Tejiendo de *otro modo:* Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala*

Yuderkys Espinosa Miñoso
Diana Gómez Correal
Karina Ochoa Muñoz
editoras

editorial uc

Tejiendo de *otro modo:*

Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales

en *Abya Yala*

Tejiendo de *otro modo:*

Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales

en *Abya Yala*

Yuderkys Espinosa Miñoso
Diana Gómez Correal
Karina Ochoa Muñoz
editoras

Editorial Universidad del Cauca
2014

Tejiendo de *otro modo*: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala* / Editoras: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz – Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

Biografía: Citada en cada capítulo; índice analítico: p.473-478
480p.

1. FEMINISMO - LATINOAMÉRICA 2. FEMINISMO - ESTUDIOS INTERCULTURALES. 3. MUJERES - CONDICIONES SOCIALES. 4. TEORÍA FEMINISTA. 5. MUJERES - HISTORIA. 6. IDENTIDAD DE GÉNERO. 7. MULTICULTURALISMO 8. MUJERES EN LA LITERATURA. I. Título II. Espinosa Miñoso, Yuderkys (edit). III. Gómez Correal, Diana (edit.) IV. Ochoa Muñoz, Karina (edit.) V. Universidad del Cauca.

ISBN: 978-958-732-151-7

305.4 U58 scdd 23

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Universidad del Cauca. Biblioteca

© Universidad del Cauca 2014
© Yuderkys Espinosa Miñoso / Diana Gómez Correal / Karina Ochoa Muñoz, Editoras
© Ilustración de carátula: Ina Riaskov/Producciones y Milagros Asociación Feminista

Primera edición Editorial Universidad del Cauca, octubre de 2014

Diseño de la Serie Editorial Universidad del Cauca
Diagramación: Cristian David Ordoñez Ordoñez
Corrección de estilo: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca
Diseño de carátula: Cristian David Ordoñez Ordoñez
Editor General de Publicaciones: Luis Guillermo Jaramillo E.

Editorial Universidad del Cauca
Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.
Popayán, Colombia
Teléfonos: (2) 8209900 Ext 1134 - 1135
editorialuc@unicauca.edu.co

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia. Printed in Colombia.

Contenido

Agradecimientos 9

Prefacio 11

Introducción 13

Presentación 41

1. Debates sobre colonialidad del género y (hetero)patriarcado 55

Colonialidad y género 57
María Lugones

Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres 75
Rita Laura Segato

La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano 91
Breny Mendoza

El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización 105
Karina Ochoa Muñoz

2. Procesos constitutivos de la modernidad/colonialidad y experiencias de resistencia 119

La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia 121
Silvia Rivera Cusicanqui

Los 'fundamentos no-democráticos' de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental 135
Breny Mendoza

La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas 143
Sylvia Marcos

Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial 161
Natalia Quiroga Díaz

3. Pensando la matriz de opresión desde la apuesta descolonial 179

Nossos feminismos revisitados 181
Luiza Bairros

La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales
y las mestizas cuzqueñas 189
Marisol de la Cadena

Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos 211
Emma Delfina Chirix García

Proyectos corporales. Errores subversivos:
hacia una performatividad decolonial del silencio 223
María Teresa Garzón Martínez

Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas 237
Aura Estela Cumes

La pollera como frontera: migración a la ciudad,
la universidad y la negociación de la identidad
étnico-clasista 253

Mi cuerpo es un territorio político 263
Dorotea A. Gómez Grijalva

4. Debates urgentes sobre feminismo, movimiento de mujeres y descolonización 277

Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico.
Las mujeres indígenas y sus demandas de género 279
Rosalva Aída Hernández Castillo

Feminismo paritario indígena andino 295
Rosalía Paiva

Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos:
complicidades y consolidación de las hegemonías feministas
en el espacio transnacional 309
Yuderkys Espinosa Miñoso

Hacia la construcción de un feminismo descolonizado 325
Ochy Curiel Pichardo

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 335
Betty Ruth Lozano Lerma

Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras 353
Diana Marcela Gómez Correal

Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico 371
Francesca Gargallo Celestini

5. Apuestas de otros mundos posibles: pronunciamientos, declaraciones y manifiestos 383

Apertura 385
Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz

Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia 389
Moema Viezzer

Ley revolucionaria de mujeres 399
EZLN

Discurso de la Capitana Irma el día 8 de Marzo de 1994 401
Capitana Irma - EZLN

La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo 403
Organización Mapuche Meli Wixan Mapu

25 de noviembre en Huehuetenango 405
Maya Cu

Declaración de Mama Quta Titikaka ¡12 al 16 de Octubre Movilización global en Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos! 407
Pueblos indígenas originarios del *Abya Yala*, pueblos hermanos de África, Estados Unidos, Canadá, Círculo Polar y otras partes del mundo, y observadores de diversos movimientos sociales

Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias 411
Feministas Autónomas

Manifiesto ético–político desde las mujeres negras/afrocolombianas 417
Fundación Akina Zaji Sauda
Conexión de Mujeres Negras

Haití ¡Sí hay país! 421
Sabine Manigat

Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático 425
Feminismo Comunitario

"¿Qué Estado para qué igualdad?" Declaración de las mujeres indígenas y afrodescendientes de América Latina, el Caribe y la diáspora 435

Despidiendo abril 439
Melissa Cardoza

Carta abierta 445
Feministas en Resistencia de Honduras

Declaración política de las mujeres *xinkas* Feministas Comunitarias 451
Asociación IDIE Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán-Amismaxaj

La desobediencia de las lesbianas es la 'Gran Transformación' 453
Articulación Lesbianas Feministas de Lima

Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales 455
Red de Feminismos Descoloniales

Biografías 465
Autoras y Compiladoras

Índice Analítico 473

Agradecimientos

Queremos extender nuestros agradecimientos a quienes hicieron posible la publicación del presente libro, en especial al Grupo de Imaginarios Políticos Latinoamericanos -LAPI, por su sigla en inglés- de la Universidad de North Carolina, en Chapel Hill, Estados Unidos y a sus integrantes, quienes contribuyeron a que los eventos que le dan origen al presente libro hayan sido posibles: Katherine Akin, Michal Osterweil, Laura Gutiérrez y Arturo Escobar. Al Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista -GLEFAS- desde donde se impulsó y dio forma a esta iniciativa. A las autoras de los textos aquí recopilados. A María Lugones, Julieta Paredes, Breny Mendoza, Aura Cumes, Sylvia Marcos y a todas las personas que nos acompañaron en el Coloquio: 'Tejiendo de *otro modo*: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en *Abya Yala*', el cual se llevó a cabo del 22 al 24 de abril de 2012, en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

A la Editorial de la Universidad del Cauca (Popayán, Colombia), en especial a Cristóbal Gnecco y a Axel Rojas, quienes apoyaron esta iniciativa y la reconocieron como una necesidad para el presente. A quienes apoyaron los dos encuentros que hicieron posible esta compilación: Astraea, Fondo Internacional para las Minorías Sexuales, sin su apoyo sostenido el GLEFAS no podría seguir interviniendo e impulsando este tipo de iniciativas. A las distintas dependencias de la Universidad de Carolina del Norte -UNC- en especial al Institute for the Study of the Americas -ISA-, el ISA Graduate Forum, los Departamentos de Lenguas Romances y Antropología y al Graduate y Professional Student Federation. De igual manera nuestros agradecimientos al Kenan Fund y al Consortium in Latin American Studies de las Universidades de Carolina del Norte, UNC y Duke.

Queremos hacer un especial reconocimiento a los invaluables aportes de Arturo Escobar, sus gestos de escucha y complicidad para sacar adelante este proyecto.

Este esfuerzo está dedicado a todas las feministas y mujeres subalternas, antirracistas, contrahegemónicas, quienes desde sus resistencias, sus luchas, sus ideas, piensan un mundo distinto, lo construyen y se miran en ese caminar con ojos críticos, para siempre contribuir a hacer real en la práctica y la vida cotidiana los discursos de emancipación.

Prefacio

Es un honor para mí escribir estas cortas líneas a manera de prefacio a esta intervención colectiva sobre los feminismos contemporáneos en 'América Latina', Tejiendo de *otro modo:* feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala*. El mismo título del volumen nos anuncia un enfoque novedoso. Se trata de un espacio compartido que se labra y entreteje a partir de reflexiones sobre una gran diversidad de experiencias de las mujeres en un continente que se reconcibe, desde una multiplicidad de epistemes y conocimientos otros, como *Abya Yala*. Dentro de esta concepción, la 'América Latina' de los últimos 524 años —la América moderna, capitalista, patriarcal, blanca y liberal— es solo una concreción particular del riquísimo pluriverso que todo los días nos regala la vida, así se haya convertido en hegemónica durante este largo período de siglos. Sabemos que esta hegemonía está llegando a su fin. A lo largo y ancho del continente, son ahora las elocuentes voces feministas, como las de las autoras representadas en este libro, quienes nos ofrecen los análisis más contundentes y lúcidos sobre las múltiples formas en que se desafía la hegemonía desde las realidades subalternas.

Para las ciencias sociales críticas, al igual que para los movimientos sociales y las luchas de los pueblos, estas voces anuncian una posición ineludible: "no hay descolonización sin despatriarcalización". Como lo manifestara una de las participantes en el Coloquio Tejiendo *de otro modo*: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en *Abya Yala,* el cual tuvo lugar en Chapel Hill en abril de 2012, fue en el cuerpo de la mujer donde la humanidad aprendió a oprimir; es por esto que el despojo causado por el hecho colonial no puede ser entendido cabalmente sin abordar la dimensión patriarcal, que en este libro se teoriza como complejos entroncamientos patriarcales provenientes de muchas matrices históricas y culturales que siempre han estado allí, causando sus efectos nocivos sobre las mujeres primero que todo, pero en última instancia sobre todos los humanos y sobre 'el mundo natural'. Esta conciencia, sabemos, rara vez ha sido compartida por la izquierda o por la mayoría de los movimientos sociales. Después de leer estas páginas, no nos debe quedar ninguna duda de que las luchas contra el capitalismo, el racismo, la homofobia, y toda forma de dominación relacionada con el sistema mundo moderno/colonial tiene que incorporar estrategias de despatriarcalización como un elemento central.

Por esta razón, me atrevo a afirmar que la reflexión propiciada por este volumen, en la intersección de feminismos y pensamiento decolonial, es una de las propuestas más importantes y de avanzada en los debates teórico-políticos en el continente. Por un lado, enriquece al pensamiento decolonial con sus reflexiones críticas sobre el género, comenzando por la pregunta sobre la pertinencia de la categoría misma de género para analizar las dinámicas que queremos entender. Por otro lado, infunde una conciencia más aguda en los diversos feminismos sobre las múltiples facetas de la colonialidad, incluyendo cómo estos pudieran albergar en su seno formas moderno/coloniales de poder, ser y conocer. Esta intersección entre feminismo y decolonialidad también permite enriquecer conceptos tales como los de autonomía y comunidad.

No quiere decir esto que las autoras presenten un marco o conjunto de estrategias único o completamente compartido. Esto iría contra el espíritu mismo del proyecto, dados los múltiples lugares de enunciación donde se ubican las distintas autoras. Si bien hay una postura crítica clara sobre el etnocentrismo y, por ende, las limitaciones del feminismo moderno/occidental liberal, este acuerdo abre un abanico de feminismos (decoloniales, autónomos, indígenas, afro, lésbicos, comunitarios); cada uno de los cuales aborda preguntas claves de manera específica (por ejemplo, sobre el cuerpo, la raza, el género, la naturaleza de la dominación masculina, las formas de narrar y narrarse, la subjetividad, la política y el papel del conocimiento). Me parece que todas las autoras, sin embargo, convergen en la convicción de que el feminismo nos ofrece la posibilidad de renovar las utopías.

Tejiendo de *otro modo*: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en *Abya Yala* nos invita a todas y a todos a repensarnos como feministas. Desde muy joven me he definido como feminista. Haber participado muy de cerca en las conversaciones de Chapel Hill del 2011 y 2012, que en parte dieron lugar a este importante libro, reavivó en mí esta conciencia, que para los hombres es siempre difícil de cultivar a profundidad, es decir, de tal forma que propiciemos cambios significativos en nuestra subjetividad y nuestra relación con el mundo. Invito entonces a todos los compañeros, y por supuesto, a todas las mujeres, intersexuales e intergénero, de *Abya Yala* para que nos acerquemos a estas líneas con mente y corazón abiertos.

Arturo Escobar

Profesor de Antropología
North Carolina University, Chapel Hill
Estados Unidos, mayo 12 de 2013

Introducción

Yuderkys Espinosa Miñoso,
Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz
Argentina, Colombia, México, Agosto de 2013

El Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista -GLEFAS- y el Grupo de Imaginarios Políticos Latinoamericanos -LAPI, por su sigla en inglés- de la Universidad de North Carolina en Chapel Hill -UNC- Estados Unidos, presentan esta compilación con el objeto de visibilizar y posicionar la producción feminista de *Abya Yala*[1] que se ha generado entre los márgenes de la academia y del activismo político durante las últimas décadas.

Nuestra apuesta ha consistido en poner en manos del público interesado, cada vez más amplio, un recorte histórico de los aportes intelectuales de activistas, pensadoras y académicas provenientes de *Abya Yala*, que —al entender de las compiladoras del volumen— han generado desplazamientos político-epistémicos en sus análisis críticos al (hetero) patriarcado moderno en su intrínseca conexión con el racismo, el capitalismo y la colonialidad.

La iniciativa es parte de un ejercicio que busca desmontar y desbordar los discursos hegemónicos del propio feminismo eurocentrado, el cual se ha presentado como una narrativa crítica del universalismo androcéntrico al tiempo que ha producido y fijado un universalismo de género que proyecta hacia el resto de la humanidad, lo que en realidad es la experiencia histórica y la forma de interpretación y problematización del mundo de un grupo de mujeres ubicadas geopolíticamente en Occidente.

Los textos feministas que hemos seleccionando para esta compilación, desde nuestro punto de vista, producen desplazamientos político-epistémicos a la racionalidad occidental del feminismo eurocentrado. Articulan análisis, miradas, hipótesis que enfrentan la narrativa convencional construida y alimentada por los

1 *Abya Yala* es el nombre en lengua Kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) del continente que los colonizadores españoles nombraron 'América'. Significa: "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre vital". Disponible en: http://www.abyayala.org/presentacion.php?FAC_CODIGO=

marcos clásicos de interpretación feminista, pero lo hacen desde una apuesta que prioriza las voces sistemáticamente relegadas o ignoradas por un discurso blanco-burgués feminista que niega las diferencias entre 'las mujeres' y, por tanto, produce, por una lado, lugares de enunciación privilegiados y, por el otro, marginales.

Además de contribuir a la divulgación de estas voces y pensamientos 'otros' del Sur, el texto busca aportar a la construcción de una genealogía feminista comprometida con la crítica a la colonialidad, que debe ser recogida no solo por el feminismo sino por la propuesta descolonial en su conjunto. Esta compilación busca responder a un vacío existente mediante la difusión de las voces que configuran parte de esta corriente que vincula feminismo y descolonialidad.

1. Dar cuenta del origen: por qué, para qué y con quiénes

De alguna manera, el proyecto de publicación que hoy se materializa en este libro, estaba inscrito en el ya lejano deseo —de los grupos involucrados en su realización— de recoger y aportar a la difusión del pensamiento y las perspectivas de las corrientes contrahegemónicas de los movimientos de mujeres y feministas comprometidas con la lucha antirracista y descolonial en el *Abya Yala*.

La historia cercana refiere al sueño de lanzar una línea de publicaciones en español que compilara recortes de textos, pronunciamientos, manifiestos originales, etc., que han sido pioneros o claves para argumentar o posicionar las corrientes autónomas y marginales del movimiento feminista y lesbofeminista regional.

La idea estuvo dormida durante algún tiempo hasta que, en ocasión de una invitación que hiciera LAPI a Yuderkys Espinosa para dar una conferencia y un seminario sobre feminismo latinoamericano, esta lo propone como proyecto colaborativo entre GLEFAS y LAPI. Una vez aprobado por ambos grupos, quedaron al frente del proyecto las tres coordinadoras compiladoras de la publicación.

De allí se desprendió, a partir de una propuesta de Arturo Escobar, el compromiso de organizar conjuntamente entre las dos organizaciones un encuentro sobre Feminismo descolonial en *Abya Yala* en la Universidad de Chapel Hill, como actividad intermedia dentro del proceso organizativo del libro, algo de lo que hablaremos más adelante.

Ahora nos gustaría centrarnos en las condiciones que marcan este libro como una publicación necesaria, que tiene un papel importante en el ámbito de la divulgación de las ideas feministas latinoamericanas. ¿Cuál es la importancia de un libro como este en nuestra coyuntura política? ¿Qué vacíos viene a llenar? ¿Qué voces busca reconocer? ¿A quiénes busca interpelar?

Para empezar se nos hace necesario explicitar la razón por la cual se seleccionaron los textos que componen esta compilación. Al respecto, debemos decir que las autoras seleccionadas son activistas y pensadoras críticas comprometidas conscientemente con determinadas posturas dentro de las corrientes regionales que marcan el movimiento de mujeres y feminista latinoamericano. Es desde este compromiso y esta toma de postura que hemos definido el recorte, la selección de voces que hoy presentamos. Por supuesto que, dadas nuestras diferentes trayectorias políticas e intelectuales, esto implicó debates, tensiones y búsqueda de consensos. Primero, en la definición de los criterios y, luego, en la definición de quienes a nuestro entender los cumplían.

Fue fundamental debatir que no todo es lo mismo dentro del campo abierto de los estudios feministas y de la colonialidad. Atentas a la multiplicación de espacios y voces con privilegio enunciativo y alertadas ya por autoras como Rivera Cusicanqui (2010) y Spivak (2003) de los peligros de *estxs*[2] 'intelectuales bien *intencionadxs*' que se autoanuncian en representación de las y los subalternos, preferimos una selección de textos que ubicara las miradas y las perspectivas críticas antiracistas y descoloniales de académicas, pensadoras y activistas en posiciones de subalternidad o cuyo compromiso político las posiciona en una opción por y con 'los de abajo'. Esto implicó una selección de textos no exclusivamente académicos, sino producciones fuertemente marcadas por el compromiso de sus autoras con las corrientes autónomas, radicales y antiliberales del feminismo y los movimientos sociales contra-hegemónicos del continente.

Ello se corresponde con otro objetivo que, aunque solapado, no es menos importante en aquello que nos mueve a apurar esta publicación. Consiste en el convencimiento de que si inevitablemente cualquier concepto, idea o crítica novedosa termina siendo absorbida por el mercado y la institucionalización, y si ello significa que la propuesta de un feminismo antirracista y descolonial se convertirá —como de hecho ya está ocurriendo— en parte de una moda, en una forma de corrección política o una nueva área de especialización académica para el lucro y prestigio personal de nuevas y viejas camadas de investigadores, se hace necesario contar con una memoria que documente las voces y experiencias que han dado el giro agónico, la vuelta de la mirada a contrapelo de la historia, produciendo de forma inédita fracturas con el orden y la episteme hegemónica. Es este movimiento, con sus luces y sombras, el que queremos documentar en este libro. Un documento que muestra las voces subalternas y marginales que han hecho posible el surgimiento de una nueva problematización; voces que gracias a

2 El uso de la 'x' es una decisión consciente de las autoras del texto por ir avanzando propuestas que eliminen el imperativo de otorgar género binario. Sabiendo que estamos en pleno proceso de encontrar formas que nos ayuden a un lenguaje más inclusivo y que evite asumir el universal masculino, *lxs lectorxs* verán que ensayaremos diferentes formas que se han propuesto para intentar saldar este problema.

su obstinación y apuestas han sido sistemáticamente invisibilizadas, enfrentadas, deslegitimadas en sus críticas y sus apuestas políticas desde un tiempo anterior en el que resultaban demasiado incómodas, repulsivas, inaudibles para la historia de este nuestro feminismo latinoamericano.

No se trata, entonces, de construir una historia del pensamiento feminista atento a la colonialidad, como si este apareciera de la nada. Más bien sostenemos que lo que hoy se muestra como nueva conciencia se ha nutrido —como dan cuenta los trabajos aquí presentados— de flujos anteriores que han resistido y enfrentado los proyectos hegemónicos del feminismo continental.

Muchas de las voces que aquí compilamos son voces con una historia, con un lugar pionero en esa historia del decir lo que no se estaba aún en condición de escuchar. Así, los textos que elegimos son escritos que gozan de una relevancia histórica por atreverse a enunciar, denunciar o decir lo no dicho, lo que enfrentaba los análisis y los discursos convencionales, los consensos impuestos. Es a estas voces a las que hemos querido dar prioridad y las que ponemos a disposición del público para mostrar sus apuestas y pensamientos.

2. Intermedio necesario: un diálogo complejo en camino a la publicación

Una de las estaciones a las que arribamos en el camino que ha alumbrado la publicación de este libro, fue el Coloquio Tejiendo de *otro modo*: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en *Abya Yala*, el cual se llevó a cabo del 22 al 24 de abril de 2012, en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. En este Coloquio participamos María Lugones, Breny Mendoza, Julieta Paredes, Aura Cumes, Sylvia Marcos, Arturo Escobar, Karina Ochoa, Yuderkys Espinosa y Diana Gómez y tuvo como objetivo la conformación de un espacio para la reflexión entre activistas y académicas respecto del hacer y el pensar descolonizador de los feminismos contra-hegemónicos en América Latina; así como la posibilidad de construir una genealogía propia sobre las huellas del camino recorrido para encontrar allí las apuestas de sentidos, los compromisos y preocupaciones, las producciones epistémicas de los feminismos descolonizadores del continente. Como parte del programa se estableció un diálogo, partiendo de las trayectorias y los lugares epistémicos de enunciación personal y colectiva, para arribar a un espacio de reflexión conjunta sobre las preocupaciones e intereses actuales desde los que estamos atendiendo a nuestros proyectos académicos y políticos.

Pensado como un paso importante para la edición del libro, nos animamos a habilitar el espacio para una reflexión que nos permitiera avanzar en el reconocimiento de nuestras contribuciones académicas, intelectuales y activistas en la construcción de un feminismo descolonial, comprometido con una lectura geopolítica del

pasado y el presente en *Abya Yala* desde posicionamientos contra-hegemónicos. A este coloquio lo acompañó una conversación con la comunidad académica que llamamos "Polifonía: Feminismos descoloniales ante el nuevo contexto. Aportes a la construcción de 'otros' imaginarios y mundos posibles en *Abya Yala*".[3]

El encuentro en Chapel Hill nos permitió avanzar en el reconocimiento de lo que nos acerca en términos de apuestas teórico-políticas y también de la profunda pluralidad, diferencias y divergencias que existen en la manera como estamos entendiendo las feministas las implicaciones históricas de la conquista y colonización del continente y sus consecuencias para la producción de un patriarcado moderno.

La posibilidad de encontrarnos y conversar, representó un momento propicio para conocer y comprender los distintos lugares de enunciación de los que provenimos quienes hacemos parte de un campo feminista que cuestiona los arreglos hegemónicos de la región, incluidos los que se expresan en el movimiento feminista.

Una característica particular de quienes participamos en el coloquio y de quienes aparecen compiladas en este libro,[4] es que combinamos el activismo o el acompañamiento a movimientos sociales con la producción de pensamiento. Esta doble pertenencia nos permitió reflexionar varias cuestiones que aparecieron en el debate, complejizándolo.

Primero hay que señalar que cuando hablamos de producción de conocimiento no estamos hablando solo del saber elaborado en la academia, sino también, del saber realizado en otros espacios sociales; o sea, esos saberes construidos al calor de la experiencia y de la vida. Así las feministas reunidas en esta ocasión, tal como la mayoría de las autoras reunidas en este libro, podrían ser consideradas como *intelectuales orgánicas* de movimientos sociales en los que estamos comprometidas local y regionalmente.

A pesar de ello, las diferencias son marcadas por el lugar desde donde se está produciendo esta doble tarea de compromiso político y producción de saber. Varias de las que participamos del coloquio —y cuyos textos aparecen en esta compilación—, somos académicas adscritas a universidades que, sin embargo, mantenemos una relación con el movimiento social; otras aun cuando contamos con una formación universitaria y mantenemos un diálogo permanente con ella, estamos produciendo pensamiento fuera de las instituciones convencionales de elaboración de saber. Así, aunque todas estamos comprometidas con la

---

3 Esta actividad organizada por LAPI y GLEFAS, contó con el apoyo del Graduate Forum del Instituto para el estudio de las Américas -ISA- de la Universidad de Chapel Hill.

4 Todas las que participamos del encuentro somos parte de la compilación a excepción de Julieta Paredes, quien decidió no incorporar ningún texto en la publicación.

formación, algunas lo hacemos desde las instituciones de educación formal, otras estamos fuertemente vinculadas a procesos de educación popular, mientras otras trabajamos en ambos espacios.

Una segunda cuestión refiere al tipo de activismo que realizamos y sus matices. Para empezar hay un debate respecto de si la producción de saber —donde quiera que se realice— y el trabajo académico pueden o no ser considerados como parte de un compromiso político. Esta es una discusión de larga data que ha tendido a separar teoría y práctica y ha sido muchas veces motivo de confrontaciones múltiples entre *académicxs*, intelectuales y activistas. Por otro lado, está la cuestión de la relación y el tipo de vinculación que como académicas, intelectuales y/o activistas tenemos con los movimientos sociales. Lo que mostró la reunión es que nuestra articulación con los movimientos sociales no ha sido solo con el feminismo o el movimiento de mujeres, una gran parte de nosotras se articula o mantiene relación con los movimientos indígenas, afrodescendientes, campesinos, de trabajadores, populares, antimilitaristas, estudiantiles, generacionales, de derechos humanos y con las izquierdas en general. Por otra parte, hemos constatado que entre las mujeres, feministas y lesbianas feministas atentas a procesos amplios de luchas antiimperialistas, anticapitalistas y descoloniales, hay una pluralidad de formas de vinculación movimentista. Están desde las que realizan activismos solidarios de acompañamiento permanente con ciertos movimientos, las que realizan interacciones puntuales, hasta las que son orgánicas a movimientos de diversa índole.

En ese trasegar, las reunidas para la ocasión, así como varias de las que forman parte de este libro, hemos estado de distintas maneras cercanas a la izquierda y a movimientos que han alcanzado dimensiones internacionales, como el zapatista en México. El activismo ha implicado una interacción con mujeres de otros países de la región, lo que ha permitido cultivar importantes diálogos con los movimientos feministas locales y regionales, así como conocer una gran diversidad de dinámicas que se gestan en *Abya Yala*.

Esta particularidad de quienes formamos parte de este libro, aporta una gran riqueza a las reflexiones y propuestas que aparecen en los textos reunidos, pues están marcadas por el vínculo entrañable entre teoría y praxis. En ese sentido, hay una distancia con la mirada hegemónica sobre qué es conocimiento, ya que se reconoce que los movimientos sociales lo producen y hacerlo es una preocupación de orden político y un campo de batalla.

Si la empresa colonial se fundamentó en la imposición de la forma de pensar y producir conocimiento en detrimento de las múltiples formas de conocer, con consecuencias profundas como la colonialidad del saber, quienes aquí escribimos reconocemos la existencia de una lucha epistémica contra el saber eurocéntrico, vital para la emancipación y la descolonización en el *Abya Yala*.

En otro orden, el coloquio permitió explorar la relación entre trayectoria y experiencia de vida con los intereses y posturas político-epistemológicas que sustentamos. En la exploración de nuestras historias afloraron las convergencias colectivas, al tiempo que emergieron las diferencias y las divergencias que nos constituyen. Si bien todas las reunidas en aquella ocasión, como las agrupadas en este libro, nacimos en *Abya Yala*, algunas vivimos actualmente en lugares distintos a los de origen. Esto parece una cuestión menor, pero no lo es. Los lugares desde donde hoy hablamos resultan igual de relevantes a los lugares de procedencia, yendo de uno al otro se puede establecer una trayectoria de vida, un recorrido que marca nuestras opciones políticas e intereses epistemológicos. A modo de ilustración, el encuentro mostró que para varias de nosotras la experiencia de tomar conciencia de la raza (operando como dispositivo que marca o quita privilegios) se dio gracias a la experiencia de la migración, viviendo en el norte global o transitando de un país a otro distinto al de origen. La diferencia también pasa por lo racial y lo étnico. Algunas de nosotras somos indígenas, otras mestizas racializadas, otras afrodescendientes y algunas adoptan la categoría de mujeres de color en su experiencia de ser migrantes latinas en los Estados Unidos. Nuestros caminos nos han llevado a experimentar y reflexionar de manera distinta la opresión y esto nos coloca también en lugares de enunciación diferenciada y jerarquizada porque no es lo mismo estar produciendo dentro de la academia que desde el movimiento, ni es lo mismo estar en la academia del norte que en la del sur.

Muchas de las que aquí escribimos hemos pasado, como dice Linda Smith (1999), de ser el objeto de estudio a ser sujeto de producción de conocimiento. Producimos desde la diferencia colonial. Diferencia que se hace múltiple, que llama a no silenciar las distintas posicionalidades que hacen parte del feminismo, como en este libro se expresa. Así, aprendimos que la emergencia de la voz que produce la diferencia colonial no puede silenciar a ninguna, ni a las mestizas, ni a las migrantes que producen a contrapelo del canon en el norte global, ni mucho menos a las que son sistemáticamente ocultadas por las intelectuales que terminan representándolas (Espinosa 2010).

Encontramos en este diálogo que tenemos puntos de encuentro que pasan por la condición de ser *generizadas* como mujeres, pero estamos conscientes y es nuestro interés mostrar que esta condición no ocurre de forma universal o abstracta, pues está eminentemente unida al origen de raza y clase, así como al régimen heterosexual. De allí que podamos llegar a dar cuenta de la dificultad de la articulación y de la necesidad de repensar qué permite la coalición. Nuestros diálogos y la mirada a la variedad de experiencias y posiciones que aparecen en este libro permite observar que ninguna *categoría dominante* (Lugones 2008) soluciona el problema de la unificación.

Finalmente, quienes nos encontramos para dialogar, así como varias de las que aparecen en el libro, compartimos una historia de interacción crítica con el

feminismo de la región. Las críticas fundamentales pasan por: (1) la dependencia al conocimiento feminista producido fundamentalmente en el norte global y las dificultades para la producción de una teoría latinoamericana de cuño propio atenta a la particularidad del sujeto feminista latinoamericano (Espinosa 2010 y Mendoza 2008); (2) la institucionalización del feminismo, su complicidad con la agenda de la cooperación internacional y la lógica burocrática estatal de las democracias liberales; (3) el clasismo, el racismo, la heteronormatividad de las diferentes corrientes feministas, incluyendo el feminismo autónomo que terminó replicando muchas de las prácticas que criticaba. De allí las resonancias con la teoría descolonial, que pone en el centro de su análisis la raza, la clase y otras formas de clasificación social como elemento de exclusión simbólica y material, así como los modelos de organización político y social propuestos por el programa moderno occidental.

En las siguientes páginas de esta introducción nos sumergiremos en las vicisitudes de los caminos andados, las rupturas realizadas, las complicidades armadas y las apuestas empeñadas que hacen posible la aparición de un feminismo comprometido con la descolonialidad, un feminismo que se nombra a sí mismo como feminismo descolonial. En ella queremos dar cuenta de las genealogías desde donde se ha venido construyendo históricamente el pensamiento que ha hecho posible un cambio en la gramática del feminismo del *Abya Yala*, de modo que hoy esté en capacidad de hacer esta lectura descentrada del feminismo occidental. Queremos enunciar cómo lo entendemos y caracterizamos, cuáles son sus aportes y los debates que plantea y, finalmente, los retos que supone la apuesta de un feminismo anclado a una apuesta descolonial, antirracista y contrahegemónica.

3. De la crítica radical al planteamiento descolonial

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

La emergencia del movimiento indígena y afrodescendiente a nivel regional puso en la mesa de discusión un debate pendiente en 'Nuestramérica': el hecho de que las poblaciones colonizadas y esclavizadas no fuéramos reconocidas como 'humanos' por la racionalidad moderna.

La campaña continental de los 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular; la insurrección zapatista en México; las protestas encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador -CONAIE-, las movilizaciones por la paz (muchas de ellas organizadas por colectivos y organizaciones de mujeres) y el reposicionamiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia; el proceso

de reconstrucción comunitaria después de la guerra en Guatemala; las luchas por la tierra en Brasil; la defensa de los territorios y los recursos naturales por parte de los pueblos indígenas en Bolivia, Chile, Ecuador, Colombia, Argentina, Venezuela, Centroamérica; así como la emergencia del movimiento negro desde los ochenta en Brasil, expandido durante los noventa en todo el subcontinente, por mencionar solo algunos casos, estremecieron las estructuras y lógicas eurocentradas de las propias naciones latinoamericanas, a la vez que abrieron la posibilidad de pensar el mundo desde las (cosmo) visiones de los pueblos no occidentales del *Abya Yala*.

Inicialmente se intentó colocar esta disputa en el terreno del 'reconocimiento' de los derechos culturales e identitarios de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, es decir, en el marco de la tradición liberal. Sin embargo, muy pronto las luchas y resistencias indígenas, afro y populares, desbordarían los cánones del derecho 'universal' (que aún disfruta de una posición fuerte y privilegiada dentro los desmerecidos y adelgazados Estados nacionales), ello en la medida en que profundizaban sus demandas, denuncias y acciones-movilizaciones, a la par que se consolidaban las autonomías comunitarias como alternativas al proyecto modernizador.

Las luchas y resistencias que en la década de los noventa se multiplicaron en *Abya Yala*, evidenciaron el fracaso del paradigma civilizatorio occidental, pues este había demostrado que las expectativas de 'desarrollo' en los países del 'Tercer Mundo' eran imposibles de cumplir. Pero no solo eso, pusieron el dedo en la llaga ante la pretensión de universalidad de los 'Derechos Humanos', desenmascarando la falsa inclusión de las 'minorías' olvidadas. También develaron las jerarquías visibles e invisibles que se sostienen sobre la dicotomía fundante de las sociedades latinoamericanas: civilización *vs* barbarie; perfilaron el cuestionamiento a la pretendida exclusividad de 'verdad' por parte del saber científico y reivindicaron la validez de los conocimientos populares producidos por fuera de los cánones occidentales; evidenciaron que las mujeres racializadas son invisibilizadas y violentadas sistemáticamente por los sistemas políticos, estatales y sociales.

De forma paralela y muchas veces articulada a los procesos de acción de los movimientos indígenas, afrodescendientes y populares del continente, muchas feministas latinoamericanas fuimos haciendo co-presencia en estas luchas y perfilando reflexiones que no se agotarían en el terreno de dichas resistencias, sino que tomarían cauce en el propio corpus de las luchas feministas.

Sin duda, esta ruta ha estado marcada por encuentros y desencuentros entre feministas y mujeres de otros movimientos sociales, como el indígena, afrodescendiente y de sectores populares. Debemos decir que los primeros acercamientos se vieron plagados tanto de reconocimientos mutuos como de desacuerdos, tropiezos y de las ya conocidas invisibilizaciones. Por ejemplo, en los Diálogos de San Andrés, realizados en la localidad de Sacamchém de los pobres en los Altos de Chiapas, México, donde se realizaban las negociaciones de paz entre el Gobierno Federal

y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN-, se organizó una mesa de trabajo denominada: Diálogo de Derechos y Cultura Indígena. En el grupo de trabajo cuatro —Situación, Derechos y Cultura de la Mujer Indígena— se desarrolló un foro con la participación de mujeres indígenas (integrantes orgánicas de las organizaciones indígenas y de las comunidades rurales), mujeres de organizaciones sociales, así como feministas activistas e intelectuales. Dicho foro se asemejó a una torre de babel que terminó por fisurarse cuando una mujer indígena interpeló a las compañeras feministas, universitarias y metropolitanas, diciendo: "Compañeras, su palabra es muy dura y mi corazón no la entiende".

A pedido de las propias mujeres indígenas que participaban en el foro, la mesa se subdividió en dos porque las compañeras indígenas pidieron un espacio propio donde pudieran, primero, 'hablarse' entre ellas, para luego hacerlo con otras mujeres con las que compartían un tipo de opresión, la de género, pero de las que se distanciaban debido a los privilegios de raza y/o clase de los que gozaban. Así que no siempre resultaron fáciles las articulaciones, complicidades y alianzas entre mujeres de los movimientos indígenas, afrodescendientes y populares con las feministas. Ello se debió, entre otras cuestiones, al origen de clase y raza de las feministas, ya que si bien había en sus filas mujeres descendientes de pueblos originarios y africanos, provenientes de la clase trabajadora, lo cierto es que la gran mayoría de las feministas han sido blanco-mestizas, urbanas, universitarias, provenientes de clases medias y altas.

Tal como lo han denunciado y analizado las feministas negras y del movimiento de color en los Estados Unidos (hooks 2004 y Lorde 2003), este origen condicionó las interpretaciones de la opresión de las mujeres, así como los postulados básicos del programa liberador a desarrollar, es decir, las estrategias que permitirían acabar con esta opresión y el tipo de sociedad al que aspiramos. Con ello, las diferencias entre las feministas y las mujeres organizadas de grupos subalternos no se hicieron esperar. Estas últimas no se han sentido atraídas ni convocadas por la lucha feminista, una lucha que han visto bastante alejada de su realidad.

A ello se suma la resistencia de los compañeros de sus movimientos sociales de pertenencia y el estigma que se ha construido socialmente sobre el feminismo. Sobre esto último, Nellys Palomo, feminista afrodescendiente de origen colombiano —quien trabajó por décadas con mujeres indígenas de México—, señala:

> A pesar de que sus luchas y reivindicaciones son añejas y que muchas estaban inmersas en las del movimiento indígena en general, cuando las primeras voces se hicieron presentes reclamando su condición y situación como mujeres indígenas se cuestionó que esto llevaba a la desunión del movimiento o a la infiltración de ideas extrañas o ajenas a la cosmovisión indígena. Hasta se argumentaba que no tenían demandas propias como sector (Palomo 1999: *s.n.*).

A pesar de ello, poco a poco pudimos ir tejiendo las posibilidades para abrir brechas de interlocución entre el feminismo y otros movimientos sociales. Mucho ayudó a generar este diálogo la expansión —lenta, cierto, pero no por ello menos importante— del feminismo a nuevas generaciones de mujeres que forman parte de estos movimientos o que provienen de poblaciones y grupos subalternos. Este proceso de 'masificación' comenzó a gestarse desde finales de los ochenta, no sin cierto recelo y resistencia de las feministas que vieron peligrar la independencia que pregonaban de lo que han entendido como contenidos y estrategias específicas de las mujeres (Hartman 1980). Desde los ochenta ya las feministas de origen afromestizo hacían escuchar sus voces en los encuentros feministas latinoamericanos y, aunque con mayor dificultad, en los últimos años hemos visto crecer el número de feministas de origen indígena.

Así mismo, aun sin integrarse a las filas feministas, una conciencia de la opresión de género se ha ido extendiendo socialmente y ha llegado a las comunidades gracias al amplio trabajo de las feministas. Habrá también que sospechar de la denunciada incorporación de 'la perspectiva de género' en la agenda de cooperación para el desarrollo con lo problemático que ello resulta, pues esto último ha ido de la mano de nuevos procesos de occidentalización y pérdida de autonomía de las comunidades beneficiarias, como lo ilustra Silvia Rivera en su trabajo *La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial. Indígenas y mujeres en Bolivia*, que aquí publicamos en una versión recortada. Todo ello ha contribuido a instalar 'la cuestión de las mujeres' como problema a atender.

La visibilización de las condiciones de desigualdad y la exigencia de reconocimiento que las mujeres indígenas y afrodescendientes colocaron dentro de sus propias comunidades y en los movimientos indígenas regionales y nacionales de los que fueron (y son) parte, ha estado marcada por el diálogo con las feministas y con 'otras' mujeres subalternas del continente de diversos orígenes y experiencias. Como lo ha señalado Tarcila Rivera Zea, activista quechua peruana:

> En estos últimos […] años nos ha tocado aclararnos entre nosotras mismas, tener la seguridad de que luchar por nuestros pueblos, también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y los privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las capacidades propias de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces nos han dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva con equidad (Rivera Zea 2008: 337).

Hay que señalar que las indígenas feministas mayenses y *xincas* de Centroamérica y, en particular, el movimiento de Feministas Comunitarias en Bolivia y Guatemala, han contribuido de forma importante a este cambio de mirada, insertándose

activamente en los movimientos mixtos de pertenencia étnica, así como en las luchas feministas, aportando su propia mirada/análisis de la opresión.[5] Sin duda, una de las cuestiones más relevantes de estas experiencias es que son, justamente, las propias mujeres indígenas quienes se reconocen abiertamente como feministas, es decir, quienes tejen los puentes entre dos caminos/tendencias que a ojos de muchos parecían irreconciliables.

Así mismo, las mujeres negras en América Latina han venido organizándose como colectivo particular desde los años noventa, abriendo diálogos con el feminismo y con el movimiento mixto afrodescendiente. En este diálogo y activismo se observan distintas apuestas teóricas y estratégicas que son llevabadas a cabo desde una conciencia de opresión que articula las luchas contra la opresión/dominación de género con las luchas antirracistas. No hay que olvidar que desde el III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Brasil en 1985, las feministas negras se visibilizaron como grupo criticando fuertemente la escasa participación de las mujeres negras y sus problemáticas dentro de la agenda feminista (Espinosa 2010 y Álvarez *et al.* 2003).

Así, aunque desde lugares de poca o nula escucha ––y muchas veces estableciendo alianzas problemáticas con el feminismo hegemónico––, el movimiento de mujeres y feministas negras ha producido tempranamente un discurso crítico al racismo, a la historia de esclavitud y negación de los aportes de las mujeres de los pueblos afrodescendientes y, con ello, al proceso de colonización y sus efectos en el presente.[6]

Por otra parte, para contar una historia que dé cuenta de los antecedentes que han hecho posible que hoy estemos en capacidad de enunciar un feminismo descolonial, hay que señalar los aportes de la corriente feminista autónoma que fue capaz de prever la necesidad de un pensamiento propio y una política que se enfrentara al discurso y al programa para las 'mujeres' de la agenda internacional para el desarrollo. Agenda que se canalizó a través de las directrices

---

5 Al respecto debemos decir que, luego de un tiempo marcado por un gran silencio de las voces indígenas dentro del feminismo latinoamericano, hoy nos encontramos en un momento de gran producción teórica de pensadoras y académicas feministas indígenas. A autoras como Silvia Rivera Cusicanqui, de gran renombre internacional gracias a su amplia producción como académica comprometida con los movimientos indígenas y pionera en el pensamiento descolonial en el continente, se han unido pensadoras como Julieta Paredes, Lorena Cabnal, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Dorotea Gómez, Emma Chirix, Maya Cu, Dina Mazariegos, varias de las cuales son publicadas en este libro.

6 Entre las pensadoras, académicas, investigadoras, escritoras de origen afrodescendientes comprometidas con la producción de un pensamiento antiracista y anti(hetero)sexista destacan, entre otras: Leila Gonzáles, Jurema Werneck, Suely Carneiro, Luiza Bairros, Ochy Curiel, Betty Ruth Lozano, Mara Viveros, Melissa Cardosa, Yuderkys Espinosa.

del financiamiento a las ONG y al Estado como parte del nuevo reordenamiento geopolítico mundial orquestado desde la nueva política imperial (Mendoza 2008).

Las primeras críticas y cuestionamientos al llamado que se le hiciera al feminismo latinoamericano para que entrara a formar parte del nuevo programa de reforma estatal y a la agenda internacional promocionada por Naciones Unidas, así como a la aceptación por parte de las principales voces feministas regionales, se dan en el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (1993), realizado en El Salvador. Posteriormente en el VII encuentro, que se llevó a cabo en Cartagena de Chile (1996), al pequeño grupo de feministas críticas de larga y reconocida trayectoria, se unirían feministas más jóvenes que ya venían posicionándose en sus distintos países. Del enfrentamiento entre las autodenominadas 'autónomas' y las nombradas 'feministas institucionales', surgiría, en 1996, la Declaración del Feminismo Autónomo, una proclama que aglutinó los esfuerzos y la perspectiva contra–hegemónica de toda una corriente de feministas radicales durante la década de los noventa.[7]

Lo interesante de esta historia es lo que ocurrirá con el pasar de los años porque, a más de una década de esa primera declaración autónoma, varias de las que habíamos participado en su redacción o de las que nos aglutinamos en torno a sus contenidos orientadores nos enfrentaríamos a los límites de su proclama. Así, a principios del 2009, se haría evidente a través de la Declaración feminista autónoma: Haciendo comunidad en la casa de las diferencias, que para una parte de las feministas autónomas reunidas en el Encuentro Feminista Autónomo de México (2009), el debate ya no se reducía a la denuncia de la institucionalización y la pérdida de autonomía y radicalidad de los feminismos latinoamericanos.

Ochy Curiel, en ocasión de un panel organizado por la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, para reflexionar sobre el Encuentro Feminista Autónomo celebrado a principios del 2009, argumentaría:

> Es así como hoy nos posicionamos en la autonomía, asumiéndola como principio, como marco ideológico-político. Muchas de nosotras hemos comprendido que la política feminista autónoma no solo se basa en la dicotomía institucionalidad vs. autonomía, sino que es necesario articular y traspasar esa perspectiva de modo de pensar cómo se expresan las relaciones de poder, de raza, de clase, de sexualidad, en contextos postcoloniales; pues, aunque el colonialismo es el mismo desde la llegada de los conquistadores europeos, la colonialidad ha sido marcada en nuestros contextos, en nuestros cuerpos, en nuestras vidas, incluso en muchos de los proyectos feministas y este se concreta en

7 Sobre este tema véase: Ximena Bedregal *et al.* (1993); Gargallo (2004); Espinosa (2003); Álvarez (2005); Ximena Bedregal (*s.f.*) y Ochy Curiel (2004).

> la dependencia ideológica, política, material que aún buena parte del feminismo mantiene en sus teorías y discursos, en sus prácticas y en la vida personal de muchas […]
>
> Descolonizar significa entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que coloca al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que al interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales, cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad (Curiel 2009: *s.n.*).

La ascendencia de clase y raza de una parte de las feministas autónomas y los compromisos políticos asumidos con nuestras comunidades de origen nos habían llevado a vincularnos con procesos *movimientistas* más amplios que recorrían el continente desde el fin del siglo pasado. Estos compromisos y experiencias nos llevaron por caminos impuros y no imaginados, nos fueron acercando a nuevas formas de comprensión de la matriz de opresión que explicaría la subordinación de las mujeres y las comunidades de origen subalterno —a las que la gran mayoría de ellas— pertenecen a partir de la incorporación del análisis de la colonialidad del poder y la violencia epistémica que nos permiten observar cómo el sistema moderno colonial de género es correlativo al régimen heterosexual, la ideología racista y la explotación capitalista dentro del proceso histórico de la conquista y colonización de América (Espinosa Miñoso 2012b).

De tal manera:

> Los postulados teórico políticos enarbolados por los posicionamientos articulados en torno a la idea de autonomía que desde principios de los noventa denunciaron la fagocitación del feminismo de la región por parte de la nueva agenda global de producción de discursos sobre el desarrollo y bajo las directrices de los organismos multilaterales de financiamiento y las Naciones Unidas (Mendoza 2009; Espinosa 2010a) […] recuperan su valor en la medida en que… [encontraron] sus conexiones con preocupaciones que han sido altamente valoradas en otros campos de producción analítica que intentan aportar desde las ciencias sociales y humanas a un movimiento latinoamericanista de largo aliento… un pensamiento que permite articular la condición de las mujeres y otros sujetos subalternos como tipos de sujetos producidos dentro del régimen de género y (hetero) sexualidad, con la condición de (pos) colonialidad y dependencia en la que son producidos tales sujetos (Espinosa Miñoso 2012a: 9).

Llegado a este punto ha sido posible un encuentro entre una parte sustantiva del feminismo autónomo en *Abya Yala*, con el movimiento de mujeres y feministas de origen indígena y afro. Por una parte porque las mismas feministas autónomas nos hemos reconocido o hemos intensificado nuestro compromiso de clase y raza y hemos vuelto la mirada a los potentes movimientos indígenas y afrodescendientes que recorren el continente encontrando en ellos nuevas fuentes de saber, experiencias, interpretación de la opresión y propuestas de buena vida. Por otro lado, porque como hemos dicho, mujeres de estos movimientos se han acercado al feminismo y reconociéndose como tales han entrado a ser parte de las voces contra-hegemónicas que disputan al feminismo clásico blanco-burgués la interpretación feminista de la opresión. Desde un presente de subalternidad o de opción por las subalternas y una disposición a abandonar o, al menos, cuestionar los caminos seguros de los saberes conocidos, consensuados, legitimados por el feminismo euronorcentrado, hegemónico, institucionalizado, un grupo de feministas en *Abya Yala* hemos ido produciendo un cambio epistemológico en el análisis de la opresión, un cambio en el tipo de política a realizar (cómo, desde dónde, con quiénes) y una transformación paulatina de los horizontes de utopías: qué cambio, para qué sociedad, para qué concepción de la vida. En ello ha jugado un papel de primer orden el encuentro y la confluencia con la práctica política autónoma renovadora de los movimientos indígenas y anti-imperialistas de la región, pero también el diálogo reparador con el proyecto de investigación modernidad/colonialidad que se configura durante los años noventa como nuevo desafío del largo trayecto de la crítica filosófico-política del pensamiento latinoamericano. Dada su centralidad para la apuesta epistémica de un feminismo crítico a la colonialidad, en las próximas líneas presentamos algunas de sus tesis centrales.

4. El giro, la apuesta descolonial y sus aportes

Como hemos visto hasta ahora, los años noventa fueron un parteaguas para la región de *Abya Yala*, no solo por la inesperada emergencia de los movimientos indígenas y afrodescendientes, y la peculiar y masiva participación de las mujeres dentro de los mismos, sino porque —de manera simultánea— se gestaban cambios en la organización geopolítica mundial que se tradujeron en la implementación de políticas de ajuste estructural y en la transfiguración de los Estados nacionales latinoamericanos hacia el neoliberalismo.

Para finales del siglo XX ya se vislumbraba una radical reconfiguración global del mundo. Algunos intelectuales se preguntaban si estábamos "[…] realmente ante las postrimerías de una nueva manera de ver y de pensar el mundo, que dimos en llamar 'moderna', o (si vivíamos) solo una transformación parcial, más o menos pasajera, una variante en suma, del mismo pensamiento moderno […]" (Villoro 1992: 7). Así, el debate sobre la 'crisis de la modernidad' no se hizo esperar.

En el mismo momento en que se deliberaba en las academias del norte sobre la llamada 'crisis de la modernidad' y se perfilaba el "posible fin de la imagen moderna del mundo" —es decir, el arribo a la 'posmodernidad'—, en 'Nuestramérica' se dibujaban nuevos debates. Por un lado, se abría paso la reflexión que el peruano Aníbal Quijano había formulado con relación a la herencia colonial y a los 'patrones de dominación' que desde hace quinientos años se habían establecido en nuestra región, cuya configuración respondía a la idea de raza y guardaba fuertes "implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana" (Quijano 2001: 117). De igual manera se exploraba —siguiendo también a Quijano— la historia de la formación de la 'colonialidad del poder' como punto de partida para entender las transformaciones históricas del mundo en los últimos siglos.

Por otro lado, se reflexionaba sobre la conformación de la modernidad desde su faceta oculta y genocida, es decir, desde la experiencia de conquista y colonización de las poblaciones amerindias. Uno de los planteamientos centrales es que: "la modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido"; por tanto, cobra forma y sentido en el momento mismo de la expansión colonial y la conquista de América, ya que esta posibilita que Europa se encuentre con un 'otro' conquistado y colonizado que le permitió "autoconstituirse como un ego unificado" (Dussel 2001: 59). Entender esto significaba que:

> Latinoamérica [pudiera] redescubrir su "lugar" en la historia de la modernidad. Éramos la primera periferia de la Europa moderna, sufrimos globalmente desde nuestro momento de origen en un proceso constitutivo de modernización (también un fin tal como hubiera podido estar en uso en el momento) que luego va ser aplicado a África y Asia (Dussel 2001: 63)

Así, se planteaba que la modernidad nació en 1492 como una nueva forma de ordenación mundial, constituida a partir de la subjetividad europea que se adjudicaba un lugar de superioridad-civilidad frente a los 'otros' colonizados: los amerindios. La implantación de esa pretensión de 'superioridad' europea se tradujo en una voluntad de poder que posesionó a la civilización occidental como único modelo replicable a nivel global, desconociendo (encubriendo) al resto de las culturas que fueron asumidas como 'bárbaras', 'inmaduras' y/o subdesarrolladas. De esta manera, la colonialidad, como subjetividad y epistemología, ocupó un lugar fundamental en la crítica intelectual de Nuestramérica, ya que fue entendida como un elemento fundante y constitutivo de la modernidad.

Vale decir que todos estos planteamientos confluyeron y tomaron relevancia cuando un grupo de intelectuales de origen latinoamericano se encuentran en diversos espacios de reflexión y asumen la iniciativa de convocar a pensar —desde

una mirada crítica— la colonialidad, lo que los llevó a formar, posteriormente, el denominado Grupo modernidad/colonialidad.

Este grupo da sus primeras señales en el año de 1998, cuando Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo y Fernando Coronil, se encuentran en un evento realizado en Caracas, Venezuela. En sucesivos foros y encuentros, entre 1998 y 2008 (en Binghamton, Boston, California, Chapel Hill, Bogotá, Quito, Venezuela), se va perfilando una apuesta intelectual de crítica a la colonialidad. Pronto se sumarían diversos intelectuales al debate, entre los que destacan: Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres, la feminista de color María Lugones, entre otros (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007: 9-14).

Los primeros encuentros estuvieron marcados por el cruce de dos tendencias de pensamiento: la relativa al análisis de 'Sistema-Mundo', impulsada por Inmmanuel Wallerstein en Binhamon, Estados Unidos y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad. Sin embargo, no tardaría este debate en derivar en diversas líneas de reflexión que profundizaron el análisis, pues desde estas miradas críticas a la colonialidad se postularon una serie de planteamientos que desmontaban: a) la forma cómo se construyó la imagen de las poblaciones colonizadas que terminaban por ser consideradas no plenamente humanas, en tanto que la dicotomía civilización-barbarie las ubicaba en el lugar de la incivilidad;[8] b) los mecanismos de estratificación racial impuestos en los territorios colonizados; c) la manera en que se estableció una racionalidad científica eurocentrada que invalidó otras epistemes no occidentales; y d) la construcción sexo-genérica que invisibilizó la diversidad existente entre las poblaciones del período de la preintrusión española para fijar claras normas heterosexuales. Así que muy pronto, el desarrollo del debate se centraría en lo que se dio por llamar: *colonialidad del poder*, *colonialidad del saber*, *colonialidad del ser* y *colonialidad de género*.

Algunos/as de los/as participantes de lo que se denominó el Grupo modernidad/colonialidad (G-M/C), además de estar vinculados al quehacer académico y a diversas tradiciones de pensamiento que iban del marxismo, al posestructuralismo o a la filosofía de la liberación, se encontraban articulados a los movimientos indígenas en México, Bolivia y Ecuador, al Foro Social Mundial, al movimiento chicano, al movimiento feminista y de mujeres de color en los Estados Unidos, así como a los movimientos afros de Norteamérica, Colombia y el Caribe. En su encuentro con la tradición amerindia, así como en la vinculación con los diversos

8 Tal como lo desarrolló con la teorización sobre las razas humanas en los debates teológicos de Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de las Casas y Fray Francisco de Vitoria. Véase los textos de Karina Ochoa y Breny Mendoza que se incluyen en esta compilación.

movimientos latinoamericanos, se reencausarían y profundizarían estas visiones para dar arribo a la perspectiva descolonial.

Es preciso señalar que la incorporación de la filósofa feminista argentina radicada en los Estados Unidos desde los años setenta, María Lugones, es fundamental en el núcleo del G-M/C, pues es ella quien integra al debate el tema de la *colonialidad de género*. Lugones ha sido una reconocida académica y activista comprometida con la educación popular y con el desarrollo del pensamiento del feminismo de color en los Estados Unidos. Desde esta experiencia política y académica ella enunciaría por primera vez el proyecto de un 'feminismo descolonial', desde una propuesta que logra articular la perspectiva de la interseccionalidad, desarrollada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos, con la lectura crítica de la modernidad, en pleno desarrollo por el Grupo de investigación Modernidad/Colonialidad (G-M/C) con el que se topa en la primera década del presente siglo.

Lugones hace su entrada al diálogo con el G-M/C interesada en debatir lo que considera "la idea totalizante del concepto de raza", elaborado por Quijano, como raíz de donde emerge toda configuración moderna del poder y la explotación. Como veremos, en el texto que hemos seleccionado para esta compilación, Lugones discute con Quijano su entendimiento del sexo como algo incuestionablemente biológico y su incapacidad para ver que en el significado mismo del género están inscritos tanto la idea de un dimorfismo sexual o biológico (la dicotomía hombre-mujer), como el heterosexualismo y la distribución patriarcal del poder. Su propuesta de la existencia de lo que denomina *Sistema Moderno Colonial de Género*, seguirá completándose en trabajos posteriores afirmando que: (1) la primera gran clasificación que la colonización impuso fue una división entre humano y no humano; (2) la invención del género es correlativa a la supremacía del varón blanco europeo poseedor de derechos sobre las mujeres de su propio grupo, sin embargo este es un tipo de relación reservada a lo humano; la mujer blanca europea como compañera y reproductora de la raza y del capital es humana; (3) al resto de las gentes del mundo extraeuropeo se impuso un orden natural al servicio de la supremacía blanca (humana) por lo cual no se podría afirmar que el sistema de género funcionara para los pueblos colonizados; de esta forma, para la autora (4) la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y no pueden pensarse por fuera —de esta episteme— como tampoco de manera separada entre ellas (Lugones 2012).

El programa desarrollado por Lugones, plantea desafíos importantes al proyecto de investigación modernidad/colonialidad; pero además, la rigurosidad y el alcance de sus postulados han venido a renovar y fortalecer la crítica y el trabajo que durante los últimos veinticinco años, al menos, hemos venido desarrollando los feminismos antirracistas y contra-hegemónicos en *Abya Yala*. Sin embargo, hay que decir que la invisibilización de la influencia de los procesos de

acción y pensamiento del feminismo no blanco, en el desarrollo de las ideas descoloniales, ha resultado un problema difícil de soslayar, pues a pesar de las enormes contribuciones que se han producido, pocas veces se menciona a las autoras feministas que abrieron brecha en los debates, hoy en boga dentro de la descolonialidad. En este sentido, la compilación que aquí se presenta pretende contribuir a la recuperación de esa memoria suprimida.

5. Pensando el feminismo descolonial[9]

Llegado a este punto, resulta preciso enunciar de qué se trata el viraje epistemológico que luego de varias décadas de crítica consistente estamos experimentando las feministas que provenimos de trayectorias y posicionamientos críticos y contra-hegemónicos en América Latina y que nos han llevado al momento de adscribir a un programa feminista que se acoja a una perspectiva situada histórica y geopolíticamente desde la colonialidad. Se trata pues de explicitar lo que, a nuestro entender, constituye un punto de inflexión, una bifurcación en el camino que hemos venido recorriendo, aun y a pesar de nuestra crítica persistente a los feminismos hegemónicos.

El feminismo blanco-burgués que aspira a la superación de la 'desigualdad de género' o de la dominación y opresión de las mujeres se nos torna ya no solo insostenible, sino un impedimento para una real transformación que trastoque los modos de la organización social comunitaria y el orden histórico-político-económico en su conjunto y que revierta la idea entre lo humano y lo no humano y la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera lo uno y lo otro.

Estamos convencidas que la apuesta de un feminismo descolonial, al tiempo que se nutre de análisis críticos anteriores que ponen en duda las explicaciones desarrolladas y sostenidas por la teoría occidental blanco-burguesa, avanza poniendo en duda la unidad del concepto 'mujer' de una manera radicalmente inédita, de forma tal que ya es imposible reconstituirla nuevamente. Pero además —y este es el punto de quiebre desde donde ya no es posible volver atrás— el feminismo, en su complicidad con la apuesta descolonial, hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia —como lo ha hecho la epistemología feminista clásica—, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico.

---

9 Este apartado retoma fragmentos de la conferencia 'De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la Modernidad Occidental y el fin de la política de identidad', aún no publicada; dictada por Yuderkys Espinosa en la Universidad Nacional de Colombia y organizada por la Escuela de Estudios de Género de esa Universidad y el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista -GLEFAS- el 12 de septiembre del 2012, Bogotá.

En sintonía con el proyecto que devela la colonialidad como lado oscuro de la modernidad, el feminismo descolonial cuestiona de forma radical la lectura de una historia ascendente de 'conquista de derechos para las mujeres' que se estima ha comenzado en Europa y los Estados Unidos y luego se ha ido extendiendo al resto del mundo, producto de la aparición del feminismo como movimiento universal, un "fenómeno progresivo, que se produciría a medida que la Ilustración fuera desarrollando y explicitando sus propios presupuestos" (Amorós *s.f.*).

Desde el feminismo descolonial no solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo hegemónico, sino que sostenemos que su herencia colonial es perversa. He aquí la trama que nos convoca a explicitar la necesidad de un feminismo que se nutre de los aportes teóricos del análisis de la colonialidad y del racismo, ya no como fenómeno sino como episteme intrínseca a la modernidad y a sus proyectos falaces 'liberadores'.

Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de feminismo descolonial? El feminismo descolonial es un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. Entendemos que el feminismo descolonial aglutina las producciones de pensadoras, intelectuales, activistas feministas, lesbianas feministas, afrodescendientes, indígenas, mestizas pobres, así como algunas académicas blancas comprometidas con la tarea de recuperación histórica de un nombre propio, de una teoría y práctica feminista antirracista en *Abya Yala*.[10]

Lo que se ha denominado feminismo descolonial representa el intento por articular varias tradiciones críticas y alternas a la modernidad occidental y, sobre todo, del pensamiento radical feminista de Nuestramérica. En este sentido, se reclama heredero, por un lado, del feminismo negro, de color y tercermundista en los Estados Unidos, con sus aportes sobre la manera en que se articula la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de producir una epistemología propia que parte de reconocer esta inseparabilidad de la opresión. Por otro, recupera el legado de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde *Abya Yala* han planteado el problema de su invisibilidad dentro de los movimientos sociales y dentro del propio feminismo. Así, se parte de un trabajo de revisión crítica del papel y la importancia que han tenido las mujeres en la realización y resistencia de sus propias comunidades.

El feminismo descolonial también retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y Estados Unidos que sirven a sus fines. De esta forma, varias de las pensadoras y activistas descoloniales recurren al feminismo materialista

10 Para una mirada sobre el feminismo descolonial ver también el texto de Diana Gómez, aquí publicado, donde aborda una descripción del feminismo decolonial, sus principales tendencias y preocupaciones.

francés con su temprano cuestionamiento a la idea de 'naturaleza', su comprensión de la categoría 'mujeres' como 'clase de sexo' y al análisis de la heterosexualidad como régimen político.

Igualmente, varias de sus exponentes se han formado con teorías críticas al esencialismo del sujeto 'mujeres' del feminismo, así como a la política de identidad que le dio vida. En este mismo tenor, muchas hemos sido lectoras, incluso antes que se nos abriera el horizonte crítico de giro descolonial latinoamericano, de autoras claves del feminismo poscolonial con sus críticas a la violencia epistémica, a la posibilidad de un esencialismo estratégico (Spivak 2003 [1988]); a la crítica al colonialismo de la academia feminista asentada en el norte y a su llamado a una solidaridad feminista norte-sur (Mohanty 2008a [1986]).

Como ya hemos anunciado, el feminismo descolonial también recoge varias de las críticas de la 'corriente feminista autónoma' latinoamericana, incorporando la denuncia de la dependencia político-ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países del Tercer Mundo, así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos, útil a los intereses imperialistas.

Por último, y no menos importante, el feminismo descolonial recupera parte de los aportes del lesbianismo feminista radical, cuyas contribuciones a pensar la heterosexualidad como régimen o institución aportan elementos esenciales a la interpretación de la relación entre género y sexualidad.

Sin duda, ha sido clave para este conjunto de postulados toparse con la prolifera producción de la corriente crítica latinoamericanista —hoy revisitada y con nuevos bríos— desde donde se lleva a cabo una historización de la modernidad occidental como resultado del proceso de conquista y colonización de Nuestramérica. Estos aportes permiten una revisión de las categorías de clasificación social: raza, sexo, naturaleza-cultura, Europa-América, civilización-barbarie, centro-periferia, como operaciones específicas por medio de las cuales se produce un sistema de diferencias que justifica y naturaliza los regímenes capitalista, heteropatriarcal y racista que erigen a Europa como centro de la civilización.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el feminismo descolonial abre un campo fértil de producción teórica sin igual en el feminismo regional que habrá de dejar sus frutos importantes en una reconceptualización propia de la opresión y una política más adecuada a los intereses de la mayoría de las mujeres y sus comunidades en *Abya Yala*.

Para concluir nos gustaría hacer un punteo de algunos de los aportes fundamentales en que avanzamos en el campo de estudio que se ha abierto con este giro. El trabajo de revisión histórica y conceptual en el que nos hemos inmerso permite:

1. Reconocer los aportes de las mujeres y las feministas negras, de color e indígenas a la teoría feminista, a la lucha antirracista y al programa crítico de la colonialidad y continuar su apuesta profundizando en el análisis de una interpretación de la matriz de opresión.

2. Documentar los ejes centrales de debate del feminismo latinoamericano y reflexionar sobre la política de identidad problematizando la universalidad del 'nosotras las mujeres' del feminismo y su llamado a una solidaridad más allá de las fronteras. Los trabajos de algunas de las feministas descoloniales permiten observar el etnocentrismo feminista y las problemáticas que nos plantea la relación entre intereses de las mujeres y objetivos de la agenda feminista.

3. Ver las conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal. Varios de sus análisis avanzan develando el mestizaje como tropo sobre el que se asientan los estados-nación latinoamericanos y mediante el cual se niega y excluye del presente de la nación a las poblaciones indígenas y afrodescendientes de carne y hueso.

4. Finalmente, nos interesa rescatar la importante tarea de revisión histórica de la idea de patriarcado, a partir de fuentes antes no contempladas y desde el estado actual de avance de las ideas feministas. Las feministas descoloniales aportan nuevas hipótesis que reformulan el concepto de patriarcado, discuten la posibilidad o no de su existencia antes de la conquista y la modernidad occidental, así como de la posibilidad de resistencias de 'las mujeres' pertenecientes a los pueblos originales de *Abya Yala*, antes incluso del surgimiento del feminismo.

6. Vislumbrando retos y desafíos de un feminismo comprometido con la descolonialidad

Como hemos señalado, el encuentro en Chapel Hill mostró que un feminismo atento a la descolonialidad supone tantos retos para el feminismo como para la teoría descolonial misma. Frente a esta última, el feminismo hace un llamado a observar cómo la clasificación social de género, al igual que la de raza, es sustantiva a la colonialidad del poder y sus consecuencias en la organización de la vida, en la producción de conocimiento, en la constitución de subjetividades, en la economía, etc. En ese camino se construye una conversación fructífera entre feminismo y descolonialidad, que nutre el pensamiento descolonial con los aportes que el feminismo ha hecho en el entendimiento no solo del género y el patriarcado, sino también en relación al poder, la democracia, el derecho, el

Estado, las subjetividades, las economías, la espiritualidad, la modernidad, entre otras exploraciones teóricas que ha venido haciendo la producción feminista.

Así mismo, el feminismo descolonial supone retos importantes para el propio feminismo que tienen que ver con una radicalización de la crítica a la noción universal de mujer. La apuesta discute y supone entender la problemática de 'las mujeres' de forma compleja y no compartimentada. Propone dejar de percibir homogéneamente al sujeto del feminismo y desmantelar los marcos hegemónicos de interpretación universal de la clasificación de género (Espinosa 2010 y Lugones 2012).

Además, es importante subrayar los retos que esta confluencia de pensamiento y acción en sí misma debe enfrentar. Uno de esos desafíos es la necesidad de descolonizar la manera en la que se produce conocimiento, lo cual incluye pensar metodologías diferentes más allá de las eurocentradas. Otro reto que aborda este feminismo tiene que ver con la materialización de sus proyectos políticos en contextos concretos y de gran riqueza histórica en el presente, como es el caso de Bolivia. Supone además insertarse activamente en los debates sobre el presente; el análisis contemporáneo de la consolidación del proyecto moderno/colonial en países como Guatemala, Colombia, Honduras, Paraguay y México, lugares donde la violencia y el proyecto militarista sigue recrudeciéndose.

Si de lo que se trata es de construir otros mundos posibles, es necesario, como planteó Arturo Escobar (2012), recomponer el lenguaje y volver a reimaginar el mundo y las diferencias. Esto supone que el feminismo escape a las formas de pensar eurocentradas que se critican, como las referidas a las lecturas dicotómicas y maniqueístas de la realidad.

Como ya hemos comentado más arriba, otro de los debates abiertos en el intento de articulación iniciado en Chapel Hill, fue la cuestión de las distintas posiciones y espacios desde donde estamos produciendo el pensamiento y el hacer feminista descolonial. El debate acalorado terminó en un llamado de atención a evitar una lectura simplista, dicotómica y estereotipada de las prerrogativas entre quienes están instaladas en la academia del norte y del sur, y entre estas y el resto que produce por fuera de estos espacios privilegiados de construcción de saber.

Si bien podemos reconocer la academia y sobre todo la academia asentada en el norte como lugar de enunciación privilegiada, luego de escuchar a las compañeras que están ubicadas en estos lugares, terminamos admitiendo que 'el norte' no es homogéneo como tampoco 'el sur'. Tanto en un lado como en otro podemos encontrar compromisos con el pensamiento y el poder hegemónico o con su destitución. De lo que se trata entonces es de reconocer las especificidades de cada lugar y de potencializar articulaciones que permitan avanzar en la concreción de los objetivos político-académicos de un feminismo comprometido con la descolonialidad y el antirracismo. Lo propio ocurre con lecturas que separan toda

apuesta académica de las apuestas *movimientistas*, escindiendo espacios sociales que en muchos casos han ido de la mano.

Quienes participamos en esta compilación nos reconocemos como actoras sociales de cambio. Más allá de las diferencias de interpretación en las que avanzamos, un reto que tiene el feminismo abocado a pensar la colonialidad en el presente, es pensar desde dónde es posible generar coaliciones, de qué manera deben darse y cuáles son sus objetivos. El espacio del coloquio que organizamos en Chapel Hill, pero también el diálogo habilitado en estos últimos años nos lleva a percibir que quizás este es un momento de reflexiones particulares, con articulaciones puntuales que más adelante pueden tener una dimensión de más larga duración y ampliación geográfica. Sin embargo, es perentorio en el presente pensar las coaliciones desde la heterogeneidad que la descolonialidad reivindica, evitando invisibilizar lo que es minoritario o lo que ha pasado a ser menos hegemónico.

En el coloquio fue visible, a través de cada uno de los momentos que desarrollamos, que cada una de las presentes —así como las otras autoras que escriben en este libro— estamos construyendo y proponiendo conceptos y nuevas formas de ver y mirar la realidad. Muchas hemos llegado a reflexiones similares por distintos caminos, algunas veces sin comunicarnos, por eso la importancia de este libro/espacio de encuentro.

Como ya hemos expresado, el feminismo descolonial no es un campo uniforme. Pensarlo de manera homogénea le haría perder gran parte de su riqueza. El camino hacia este libro nos muestra una perspectiva en pleno crecimiento donde existen diferencias pronunciadas en torno a la apuesta que el giro descolonial trae al feminismo. Estas diferencias tienen que ver tanto con los contextos de los países de origen y/o desde los cuales se trabaja, como con las posiciones de los sujetos que escriben y los sujetos con los cuales se trabaja, así como con los enfoques epistemológicos, las cosmovisiones de origen y los proyectos de sociedad a que aspiramos. Hay diferencias importantes, por ejemplo, en la manera cómo nos relacionamos con el pensamiento de la modernidad, con sus marcos teórico-conceptuales y con sus metodologías de análisis y producción de conocimiento.

Si bien está presente la necesidad de pensarnos más allá de la matriz euronorcéntrica cuestionando principios centrales de la modernidad, se mantienen preguntas abiertas como la relación de nuestras apuestas de futuro con la modernidad occidental; las maneras adecuadas de identificar y recoger apuestas epistémicas que han resistido, enfrentado y producido fracturas en la razón imperial; la posibilidad, si es que la hay, de volver a mirar el pasado para reinterpretarlo a la luz de este nuevo giro que enfrenta la mirada eurocéntrica y burguesa del feminismo clásico. En resumen: ¿De qué manera es posible repensar el proyecto feminista desde una mirada geopolíticamente situada?

En ese camino, un feminismo que apuesta a la descolonialidad debe evitar cualquier tipo de esencialismo e idealización de los sujetos sociales. Si el feminismo plasmado en este libro quiere contribuir a la construcción de otras prácticas políticas y de otro mundo, debe hacer un esfuerzo por tener miradas y lecturas de la realidad que den cuenta de su complejidad (Gómez 2011).

En ese sentido debe privilegiarse un pensamiento relacional que no puede quedar encasillado en lo mágico o místico, o ser idealizado. El reto siempre presente es el de evitar quedarnos atrapadas en una teorización y una producción de conocimiento aislada de la práctica, vacía de compromiso político con la transformación del mundo de la vida.

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

Bibliografía

Álvarez, Elizabeth
2005 Auto-galería feminista. Entrecruces en el tiempo. *Novelles Questions Feministes*. 24 (2): 79-99.

Alvarez, Sonia *et al.*
2003 Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*. 11 (2): 541-575. Florianópolis.

Amorós, Celia
s.f. El feminismo: senda no transitada de la Ilustración. http://www.e-mujeres.net/ateneo/celia-amoros/textos/-feminismo-senda-transitada-ilustracion (Acceso: 12/09/2012).

Bedregal, Ximena *et al.*
1993 *Feminismos cómplices. Gestos para una cultura tendenciosamente diferente*. México, D.F.: La correa feminista.
s.f. El feminismo autónomo radical, una propuesta civilizatoria. Disponible en: http://www.mamametal.com/articulos/en%20pdf/Hitoria_autonomas_mex.pdf (Acceso: 26/06/2013).

Castro-Gómez, Santiago *et al.*
2007 "Prólogo. Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá*

del capitalismo global, pp. 9-23. Colombia: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.

Curiel, Ochy

2004 'La autonomía en la política lesbico-feminista'. Ponencia presentada en el Foro Historia del lesbianismo Feminista en América Latina. México.

2009 Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo del 2009. Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

2010 "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En: Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Vol. 1, pp. 69-76. Buenos Aires: En la Frontera.

Dussel, Enrique

2001 "Eurocentrismo y modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberaciónen el debate intelectual contemporáneo,* pp. 59-70. Argentina: Duke University-Ediciones del signo.

hooks, bell

2004 "Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista". En: bell hooks *et al. Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera,* pp 33-50. Madrid: Eskalera La Karakola/Traficantes de Sueños.

Escobar, Arturo

2012 Coloquio Tejiendo de *otro modo*: feminismo, epistemología y apuesta descolonial en *Abya Yala*, Abril 22-24. Universidad de Carolina del Norte –UNC–, Chapel Hill.

Espinosa Miñoso, Yuderkys

2003 "Sobre el feminismo hoy. A la búsqueda de un otro sentido del ser y el hacer feminista en este tiempo". En: Ginetta Candelario (comp.), *Los estudios de género en la república dominicana al inicio del 3er milenio: Una convocatoria multidisciplinaria*, pp. 99-119. Santo Domingo, Rep. Dominicana: FLACSO - Dominicana y Centro de Estudios de Género del Instituto Tecnológico de Santo Domingo –INTEC–.

2010 Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Feminismos latinoamericanos*, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. 14 (33). Verificado: 15/04/2014. Disponible en: http://www.scielo.org.ve/pdf/rvem/v14n33/art03.pdf

2012a "Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano en el contexto actual". En: Mar Daza, Raphael Hoetmer y Virginia Vargas (eds.), *Crisis y movimientos sociales en nuestra América. Cuerpos, territorios e imaginarios en disputa*. Lima: Programa

Democracia y Transformación Global -PDTG-. Verificado: 15/04/2014. Disponible en: http://www.academia.edu/1097630/Los_desafios_de_las_practicas_teorico-politicas_del_feminismo_latinoamericano_en_el_contexto_actual

2012b "La política sexual radical autónoma, sus debates internos y su crítica a la ideología de la diversidad sexual". En: *Pensando los feminismos en Bolivia,* pp. 113-128. Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación.

2012c '¿Por qué es necesario un feminismo descolonial? Diferenciación, dominación co-constitutiva y fin de la política de identidad'. Conferencia en el marco de la asignatura Racismo y Patriarcado. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Gargallo, Francesca

2004 *Ideas feministas latinoamericanas*. México D.F.: Universidad de la Ciudad de México.

Gómez, Diana

2011 Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. *Revista en Otras Palabras. Mujeres, historias y memorias. Grupo Mujer y Sociedad*. (19): 43-61. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hartman, Heidi

1980 Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. *Papers de la Fundación*. (88). Verificado: 14/04/2014. Disponible en: http://www.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf

Lorde, Audre

2003 *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

Lugones, María

2008 Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9): 73-101. Verificado: 14/04/2014. Disponible en: http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf

2012 "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En: *Pensando los feminismos en Bolivia*, pp. 129-140. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipaciones.

Mendoza, Breny

2008 "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina". En: María Antonia García de León (comp.), *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición).* Barcelona: Anthropos.

2007 Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*. (6): 85-93. San José, Costa Rica: FLACSO Universidad Nacional de Costa Rica.

Mohanty, Chandra T.

2008a [1986] "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial". En: Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz

(coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 112-161. Madrid: Cátedra.

Palomo, Nellys
1999 "Surgimiento de una identidad colectiva insurgente". En: Sara Lovera *et al.* (coords.), *Las Alzadas*. México: Comunicación e Información de la Mujer-Convergencia Socialista, (*s.p.*). Verificado: 14/04/2014. Disponible en: http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/09% 20-%20Nellys%20 Palomo%20Sanchez%20-%20Las%20mujeres%20indigenas,%20 surgimiento%20de%20una%20identidad%20colectiva%20insurgente.pdf

Quijano, Aníbal
2001 "Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp. 117-132. Buenos Aires, Argentina: Duke University-Ediciones del signo.

Rivera Cusicanqui, Silvia
2010 *Chi'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Rivera, Tarcila
2008 "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos". En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, pp. 329- 349. Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.

Smith, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty
2003 [1988] ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*. 39: 297-364.

Villoro, Luis
1992 *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.

Presentación

La presente compilación recoge y organiza textos de diversa índole y relevancia que en los últimos veinte años han ido contribuyendo a la configuración de un área de conversación, alimentación y encuentro entre la teoría y la práctica feminista, el pensamiento de mujeres indígenas y afrodescendientes, los procesos de descolonización que avanzan en el continente y el marco teórico crítico del proyecto de investigación modernidad/colonialidad. El objetivo de las compiladoras-editoras fue —desde un principio— poner en manos del público, especializado o no, un libro que organizara a manera de 'carpeta de lectura' lo que a nuestro entender constituyen textos impresindibles para trazar una historia de las ideas, conceptos, análisis y debates que fueron estructurando el ámbito específico donde se produce la aparición de propuestas feministas descoloniales en *Abya Yala*. La intención de esta compilación es documentar y proponer un marco de lectura que permita una comprensión del campo en cuestión para quien está *interesadx* en incursionar en su estudio, y acogiéndonos al estilo de publicación de los populares 'Readers' de la academia anglosajona hemos realizado una labor de búsqueda y selección de obras ya publicadas (por diferentes medios y con cierto nivel de circulación e importancia histórica por su originalidad o impacto en el contexto de las luchas de las mujeres y feministas). Teniendo en cuenta las características de este tipo de publicaciones, mantuvimos las sintaxis y estilos particulares de los textos originales, su intencionalidad y su origen, ya que dichos documentos se encuentran marcados por su tiempo; es decir, hemos tratado los textos en su carácter de documentos históricos.

Con el fin de asegurar una lectura que refleje las ideas centrales de cada artículo seleccionado y sus contribuciones al área de interés, estos han sido sometidos a recortes para que cumplieran con la extensión requerida para el libro. Los recortes realizados en aquellas obras que sobrepasaban la extensión máxima pueden ser rastreados, ya que se ha insertado en cada documento corchetes con puntos suspensivos en el lugar del texto que ha sido sustraido. Así mismo, se ha procedido a insertar entre corchetes cualquier palabra nueva agregada al texto original y a pie de página cualquier aclaración extra por parte de la autora o de las editoras. El título incluye a pie de página la información de la publicación original para quién esté interesado en la lectura completa. Finalmente es importante señalar que el trabajo de recorte y adaptación a las características de la publicación ha

sido realizado por las propias autoras o por las editoras bajo la autorización de las primeras, en los casos de autoras vivas.

Dado que el interés de esta publicación es contribuir a la construcción de una genealogía del pensamiento feminista descolonial, hemos ordenado los textos seleccionados por sus fechas de publicación y/o aparición dentro de los cinco grandes capítulos que organizan el libro.

El primer capítulo, titulado: 'Debates sobre la colonialidad del género y (hetero)patriarcado', recoge textos que han puesto en el centro del debate las categorías de patriarcado y sistema sexo-género formulando preguntas respecto de su aparición y configuración en el contexto histórico de *Abya Yala*. El debate implica la búsqueda y construcción de nuevas fuentes e hipótesis que impugnan o reformulan la pertinencia de estos conceptos para explicar la opresión de las mujeres en estas tierras.

En *La Colonialidad del Género* —un texto clásico que inaugura la propuesta de un feminismo descolonial— María Lugones, discute con las visiones que autores descoloniales como Quijano tienen en relación a la categoría de género. Para Lugones, la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia. Basándose en las hipótesis de Oyéronké Oyewùmi y Paula Allen Gunn, Lugones señala que tanto la idea de raza como la de género se producen de manera simultánea en el proceso de conquista y colonización. Uno de los aportes centrales tiene que ver con la idea del *sistema moderno/colonial de género,* desde el que es posible entender que la raza, el género y la sexualidad son categorías co-constitutivas de la episteme moderna colonial y que no pueden pensarse por fuera de esta ni de manera separada, para lo cual resulta central la categoría de 'interseccionalidad'. Desde este concepto, Lugones aborda la experiencia de opresión de las mujeres de color, y plantea que el feminismo 'blanco' ha extendido una noción concreta de ser mujer que tiene que ver con el imaginario burgués y racista impuesto desde el encuentro del Viejo y el Nuevo Mundo. Una de sus conclusiones principales es que los colonizadores blancos construyeron una fuerza interior poderosa en las sociedades del llamado Nuevo Mundo, al punto que lograron cooptar a los hombres colonizados en los roles patriarcales. En esta perspectiva se reconocen la raza y el género como dos poderosas ficciones de la modernidad/colonialidad.

Rita Segato aporta a la presente compilación con su texto: *Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres*, cuyo objetivo principal es examinar la relación que existe entre el patriarcado moderno/colonial y la colonialidad del género en el contexto de las luchas por la autonomía. Segato problematiza cómo el encuentro colonial afectó la vida de las mujeres indígenas y cómo las consecuencias de ese encuentro se cristalizan y reproducen en el Estado. Uno de los principales aportes de este texto, que tiene que ver con los

ejes centrales del capítulo, es que para Segato el género existía antes de la conquista y que lo que viene luego es una infiltración negativa y positiva de la modernidad en la comunidad, y viceversa. Si bien Segato reconoce la existencia de las relaciones de género en las sociedades 'preintrusión', y plantea la categoría de patriarcado de baja intensidad, insiste en que estas eran diferentes a las europeas, entre otras cosas porque no se sostienen en la mirada dicotómica europea, sino en una dual. Con este debate la autora quiere darle al género un *status* teorético y epistémico en la crítica descolonial, útil para entender otros aspectos de la transformación que el orden moderno/colonial supuso en las comunidades ancestrales.

La modernidad/colonialidad plantea y modifica las relaciones de la aldea, introduce "un orden ahora regido por normas diferentes" que impacta las nomenclaturas de género, la esfera pública y privada, así como la sexualidad. El artículo de Segato es enriquecido con otra serie de miradas críticas al discurso moderno y por la propuesta de generar un diálogo productivo entre los aspectos positivos de la modernidad y los de la *aldea*.

La siguiente contribución es la de Breny Mendoza con el escrito titulado, *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*. El objetivo central del texto es reflexionar sobre los nuevos conocimientos que surgen en el contexto del giro a la izquierda en Latinoamérica, los cuales se ven a sí mismos como una alternativa al largo proceso de colonización del 'conocimiento eurocentrado' y *masculinista*. La autora parte de tres preguntas concretas que indagan sobre la relación entre ese 'conocimiento otro'; el feminismo y la cuestión de género; las posibles articulaciones del feminismo y el género con la nueva epistemología del sur; y el lugar de las feministas latinoamericanas en el surgimiento y constitución de esa epistemología y sus aportes. Mendoza se esfuerza por explorar cómo la fusión de las ideas de raza y género son centrales para configurar la ciudadanía libre de Occidente, que se construye junto al capitalismo y la democracia liberal. Es en ese sentido que la autora propone el concepto de 'colonialidad de la democracia liberal', en la cual se funden heterosexismo, sistema de género colonial moderno, capitalismo y democracia liberal. Para terminar, la autora se suma al llamado de distintas feministas de generar un feminismo propio, que parta de las realidades particulares de *Abya Yala*. Para eso nos invita a "desestabilizar nuestros propios discursos" y a abordar la situación y particularidades de las mestizas.

Finalmente, el primer capítulo cierra con un extracto de la tesis para doctorado de Karina Ochoa, titulado: *El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización*, el cual hace una revisión de los postulados teológicos del siglo XVI para explicar los supuestos que construyeron el discurso sobre la 'naturaleza del indio/a', y que "atraviesa por el debate de la esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del 'otro'/a como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea".

Para la autora, el común denominador de este discurso es la negación del 'sujeto' indio/a, o la aceptación siempre y cuando deje de serlo. Por tanto, considera que los ejes centrales de la deshumanización del indio/a son: "la feminización y el uso de una violencia misógina-genocida contra las poblaciones colonizadas y conquistadas". Bajo estos argumentos problematiza los planteamientos descoloniales y postula que la feminización del otro-colonizado es el punto de partida a la vez que un elemento constitutivo de la modernidad colonial y de su *ethos* universalizante.

El segundo capítulo: 'Procesos constitutivos de la modernidad colonial y experiencias de resistencia', agrupa los trabajos que cuestionan pilares centrales de la modernidad/colonialidad, tales como la nación, el derecho, la democracia, el capitalismo, su modelo de desarrollo y la religión católica. Los textos que hacen parte de este segundo apartado desenmascaran el 'lado oscuro' del proyecto moderno y sus ligazones con la colonialidad, al tiempo que indagan sobre las alternativas actuales a las imposiciones de la modernidad/colonialidad.

El primer texto de este capítulo es el de la intelectual aymara Silvia Rivera Cusicansqui, titulado: *La noción de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial. Indígenas y mujeres en Bolivia*. En el trabajo la autora parte reconociendo el derecho como un instrumento de la modernidad ilustrada de corte patriarcal y el carácter falogocéntrico del sujeto concebido por la modernidad europea e impuesto al resto del mundo. En su análisis, Rivera Cusicansqui demuestra cómo ha sido posible instalar en Bolivia este modelo ilustrado y victoriano desde la Primera República hasta las reformas liberales de fines del siglo XIX, donde aflora el concepto de Derechos Humanos, y se acentúa y reactualiza a través de leyes y normativas el imaginario de mujeres subsumidas a los varones y de los pueblos 'indígenas' a los colonizadores. Así, para la autora, 'occidentalización' y 'patriarcalización' aparecen como dos procesos paralelos mediante una lenta implantación y adecuación del modelo colonizador y hegemónico que toma lugar incluso en las comunidades más apartadas del territorio nacional, a lo que han contribuido, entre otros actores, las ONG. Finalmente, Rivera dedica una reflexión al contenido de las agendas indígenas y a cómo fue el proceso mediante el cual el reclamo de la tierra termina constituyéndose en el centro de su lucha, mientras se desdibujan o quedan relegados otros elementos centrales de la resistencia cotidiana llevados a cabo fundamentalmente por las mujeres indígenas.

El texto de Rivera es acompañado por el escrito titulado: *Los fundamentos no democráticos de la democracia,* de Breny Mendoza, en el cual la autora desarrolla el concepto de la 'colonialidad de la democracia'. Con esta noción la autora demuestra como la forma de organización política y la construcción de los Estados-nación modernos remiten a un pasado colonial desde donde fue posible que Europa se constituyera como modelo a seguir. Mendoza señala que, para la experiencia de América, la conquista y la colonización es un momento clave

de acumulación primaria. Recordando los debates de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, a mediados del siglo XVI, plantea que allí está el punto de partida para el desarrollo de la idea de derechos humanos, de nación y democracia, y que estos surgen de un dilema moral de definición en el que las únicas gentes verdaderamente humanas son las europeas. De este debate se desprende una preocupación de la autora por pensar quiénes cuentan como 'humanos' en el presente, trayendo a discusión la lucha de las feministas por los derechos humanos y su deseo "de encontrar justicia para las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez" y otros lugares de América Latina. Mendoza deja ver de forma contundente cómo los cuerpos mutilados de las mujeres de Juárez muestran "inmoralidad fundamental de la democratización neoliberal", por lo cual propone hurgar más allá de la razón occidental y sus peripecias.

Por su parte, Sylvia Marcos aporta a este segundo capítulo con el texto *Las Mujeres y la "Espiritualidad Indígena" en Mesoamérica: Descolonizando las creencias religiosas,* el cual parte de los documentos, declaraciones y propuestas de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (2002). El artículo tiene como objetivo reflexionar sobre cómo las mujeres indígenas trabajan de manera simultánea por la justicia social y por crear una "espiritualidad indígena". En el texto, Marcos explora las diferencias de esta espiritualidad con las creencias católicas, con el feminismo y con las ecofeministas latinoamericanas. La autora considera un esfuerzo descolonial que las mujeres indígenas, al tiempo que dan la lucha por la justicia social, están recapturando de manera activa las espiritualidades ancestrales, proceso que les permite despojarse del manto religioso colonial, de la opresión de género y del elitismo.

Marcos reconoce a los movimientos indígenas como una de las mayores fuerzas de transformación en el continente, proceso en el cual la espiritualidad es fundamental. En su exploración, la autora nos muestra cómo esa espiritualidad es caracterizada por dualidades opuestas que fluyen, que van más allá de las categorías que se excluyen mutuamente y que son jerárquicas, como ocurre en la racionalidad moderna. La dualidad es una fuerza de orden esencial del universo que se refleja en el ordenamiento del tiempo y en las relaciones entre las personas, de esa manera el género es construido dentro del concepto de dualidad que no es jerárquica, sino complementaria. La 'dualidad fluida' es precisamente lo que ha permitido mantener unidos los mundos indígenas durante centurias, asegura Marcos.

Finalmente, para reflexionar sobre el capitalismo, la economía y sus implicaciones en la configuración de la modernidad/colonialidad, Natalia Quiroga nos comparte en este capítulo el artículo: *Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial.* En este texto, Quiroga reflexiona sobre los retos que plantea el contexto internacional dominado por agencias como la CEPAL y en el cual la agenda feminista ha logrado que en la definición de las políticas y normativas regionales

se cuantifiquen los aportes provenientes del trabajo doméstico y de cuidado que recaen generalmente sobre las mujeres. Partiendo del contexto aparentemente favorable de impacto de las luchas de las mujeres en estas instancias, se pregunta por las tensiones que podrían surgir cuando se analiza la cuestión desde un punto de vista situado y descolonial. Luego de reconocer las contribuciones de la crítica feminista a la concepción de la economía mediante el desarrollo del concepto de economía del cuidado, la autora señala el problema de una conceptualización feminista regional asentada en teorías provenientes de otras realidades. Para la autora, asumir un punto de vista descolonial sobre la economía permitiría "situar el tema del cuidado desde el lugar que han ocupado las mujeres indígenas, negras, mestizas y todas aquellas que han sido subalternizadas por ser consideradas no blancas", lo cual permite que emerjan otros puntos de vista y concepciones económicas no capitalistas y occidentales.

El tercer capítulo: 'Pensando la matriz de opresión desde la apuesta descolonial', indaga desde posicionalidades concretas, los entrecruzamientos de estas dominaciones en las vidas de las mujeres del *Abya Yala*, articulando una crítica al feminismo hegemónico de la región que no ha visto desde y la diferencia colonial.

Este tercer momento inicia con el artículo: *Nossos Feminismos Revisitados* de Luiza Bairros, el cual parte de una escena concreta de la vida cotidiana la imagen de un programa de televisión de cocina donde una mujer blanca da instrucciones para una receta ante una mujer negra sentada en la mesa que escucha pasivamente lo que la chef blanca tiene para instruirle. Bairros toma este ejemplo para mostrar cómo a las mujeres negras les es negado todo saber, incluso en áreas donde han sido confinadas y que se les han adjudicado como propias. Tomando esto como punto de partida realiza una reflexión respecto de una teoría feminista problemática que no ha podido dar cuenta de la diferencia de opresión entre las mujeres. "En una sociedad racista, sexista, marcada por profundas desigualdades sociales, ¿qué podría existir de común entre mujeres de diferentes grupos raciales y sociales?", se pregunta. Desde el concepto de 'experiencia' como categoría clave para definir la opresión, piensa cómo este al tiempo que descalabra la pretensión de objetividad en la construcción del conocimiento, también peca de un problema de generalización, que unido al mayor acceso al campo de las ideas y su difusión contribuye a que las experiencias de un grupo de mujeres sean las tomadas como parámetros para el resto.

A las reflexiones de Bairros las acompañan las de Marisol de la Cadena con su texto: *La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas,* en el cual analiza —a partir de un breve recorrido por la historia del Perú— algunos conceptos usados para referir a las mujeres del Cuzco en su calidad de 'indias', 'indígenas' o 'mestizas', así como los entrecruzamientos con otras nociones, como las de raza y cultura. De la Cadena profundiza en el abanico de significados que el entorno, el momento espacial y temporal, y la situación

social, les han ido asignando a las mujeres indígenas, dando cuenta del carácter contradictorio de esos significados. Esto ocurre precisamente con las distintas significaciones que se le dan a la idea de 'mestizaje', primero referida "como una peligrosa decadencia social" y luego como "base de la identidad". En el texto, la autora trabaja tres conceptos: el de 'mestiza', adoptado como estrategia por las mujeres indígenas; el de 'decencia', señal de inteligencia y marcador irrefutable de más alta valía en la escala social; y el de 'respeto', "base de una taxonomía social alternativa en la que las mestizas son mujeres indígenas exitosas".

Una tercera voz que se expresa en este capítulo es la de Emma Chirix con su texto: *Subjetividad y racismo: la mirada de los otros y sus efectos*, en el cual analiza la opresión y la discriminación que han sufrido las mujeres indígenas guatemaltecas a la luz de la creación y reproducción de ciertos estereotipos y prejuicios. Desde allí, la autora reflexiona acerca de los *sentires* que el lugar de víctima produce en ellas. Así, su análisis aborda la subjetividad a través de los sentimientos: alegría, tristeza, miedo, enojo, todos ellos reprimidos inevitablemente cuando se vive como parte del grupo dominado bajo políticas de segregación, legitimadas y naturalizadas por la sociedad. Destaca que el camino a seguir para liberarse de la discriminación es tocar el dolor, aceptar el daño que causa la humillación y que solo desde allí será posible reparar la dignidad y la identidad de la que se nos ha despojado.

Para Chirix es indispensable reconocer que el racismo en Guatemala "representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar". Y considera necesario hacer conciencia del pasado, de la internalización de la opresión, de la pasividad y contrarrestarla como indígenas mayas, como pobres y como mujeres.

El artículo de María Teresa Garzón, titulado: *Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio*, explora la construcción de imágenes sobre el cuerpo, en la Bogotá de principios del siglo XX, desde la perspectiva de la colonialidad del ser. Para ello, la autora usa como caso de estudio dos experiencias que se enmarcan en el deseo de la élite criolla por defender el "capital simbólico de la blancura" y derrotar la maldición del "mestizaje colombiano". La primera experiencia es el *boom* del boxeo en Bogotá, el cual es usado como una estrategia para exponer la posibilidad de 'regenerar' la raza, forjando así un proyecto corporal funcional para los intereses de la modernización, el capitalismo y el orden racista de la ciudad.

La segunda experiencia la constituye el caso de Raquel Sarmiento, una mujer del común cuya existencia abyecta toma protagonismo, en el marco de la historia de un homicidio terrible, cuando se declara como culpable, dando cuerpo de mujer a ese fantasma que acosa la ciudad: la degeneración de la raza. Si los boxeadores, casi todos extranjeros viviendo en Colombia, son la aspiración, Raquel Sarmiento, su locura, su presumible culpabilidad representa la contradicción de esa aspiración, su apéndice, su imposibilidad; y de esta forma da pistas para inventar una forma

de *re(ex)istencia* que se basa en el ejercicio de ventriloquismo que la misma hace cuando se declara culpable y que, al final de cuentas, la deja en silencio, pero no sin presencia, en la historia de estos cuerpos.

Como la misma autora lo expresa, sus palabras y reflexiones representan un primer momento de toma de conciencia sobre lo que significa pensar la colonialidad en su propio trabajo investigativo y analítico, pero más fundamentalmente en su activismo como feminista blanca y en sus apuestas vitales como mujer cuyos pies se encuentran sembrados en el *Abya Yala*.

Aura Cumes, por su parte, aporta a las reflexiones de este capítulo con el documento titulado: *Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas,* desde el cual realiza un agudo debate en torno al discurso multicultural, pensando desde el lugar de la constitución simbólica de la identidad política de las mujeres mayenses. Dicha reflexión parte de preguntas como: "¿qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género?" y "¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales?". Para dar respuesta a estos interrogantes, la autora revisa el debate cruzado entre el feminismo y el multiculturalismo 'hegemónico', planteando una crítica frontal a las ideas que 'absolutizan' a las mujeres.

Cumes expone, además, la aceptación que existe en los movimientos cuando las mujeres indígenas luchan desde su pertenencia ética y el rechazo cuando visibilizan la dominación que guardan por su condición, momento en el cual son tachadas como 'separacionistas'. La autora hilvana su análisis desde los procesos de lucha de las mujeres indígenas mayenses y los debates que en este contexto se entrecruzan, no sin señalar la existencia del feminismo de la diferencia como la corriente hegemónica en Guatemala y la necesidad de abrir la mirada a *otros feminismos*.

Un texto anónimo, *La pollera como frontera: Migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista*, reaviva la discusión y los diálogos de este capítulo, analizando la importancia y el significado de la vestimenta tradicional para las mujeres indígenas que salen de sus comunidades de origen para ir la ciudad a estudiar. La autora concentra su reflexión en las formas como las mujeres indígenas, que se desplazan para acceder a la educación, son receptoras de discriminación en dos sentidos: por no dejar la pollera para interactuar en un entorno diferente, y/o por no retomarla cuando vuelven a su comunidad. Para hacer el análisis recurre a la recuperación de la historia de dos mujeres indígenas bolivianas que vivieron el desplazamiento rural-urbano para dar cuenta de cuánto influye dicha situación en su historia por los juicios que pesan sobre ellas. Estas mujeres con el tiempo han resignificado su modo de vestir y lo han cargado de un sentido de autodeterminación a partir de reflexiones que están por encima de las normas sociales hegemónicas tanto del campo como de la ciudad. Sin duda el

texto presenta importantes aportes de lo que significa para las mujeres indígenas nacer en comunidades rurales y salir de ellas para estudiar y ser profesionales, así como de los patrones raciales y de dominación que allí se mueven.

Por último, Dorotea A. Gómez nos habla desde: *Mi cuerpo es un territorio político,* texto que rompe el tono académico para hablarnos más desde lo experiencial y desde allí sobre lo que significa encarnar un cuerpo feminizado y racializado en una sociedad profundamente racista y dividida como la guatemalteca. La autora relata, desde sus primeros recuerdos hasta el momento en el que escribe, cómo una lesbiana feminista indígena maya es expulsada a la ciudad, las experiencias dolorosas de encuentro, resistencia y cuestionamiento al sexismo y el racismo estructural. Dorotea Gómez muestra el camino de búsqueda de una voz propia y los obstáculos e intentos de anularla, como ser pensante y agente de cambio, que fue encontrando de manera sistemática en distintas esferas de lo social y lo cultural. Su escrito es el de una voz que muestra la historia de su devenir en sujeto consciente de la multiplicidad de opresiones que le atraviesan y a las que debe enfrentarse. Su relato es el de un cuerpo marcado por una historia de subordinación múltiple, compleja, no fragmentada. Desde una apuesta crítica, Gómez reflexiona los límites de una interpretación feminista de la opresión de las mujeres anclada prioritariamente y de manera universal en el género.

El cuarto capítulo: 'Debates urgentes sobre feminismo, movimiento de mujeres y descolonización', busca dar cuenta de las discusiones centrales que anidan en los movimientos feministas de *Abya Yala* de la actualidad, muchos de los cuales tienen que ver con la relación entre feminismo y modernidad, el legado moderno/colonial del feminismo hegemónico latinoamericano, los sujetos del feminismo y sus particularidades y las contribuciones de 'otros' feminismos para pensar una práctica política feminista descolonial y contra-hegemónica.

El primer texto de este capítulo es el escrito por Rosalva Aída Hernández: *Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género*, en el cual la autora nos presenta una reflexión puntual sobre el proceso de surgimiento y configuración del feminismo indígena en México. Expone, de forma general, la doble lucha que las mujeres indígenas han tenido que dar, por un lado, frente al Estado para que "se reconozca el carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura que incluya […] la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano"; y, por otro, frente a sus propias comunidades, pues muchas de las 'tradiciones' de sus pueblos atentan contra los derechos y la integridad de las mujeres. Hernández ubica al movimiento zapatista como un importante referente para las luchas por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir su cultura, en el marco de los propios pluralismos internos de la comunidad. Así mismo, Hernández da cuenta de los cruces y desencuentros entre el movimiento de mujeres indígena y el feminismo hegemónico, mostrando el

camino desde la negación de la existencia de un feminismo indígena, hasta el momento de aceptarlo como parte del movimiento de mujeres, con sus diferentes demandas y contextos. Finalmente considera que en el proceso se descubren momentos propicios para crear alianzas.

El texto, *Feminismo paritario indígena*, de la ya fallecida Rosalía Paiva, nos plantea críticas al concepto de género sin desechar su importancia para analizar las relaciones entre hombres y mujeres indígenas. Paiva se centra en identificar algunas diferencias que existen entre la cosmovisión indígena y la occidental. Nos explica las maneras distintas en que el género ha tomado lugar en las sociedades andinas y resalta la noción de paridad cósmica indígena, la cual se contrapone a la idea occidental de unidad que enajena a la hembra pues la considera una "copia imperfecta del varón". Bajo la noción de 'feminismo paritario indígena', la autora denuncia que las transformaciones que han significado exclusión para las indígenas han sido naturalizadas y que de esos cambios los indígenas han sacado provecho pues los sitúa en condiciones de privilegio. Finalmente, reconociendo que el discurso feminista permite un espacio de libertad y dignidad como mujer e identificado dos estrategias —la lucha de las indígenas al interior de sus comunidades por transformar los elementos de la 'tradición' impuestos por el colonialismo patriarcal occidental y la del trabajo con los indígenas para transformar las condiciones que les oprimen— la autora realiza una crítica al feminismo que homogeniza a las mujeres, y considera fundamental contar con espacios propios como indígenas.

Por su parte, Yuderkys Espinosa aporta a la presente compilación con el artículo titulado: *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos,* en el cual analiza la manera en que el feminismo latinoamericano ha intentado dar cuenta o ha ignorado las diferencias de clase y raza entre las mujeres de la región, e intenta explicar las causas y las consecuencias de este tratamiento. Escéptica a la propuesta de Mohanty de una solidaridad feminista transnacional, Espinosa devela los mecanismos por medio de los cuales la voz de las mujeres empobrecidas y racializadas del norte y del sur, es obturada en la subrepresentación que llevan a cabo las feministas de origen blanco-mestizo y burgués. El texto avanza en una denuncia de la colaboración entre los feminismos hegemónicos del Norte y del Sur, en complicidad con los proyectos de recolonización del subcontinente por parte de los países centro, en la producción de la *sujeta* subalterna de América Latina y en beneficio de sus propios intereses. Por eso señala que más que la colonización discursiva que llevan a cabo los feminismos del norte, habría que pensar la colonialidad misma del feminismo latinoamericano.

El texto de la afro-dominicana Ochy Curiel*: Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la Casa de las Diferencias,* se elabora en el contexto de la realización del Encuentro Autónomo Feminista realizado en México D.F.

en el 2010, que a decir de la propia autora sintetiza "las posiciones más críticas del feminismo latinoamericano y caribeño que no se adscribe a un feminismo de género, de Estado, visto este en su forma más institucional y oenegera". La autora ubica la descolonización como un concepto amplio que refiere a los procesos de independencia de diversos pueblos y territorios, pero a lo largo del texto concentra su análisis en la forma en que el feminismo piensa la descolonización, resaltando que "para algunas feministas se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva".

Después de enunciar las primeras experiencias descolonizadoras en el feminismo —que se pueden encontrar en los aportes y experiencias de las feministas racializadas, lesbianas y mujeres del 'Tercer Mundo'—, se pregunta si podemos hablar de una nueva tendencia dentro del feminismo latinoamericano y del Caribe. Para dar respuesta a esta pregunta la autora realiza una breve genealogía de los aportes de los feminismos radicales para identificar lo nuevo y lo no tan nuevo en la apuesta feminista descolonial. Finalmente, la autora concluye en las últimas páginas de su artículo con algunas reflexiones que apuntan a revisar la política y los desafíos del feminismo como propuesta emancipadora.

Desde la realidad de las mujeres del Pacífico Colombiano, Betty Ruth Lozano contribuye con el artículo: *El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del pacífico colombiano*. En este texto la autora realiza una crítica al feminismo que surge en Europa y Norteamérica, el cual es conceptualizado como 'elaboraciones discursivas coloniales' que definieron tanto lo que era ser mujer como feminista desde categorías como género y patriarcado, y desde las cuales se entendió de una manera particular la subordinación de la mujer y las posibilidades de emancipación. Lozano considera que estos son discursos coloniales en la medida en que construyeron a las mujeres del sur global como un 'otro'. En una reflexión que parte de la experiencia, la autora explora los diversos procesos de resignificación de las categorías de género y patriarcado propuestos por el feminismo desde las mujeres negras, quienes construyen propuestas subvertoras "del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres", sin necesidad de emplear las categorías centrales del feminismo.

El texto da cuenta de las nuevas propuestas de feminismo que desarrollan las mujeres negras pertenecientes a comunidades étnicas, y que tiene como una de sus particularidades la articulación con las acciones colectivas de sus comunidades. Este proceso se nutre, como lo evidencia la autora, de una historia de lucha y resistencia que se remonta a la época de la esclavización.

Por otra parte, se incluye la contribución de Diana Marcela Gómez, quien discute en su texto *Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras*, la relación entre feminismo y modernidad partiendo de la especificidad del contexto colombiano. La autora aborda este debate haciendo una exploración sobre la conceptualización de la modernidad que propone la descolonialidad y explorando la relevancia y las características del diálogo entre lo que se conoce como pensamiento descolonial y los feminismos. Esto la lleva a elaborar una descripción del feminismo descolonial, dibujando un mapa de actoras, temáticas y propuestas. Gómez plantea cuatro retos que supone la postura moderna para la lucha feminista en Colombia: a) las ideas de universalidad e igualdad, b) el Estado-nación y la democracia, c) la práctica política del feminismo, incluido el poder, y d) la construcción de identidades y subjetividades.

Estos retos implican la manera cómo se tratan las diferencias, la forma de gobierno u organización social, la práctica política y de poder, así como el tipo de sujetos que se quieren construir. La autora se detiene a abordar el reto relacionado con las ideas de universalidad e igualdad, frente a lo que plantea que sigue siendo un reto encontrar la manera de articular las distintas posiciones de sujeto de las mujeres, lo cual implica cuestionar la idea moderna del sujeto autónomo y las prácticas que le sustentan. Para Gómez los retos que la relación entre modernidad y feminismo generan hacen parte de un proceso que confronta a cada una de las partes con la otra, y un debate en torno a esto puede nutrir al feminismo y proveer claves para una práctica subversiva si se entiende cómo esa relación entre transformar el mundo desde lo feminista y la domesticación de su accionar por lo hegemónico, opera.

Este cuarto momento de la compilación cierra con los aportes de Francesca Gargallo, con el artículo: *Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafíos epistémicos*. En este texto la autora cuestiona la centralidad de la epistemología occidental, acercándose a la voz y producción de diversas mujeres indígenas y afrodecendientes del *Abya Yala*, entre las que destacan: Maya Cu, Ochy Curiel, Gladys Tzul, Silvia Rivera, Julieta Paredes, así como integrantes de los feminismos comunitarios de Guatemala y Bolivia, y las feministas del COPINH –Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras–. En su artículo se releva que muchas de estas pensadoras y activistas analizan —desde su condición de mujeres— la historicidad del racismo, la explotación y la marginación. La autora revisa con minuciosidad la producción intelectual de mujeres indígenas de la región, en torno a la construcción de la 'superioridad' masculina.

Gargallo formula de manera sucinta una clara crítica al feminismo que "carga con las mismas anteojeras que las demás teorías políticas", las cuales no reconocen ni dialogan con las epistemes de los pueblos originarios, así como a la idea de la liberación como acceso a la economía capitalista.

El quinto capítulo: 'Apuestas de otros mundos posibles: Pronunciamientos, declaraciones y manifiestos', agrupa posiciones políticas y aportes a la producción de conocimiento de diversos movimientos de *Abya Yala*. Allí encontraremos desde el conocido texto de Domitila Barrios: *Si me permiten hablar*, hasta la *Ley revolucionaria de mujeres zapatistas* y el *Discurso de la Capitana Irma* del 8 de Marzo de 1994, pasando por *La declaración de las mujeres mapuches* y *La declaración de Mama Quta Titikaka*, construida en el marco de la Movilización Global en defensa de la Madre Tierra y los Pueblos, que tuvo lugar del 12 al 16 de octubre de 2009, entre otros. Reflexiones en torno a la situación que viven las mujeres en Haití, Honduras, Guatemala, Tucumán y Huhuetenango, nos muestran la riqueza del contexto sociopolítico de *Abya Yala* y los aportes de las feministas descoloniales para pensar otros mundos posibles.

1

Debates sobre colonialidad del género y (hetero)patriarcado

Colonialidad y género[1]

María Lugones

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color:[2] mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que […] han [criticado] al feminismo hegemónico por ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/género. Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a esta investigación teórica […]. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. La indiferencia no está provocada solamente por la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, separación que no nos deja ver la violencia claramente. [...] Las feministas de color han dejado en claro lo que se revela, en términos de dominación y explotación violentas, una vez que la perspectiva epistemológica se enfoca en la intersección de estas categorías [...].[3]

Este proyecto […] acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, […] el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo, y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia *Lat Crit* y *Critical Race Theory*.

---

1 La versión completa de este artículo fue publicada en español en la *Revista Tabula Rasa* (2008).

2 A lo largo de este trabajo utilizo el término 'mujeres de color', originado en los Estados Unidos por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples [...].

3 Existe una literatura extensa e influyente sobre la cuestión de lo interseccional, incluyendo a Spelman (1988); Barkley Brown (1991); Crenshaw (1995); Espíritu (1997); Collins (2000) y Lugones (2003).

Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de *interseccionalidad* y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas en las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer.[4] El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano [...]. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder (2000a; 2000b; 2001-2002), que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad.[5] Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, "el sistema moderno-colonial de género". Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente. […] Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento —tanto de los hombres como de las mujeres de color— en todos los ámbitos de la existencia. […] Mi intención es también brindar una forma de entender, leer, y percibir nuestra lealtad hacia este sistema de género. [...]

La colonialidad del poder

Aníbal Quijano concibe la intersección de raza y género en términos estructurales amplios. […] Tanto 'raza'[6] como género adquieren significado en este patrón. Quijano entiende que el poder está estructurado en relaciones de dominación, explotación, y conflicto entre actores sociales 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" (2001-2002: 1). El poder capitalista, eurocentrado y global está organizado, distintivamente, alrededor de dos ejes: la colonialidad del poder y la modernidad (2000b: 342). Los ejes ordenan las disputas por el control de cada una de las áreas de la existencia de tal manera que el significado y las formas de la dominación en cada área están totalmente imbuidos por la colonialidad del poder y la modernidad. Por lo tanto, para Quijano, las luchas por el control del "acceso sexual, sus recursos y productos" definen el ámbito del sexo/género y, están organizadas por los ejes de la colonialidad y de la modernidad. Este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone 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 […] marco de análisis […] [que oculta] las maneras en que las

4 A los trabajos ya mencionados, quiero agregar los de Amos y Parmar (1984); Lorde (1984); Allen (1986); Anzaldúa (1987); McClintock (1995); Oyewùmi (1997) y el de Alexander y Mohanty (1997).

5 Aníbal Quijano ha escrito sobre esta temática prolíficamente. La interpretación que ofrezco proviene de sus trabajos de (1991); (2000a); (2000b) y (2001-2002).

6 Quijano entiende la 'raza' como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas. Cuando escribe términos como 'europeo', 'indio' entre comillas es porque representan una clasificación racial.

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.

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. [...] Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central para una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. Tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, como el patriarcado son característicos de lo que llamo el lado claro/visible de la organización colonial/moderna del género. El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos […] hegemónicamente en el significado mismo del género. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder trato de complejizar el enfoque de Quijano que considero central a lo que llamo el sistema de género moderno/colonial.

La colonialidad del poder introduce la clasificación social universal y básica de la población del planeta en términos de la idea de 'raza' (Quijano 2001-2002: 1). La invención de la 'raza' es un giro profundo […]. Reconcibe la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. [...] Su análisis provee un espacio conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en términos de razas en el capitalismo global. También genera un espacio conceptual para comprender las disputas históricas sobre el control del trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, y la intersubjetividad, como luchas que se desenvuelven en procesos de larga duración, en vez de entender a cada uno de los elementos como anteriores a esas relaciones de poder. [...]

Al constituir esta clasificación social, la colonialidad permea todos los aspectos de la existencia social y permite el surgimiento de nuevas identidades geoculturales y sociales (Quijano 2000b: 342). [...] Por lo tanto, 'colonialidad' no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder [...]. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la 'estructura axial' en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana. [...]

En el patrón de poder capitalista eurocentrado y global que Quijano expone, *capitalismo* hace referencia a "la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, el trabajo asalariado, y la reciprocidad, bajo la hegemonía de la relación capital-salario" (2000b: 349). […] Para comenzar a discernir el alcance de la colonialidad del poder es importante advertir que el trabajo asalariado ha sido reservado, casi exclusivamente, para los europeos blancos. La división de trabajo se halla completamente racializada así como geográficamente diferenciada. Aquí, vemos a la colonialidad del trabajo como un[a] cuidados[a] [fusión][7] del trabajo y la raza.

Quijano entiende a la modernidad, el otro eje del capitalismo eurocentrado y global, como "la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada" (2000b: 343). Para caracterizar a la modernidad, Quijano se enfoca en la producción de un modo de conocimiento, que se rotula como racional, y que emergería desde el interior de este universo subjetivo en el Siglo XVII en los centros hegemónicos más importantes de este sistema-mundo de poder (Holanda e Inglaterra). Este modo de conocimiento es eurocentrado. Quijano entiende que el Eurocentrismo es la perspectiva cognitiva no solamente de los europeos, sino […] de aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo mundial. "El eurocentrismo naturaliza la experiencia de la gente dentro de este patrón de poder" (2000b: 343).

[...] Las necesidades cognitivas del capitalismo incluyen: "la medición, la cuantificación, la externalización (o objetivación, tornar objeto) de lo cognoscible en relación al sujeto conocedor, para controlar las relaciones entre la gente y la naturaleza y entre la gente misma con respecto a la naturaleza, en particular la propiedad sobre los medios de producción" (Quijano 2000b: 343). Esta forma de conocimiento fue impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad.

De modo mitológico, se entendió que Europa, como centro capitalista mundial que colonizó al resto del mundo, pre-existía al patrón capitalista mundial de poder y, como tal, constituía el momento más avanzado en el curso continuo,

---

7 [...] Nota de la autora: [Hay una] dificultad [para nombrar lo que se quiere decir porque] casi todos los términos [que han sido propuestos] presuponen la separación [de las marcas de opresión y las categorías que las nombran] cuando lo que se está tratando de expresar es precisamente la inseparabilidad, fusión, coalescencia (un término de la química). Por ese problema, a lo largo de mi trabajo he dejado de lado 'interconexión', 'entrelazado', 'entrecruzado'. El interconectar o entrecruzar a veces oculta la inseparabilidad y los términos como inseparables. Términos como 'urdimbre' y 'entretrama' me gustan porque expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.

unidireccional, y lineal de las especies. De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno. […]

Lo dicho hasta ahora nos permite abordar la pregunta de la interseccionalidad de la raza y el género[8] dentro del esquema de Quijano. Creo que la lógica de "ejes estructurales" hace algo más pero también algo menos que la interseccionalidad. La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría 'mujer' y bajo las categorías raciales […]. A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso. El proceso es binario, dicotómico y jerárquico. Kimberlé Crenshaw y otras mujeres de color feministas hemos argumentado que las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, 'mujer' selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, 'hombre' selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, 'negro' selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. [...] Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre 'mujer' y 'negro' hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni 'mujer' ni 'negro' la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.[9] Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término 'mujer' en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica.

---

8 Al abandonar el uso de las comillas para el término 'raza', no intento marcar un desacuerdo con Quijano acerca de la cualidad ficticia de la raza. Más bien, lo que quiero hacer es comenzar a poner énfasis en la calidad ficticia del género, incluyendo la 'naturaleza' biológica del sexo y de la heterosexualidad.

9 Para un abordaje de esta lógica ver trabajos de la autora: *Pilgrimages/Peregrinajes* (2003) y "Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms" (*s.f.*) [Nota de las editoras: hay una traducción al español: "Multiculturalismo radical y feminismo de las mujeres de color"].

La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género […] existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo.

[...] Quijano entiende al sexo como atributos biológicos que llegan a ser elaborados como categorías sociales.[10] Contrasta el sexo como biológico con el fenotipo, el cual no incluye atributos biológicos de diferenciación. Por un lado, "El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona" (Quijano 2000b: 373). […] Quijano caracteriza la "colonialidad de las relaciones de *género*",[11] es decir, el ordenamiento de las relaciones de género alrededor del eje de la colonialidad del poder […]

El marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como 'recurso'. Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco no parecen ser entendidos como 'recursos' en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva.

Intersexualidad

En *Dilemas de Definición*, Julie Greenberg (2002) dice que las instituciones legales tienen el poder de asignar a cada individuo a una categoría sexual o racial particular.[12]

---

10 No he visto un resumen de estos atributos en Quijano. Por eso, no sé si es que él está pensando en combinaciones cromosómicas o en los genitales y las características sexuales secundarias como las mamas.

11 Quiero resaltar que Quijano, en su artículo Colonialidad del poder y clasificación social (2000b), no titula esta sección La colonialidad del sexo sino La colonialidad del género.

12 La relevancia de disputas legales contemporáneas sobre la asignación de género a individuos intersexuales debería estar clara debido a que el patrón de Quijano incluye al período contemporáneo.

Todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de un análisis de factores biológicos. A pesar que estudios médicos y antropológicos sostienen lo contrario, la sociedad presupone un paradigma sexual binario sin ambigüedades en el cual todos los individuos pueden clasificarse prolijamente ya sea como masculinos o femeninos (2002: 112).[13]

[...]

Las asignaciones revelan que lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido. Durante la última parte del siglo XIX y hasta la primera Guerra Mundial, la función reproductiva fue considerada la característica esencial de una mujer. La presencia o ausencia de ovarios fue el criterio más definitorio respecto al sexo (Greenberg 2002: 113). Sin embargo, hay un gran número de factores que intervienen "en el establecimiento del sexo "oficial" de una persona": cromosomas, gónadas, morfología externa, morfología interna, patrones hormonales, fenotipo, sexo asignado, y aquel que una persona se asigna a sí misma (Greenberg 2002: 112). [...]

El trabajo de Julie Greenberg me permite señalar una presuposición importante en el modelo que Quijano nos ofrece. El diformismo sexual ha sido una característica importante de lo que llamo "el lado claro/visible" del sistema de género moderno/colonial. Aquellos ubicados en "el lado oscuro/oculto" no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos. Los miedos sexuales de los colonizadores[14] los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche.[15] Pero como Paula Gunn Allen (1986/1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado solo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el 'género' antecede los rasgos 'biológicos' y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la 'raza'. [...]

---

13 Anne Fausto Sterling (2000), teórica feminista y bióloga investiga esta cuestión en detalle.

14 Anne McClintock sugiere que el colonizador sufre de ansiedades y temores con respecto a lo incógnito que toman una forma sexual, un miedo a ser devorado sexualmente.

15 Ver McClintock (1995).

Igualitarianismo ginecrático y no-engenerizado

Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna. Oyéronké Oyewùmi (1997) nos ha enseñado que el sistema opresivo de género que fue impuesto en la sociedad Yoruba llegó a transformar mucho más que la organización de la reproducción. Su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida. Esto nos lleva a ver el análisis del alcance del género en el capitalismo global eurocentrado de Quijano como bastante más limitado de lo que parece a primera vista. Allen razona que muchas comunidades tribales de Nativos Americanos eran matriarcales, reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al 'tercer' género, y entendían al género en términos igualitarios, no en los términos de subordinación que el capitalismo eurocentrado les terminó por imponer. El trabajo de Gunn Allen nos permite ver que el alcance de las diferencias de género era mucho más abarcador y no se basaba en lo biológico. También contrapone a la producción moderna del conocimiento una construcción del conocimiento y un acercamiento al entendimiento de la 'realidad' que son ginecéntricos. De esta manera nos apunta en una dirección de reconocer una construcción engenerizada del conocimiento en la modernidad, otro aspecto oculto en la descripción de Quijano del alcance del 'género' en los procesos que constituyen la colonialidad del género.

Igualitarianismo sin género

En *La Invención de las Mujeres*, Oyéronké Oyewùmi se pregunta si patriarcado es una categoría transcultural válida (1997: 20). Al proponer este interrogante, no contrasta al patriarcado con el matriarcado sino que propone que "el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental" (1997: 31). No había un sistema de género institucionalizado. Incluso, Oyewùmi nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yoruba no como un artefacto de la vida Yoruba sino porque esta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón (1997: 30). Asumir que la sociedad Yoruba incluía el género como un principio de organización social es otro caso de "dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo" (1997: 32). Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando (1997: 31).

> La glosa usual de las categorías Yoruba *obinrin* y *okunrin* como 'hembra/mujer' y 'macho/hombre', respectivamente, es una traducción errónea. Estas categorías no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía (1997: 32-33).

Los prefijos *obin* y *okun* especifican una variación anatómica que Oyewùmi traduce como apuntando al macho y a la hembra en el sentido anatómico, abreviándolos como *anamacho* y *anahembra*. Es importante notar que no entiende a estas categorías como binariamente opuestas.

Oyewùmi entiende el género, introducido por Occidente, como una herramienta de dominación que designa dos categorías sociales que se oponen en forma binaria y jerárquica. 'Mujeres' (el término de género) no se define a través de la biología, aun cuando sea asignado a las anahembras. La asociación colonial entre anatomía y género es parte de la oposición binaria y jerárquica, central a la dominación de las anahembras introducida por la colonia. Las mujeres son definidas en relación a los hombres, la norma. Las mujeres son aquellas que no poseen un pene; no tienen poder; no pueden participar en la arena pública (Oyewùmi 1997: 34). Nada de esto era cierto de las anahembras Yorubas antes de la colonia.

> La imposición del sistema de Estado Europeo, con su concomitante maquinaria burocrática y legal, es el legado más duradero de la dominación colonial Europea en África. La exclusión de las mujeres de la recientemente creada esfera pública colonial es una tradición que fue exportada al África durante este período… El mismo proceso que las categorizó y redujo de hembras a 'mujeres' las descalificó para roles de liderazgo… La emergencia de la mujer como una categoría reconocible, definida anatómicamente y subordinada al hombre en todo tipo de situación, resultó, en parte, de la imposición de un Estado colonial patriarcal. Para las mujeres, la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género. Uno de los primeros logros del Estado colonial fue la creación de 'mujeres' como categoría. Por lo tanto no es sorprendente que para el gobierno colonial haya resultado inimaginable el reconocer a hembras como líderes entre las gentes que colonizaron, incluyendo los Yoruba… A un nivel, la transformación del poder del Estado en poder masculino se logró excluyendo a las mujeres de las estructuras estatales. Esto se mantuvo en un profundo contraste con la organización del Estado Yoruba, en la cual el poder no estaba determinado por el género (1997: 123-25).

Oyewùmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de anahembras. Esta última se extendió muy ampliamente, abarcando desde la exclusión en roles de liderazgo hasta la pérdida de la propiedad sobre la tierra y otros importantes espacios económicos. Oyewùmi nota que la introducción del sistema de género Occidental fue aceptada por los machos Yoruba, quienes así se hicieron cómplices, confabularon con la inferiorización de las anahembras. Por lo tanto, cuando pensamos en la indiferencia de los hombres no-blancos a la violencia contra las mujeres no-blancas, podemos comenzar a comprender parte

de lo que sucede a través de la colaboración entre anamachos y colonizadores occidentales contra las anahembras. Oyewùmi deja en claro que tanto hombres como mujeres resistieron, a diferentes niveles, los cambios culturales. […]

Podemos ver que el alcance de la colonialidad del género en el análisis de Quijano es demasiado limitado. […] Quijano asume la mayor parte de lo prescripto por los términos del lado visible/claro hegemónico del sistema de género colonial/moderno. […] Por esto, a pesar que creo que la colonialidad del género, como Quijano cuidadosamente la describe, nos muestra aspectos muy importantes de la intersección de raza y género, el marco afirma el borrar y excluir a las mujeres colonizadas de la mayoría de las áreas de la vida social en vez de ponerla al descubierto […]. Al rechazar la lente del género cuando caracteriza la inferiorización de las anahembras bajo la colonización moderna, Oyewùmi deja en claro la extensión y el alcance de la inferiorización. Su análisis del género como construcción capitalista eurocentrada y colonial es mucho más abarcador que el de Quijano. Nos permite ver la inferiorización cognitiva, política, económica, y con respecto al control reproductivo.

Igualitarianismo ginecrático

[…]

Al caracterizar a muchas de las tribus de Americanos Nativos como ginecráticas, Paula Gunn Allen enfatiza la importancia de lo espiritual en todos los aspectos de la vida indígena y, por lo tanto, una intersubjetividad muy diferente en la que se produce el conocimiento que en la de la colonialidad del saber en la modernidad. Muchas tribus indígenas americanas "piensan que la fuerza primaria en el universo era femenina y ese entendimiento autoriza todas las actividades tribales" (Allen 1986/1992: 26). La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y "nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento" (Allen 1986/1992: 13).

[…]

Para Allen, la inferiorización de las mujeres Indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. […]

Entre las características de la sociedad indígena condenadas a la destrucción, se encontraba la estructura social bilateral complementaria; el entendimiento del género; y la distribución económica que solía seguir un sistema de reciprocidad. […] El género no fue entendido ante todo en términos biológicos. La mayoría

de los individuos encajaban dentro de los roles de género tribales "en base a propensión, inclinación y temperamento […]" (ibid 196).

Como Oyewùmi, Allen está interesada en la colaboración entre hombres indígenas y hombres blancos para debilitar el poder de las mujeres. […] Allen detalla las transformaciones de las ginecracias Cherokee e Iroqués y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. Los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica. […]

Allen […] aporta al cuestionamiento de la biología y su incidencia en la construcción de las diferencias de género y presenta la importante idea de poder elegir y de soñar los roles de género. Además, Allen también evidencia que la heterosexualidad característica de la construcción colonial/moderna de las relaciones de género es producida, y construida míticamente. Pero la heterosexualidad no está simplemente biologizada de una manera ficticia, también es obligatoria y permea la totalidad de la colonialidad del género, en la compresión más amplia que le estamos dando a este concepto. En este sentido, el capitalismo eurocentrado global es heterosexual. Creo que es importante que veamos, mientras intentamos entender la profundidad y la fuerza de la violencia en la producción tanto del lado oculto/oscuro como del lado visible/claro del sistema de género moderno/colonial, que esta heterosexualidad ha sido coherente y duraderamente perversa, violenta, degradante, y ha convertido a la gente 'no blanca' en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de La Raza (blanca) y de La Clase (burguesa). […]

El sistema moderno/colonial de género

El entender el lugar del género en las sociedades precolombinas desde el punto de vista más complejo sugerido en este trabajo permite un giro paradigmático en el entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social que fueron impuestos por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno. Esos cambios se introdujeron a través de procesos heterogéneos, discontinuos, lentos, totalmente permeados por la colonialidad del poder, que violentamente inferiorizaron a las mujeres colonizadas. Entender el lugar del género en las sociedades precolombinas rota el eje de compresión de la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones, y de las economías. Es decir, por un lado la consideración del género como imposición colonial —la colonialidad del género en el sentido complejo— afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto 'género' como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde las cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno

sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua […]. Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad.

Concebir el alcance del sistema de género del capitalismo eurocentrado global, es entender hasta qué punto el proceso de reducción del concepto de género al control del sexo, sus recursos, y productos es constitutiva de la dominación de género. Para entender esta reducción y el entramado de la racialización y el engeneramiento, debemos considerar si la organización social del 'sexo' precolonial inscribió la diferenciación sexual en todos los ámbitos de la existencia incluyendo el saber y las prácticas rituales, la economía, la cosmología, las decisiones del gobierno interno y externo de la comunidad. Esto nos permitirá ver si es el control sobre el trabajo, la subjetividad/intersubjetividad, la autoridad colectiva, y el sexo, es decir los "ámbitos de la existencia" en el trabajo de Quijano, estaban 'engenerizados'. Dada la colonialidad del poder, creo que también podemos afirmar que contar con un lado oculto/oscuro y con un lado visible/claro es característico de la co-construcción entre la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno. Problematizar el dimorfismo biológico y considerar la relación entre el dimorfismo biológico y la construcción dicotómica de género es central para entender el alcance, la profundidad, y las características del sistema de género colonial/moderno. La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión […] presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como engenerizada y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/ blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género —ambas son ficciones poderosas.

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de "liberación de la mujer" con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueran blancas.

También es parte de su historia, que en el occidente, solo las mujeres burguesas blancas han sido contadas como mujeres. Las hembras excluidas por y en esa descripción no eran solamente sus subordinadas sino también eran vistas y tratadas como animales, en un sentido más profundo que el de la identificación de las mujeres blancas con la naturaleza, con los niños, y con los animales pequeños. Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres 'sin género',[16] marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad.[17] Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de 'mujer' como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global. Por tanto, la violación heterosexual de mujeres indias o de esclavas africanas coexistió con el concubinato como, así también, con la imposición del entendimiento heterosexual de las relaciones de género entre los colonizados —cuando convino y favoreció al capitalismo eurocentrado global y a la dominación heterosexual sobre las mujeres blancas. Pero recordemos que los trabajos de Oyewùmi y de Allen han dejado en claro que el estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aun cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando 'engenerizadas' como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. […]

Borrando toda historia, incluyendo la historia oral, de la relación entre las mujeres blancas y las no-blancas, el feminismo hegemónico blanco equiparó mujer blanca y mujer. Pero es claro que las mujeres burguesas blancas, en todas las épocas de la historia, incluso la contemporánea, siempre han sabido orientarse lúcidamente en una organización de la vida que las colocó en una posición muy diferente a las mujeres trabajadoras o de color.[18] La lucha de las feministas blancas y de la "segunda liberación de la mujer" de los años setenta en adelante pasó a ser una lucha contra las posiciones, los roles, los estereotipos, los rasgos, y los deseos impuestos con la subordinación a las mujeres burguesas blancas. No se ocuparon

16 Es importante distinguir entre lo que significa ser pensado como si no se tuviera género en virtud de que uno es un animal, y lo que implica no tener, ni siquiera conceptualmente, ninguna distinción de género. Es decir, el tener un género no es una característica del ser humano para toda la gente.

17 Lo que me sugirió este argumento es la interpretación que hace Spelman (1988) de la distinción aristotélica entre los hombres y mujeres libres en la polis griega y los hombres y mujeres esclavos. Es importante notar que el reducir a las mujeres a la naturaleza o lo natural es colaborar, confabular, con esta reducción racista de las mujeres colonizadas. Más de uno de los pensadores latinoamericanos que denuncian el eurocentrismo, relacionan a las mujeres con lo sexual y lo reproductivo.

18 En la serie evolutiva a la que se refiere McClintock (1995: 4), es posible apreciar la distinción profunda entre las mujeres blancas de la clase trabajadora y las mujeres no blancas debido a los lugares muy diferentes que ocupaban en esa serie.

de la opresión de género de nadie más. Concibieron a 'la mujer' como un ser corpóreo y evidentemente blanco pero sin conciencia explícita de la modificación racial. Es decir, no se entendieron a sí mismas en términos interseccionales, en la intersección de raza, género, y otras potentes marcas de sujeción o dominación. Como no percibieron estas profundas diferencias […] [a]sumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género.

Históricamente, la caracterización de las mujeres Europeas blancas como sexualmente pasivas y física y mentalmente frágiles las colocó en oposición a las mujeres colonizadas, no-blancas, incluidas las mujeres esclavas, quienes, en cambio, fueron caracterizadas […] [en una amplia] gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo. […]

Patricia Hill Collins [(2000] ha ofrecido una descripción clara de la percepción dominante estereotipada de las mujeres negras como sexualmente agresivas y del origen de este estereotipo en la esclavitud […]

Pero las esclavas negras no son las únicas que fueron colocadas fuera del alcance de la feminidad burguesa blanca. En Imperial Leather, al relatar la forma en la que Colón retrataba la tierra como si fuera un pecho de mujer, Ann McClintock evoca la "larga tradición de la travesía masculina como una erótica de violación" (1995: 229).

[…]

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscuro. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de 'hombre' y 'mujer' en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas son excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. […] El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. [...] Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio.

El lado oculto/oscuro del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del 'tercer género'. De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad, al sexo forzado con los colonizadores blancos, y a una explotación laboral tan profunda que, a menudo, los llevó a trabajar hasta la muerte. […]

Quiero resaltar la conexión que existe entre el trabajo de las feministas que estoy citando aquí al presentar el lado oscuro/oculto del sistema de género moderno/colonial y el trabajo de Quijano sobre la colonialidad del poder. A diferencia de las feministas blancas que no se han enfocado en cuestiones de colonialismo, estas teóricas/os sí ven la construcción diferencial del género en términos raciales. Hasta cierto punto, entienden el género en un sentido más amplio que Quijano; es por ello que no solo piensan en el control sobre el sexo, sus recursos y productos, sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente. Es decir, reconocen una articulación entre trabajo, el sexo, y la colonialidad del poder. Oyewùmi y Allen, por ejemplo, nos han ayudado a darnos cuenta de la magnitud […] del sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento.

Hay trabajo hecho y por hacer en el puntualizar los lados visible/claro y oculto/oscuro de lo que llamo el sistema de género colonial/moderno […]. Presento esta organización social a grandes trazos para iniciar una conversación y un proyecto de investigación y educación popular colectiva y participativa, con los que quizás podamos comenzar a ver, en todos sus detalles, los procesos del sistema de género colonial/moderno en su larga duración, entramados en la colonialidad del poder hasta el presente. Ese trabajo nos permitiría desenmascarar esa colaboración cómplice, y nos convocaría a rechazarla en las múltiples formas a través de las cuales se expresa al mismo tiempo que reanudamos nuestro compromiso con la integridad comunal en una dirección liberatoria. Necesitamos entender la organización de lo social para así poder hacer visible nuestra colaboración con una violencia de género sistemáticamente racializada para así llegar a un ineludible reconocimiento de esa colaboración en nuestros mapas de la realidad.[19]

19 Traducido del Inglés por Pedro di Pietro en colaboración con María Lugones quien hizo cambios en el texto durante el proceso de traducción.

Bibliografía

Alexander, M. Jacqui y Chandra Mohanty (eds.)
1997 *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.

Allen, Paula Gunn
1992 [1986] *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.

Amos, Valerie y Pratibha Parmar
1984 "Challenging Imperial Feminism". En: Kum-Kum Bhavnani (ed.), *Feminism and "Race",* pp. 19-35. Oxford: Oxford University Press.

Anzaldúa, Gloria
1987 *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.

Brown, Elsa Barkley
1991 Polyrhythms and Improvisations: Lessons for Women's History. *History Workshop Journal*. 31 (1) (Spring): 85–90.

Collins, Patricia Hill
2000 *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

Crenshaw, Kimberlé
1995 "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color". En: Kimberlé Crenshaw *et al.* (eds.), *Critical Race Theory*, pp. 357–83. New York: The New Press.

Escobar, Arturo
2003 Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA*. 16: 31-67.

Espiritu, Yen Le
1997 "Race, class, and gender in Asian America". En: Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva y Asian Women United of California (eds.), *Making More Waves: New Writing by Asian American Women*, pp. 135–141. Boston: Beacon Press.

Fausto Sterling, Anne
2000 *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.

Greenberg, Julie A.
2002 "Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials". En: Toni Lester (ed.), *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality. Charting the Connections*, pp. 84-101. Madison: University of Wisconsin Press.

Horswell, Michael
2003 "Toward and Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity". En: Pete Sigal (ed.), *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*, pp. 25-69. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Lorde, Audre
1984 *The master's tools will never dismantle the master's house. In Sisteroutsider*. Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press.
Lugones, María
2003 *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield.
McClintock, Anne
1995 *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge.
Oyewùmi, Oyéronké
1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Quijano, Aníbal
1991 Colonialidad, modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. Año 13, (29): 11-29.
2000a *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
2000b Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, Journal of World Systems Research*. 11 (2): 342-387.
2001-2002 Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*. Año 4, (7-8): 58-90.
Sigal, Pete
2003 "Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan". En: Pete Sigal (ed.), *Infamous Desire. Male Homosexuality in Colonial Latin America*, pp. 102–32. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Spelman, Elizabeth
1988 *Inessential Woman*. Boston: Beacon.
Takaki, Ronald
1993 *A Different Mirror*. Boston: Little, Brown and Company.

Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres[1]

Rita Laura Segato[2]

[…]

Dualidad y binarismo-verosimilitudes entre el género 'igualitario' de la colonial/modernidad y su correlato jerárquico del orden pre-intrusión

Me referiré a seguir a una forma de infiltración específica, como es la de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. Es de la mayor importancia entender

1 La versión completa de este artículo se publicó bajo el nombre de "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca y Vazquez Laba (2011).

2 Nota de la autora para la presente publicación: La modelización que presento aquí del proceso histórico ocasionado por la transición de lo que he llamado 'mundo-aldea' —a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana— es el resultado de un período de diez años de observación de la expansión del frente estatal 'democrático' en el mundo indígena de Brasil. El frente estatal 'democrático' al que hago referencia es el de las postdictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al 'mundo-aldea', con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediablemente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja consciencia entre sus agentes de la diferencia entre la 'ciudadanía' como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptivo con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea y produce el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres, y es de él que hablo en este texto. El evento fundacional de ese período de participación y observación de casi una década se inició cuando, en 2002, fui convocada por la Fundación Nacional del Indio –FUNAI– para conducir un seminario taller con la finalidad de colocar a disposición un léxico para la construcción de un discurso capaz de capturar y transferir la demanda de políticas de las mujeres indígenas al Estado brasilero en las vísperas de la ascensión del PT y del Presidente Lula a la presidencia de la Nación.

aquí que, al comparar el proceso intrusivo de la colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la colonial/modernidad y su precepto ciudadano, no solamente iluminamos el mundo de la aldea sino que también y sobre todo accedemos a dimensiones de la República y del camino de los Derechos que nos resultan en general opacas, invisibilizadas por el sistema de creencias ––cívicas, republicanas–– en el que estamos inmersos, es decir, por la religiosidad cívica de nuestro mundo. También, me gustaría hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como 'tema particular' en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social.

Propongo, por lo tanto, leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género. Es decir, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno.

Este tema, me parece, forma naturalmente parte de un debate muy reciente y, para situarlo, es oportuno identificar, aquí, tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora–colonial/modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género. Como ya mencioné anteriormente, tanto la raza como el género, a pesar de haber sido instalados por rupturas epistémicas que fundaron nuevos tiempos ––el de la colonialidad para la raza, y el de la especie para el género–– hacen historia dentro de la estabilidad de la episteme que los originó.

Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyéronké Oyewùmi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007). Publiqué en 2003 (2003a)

un análisis crítico del libro de Oyéronké de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes.[3]

Y una tercera posición, por mí aquí representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. En este grupo podemos mencionar a las pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas, que constituyó una situación paradigmática de resolución de las tensiones derivadas de la dupla inserción de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y la lucha en el frente interno por mejores condiciones de existencia para su género.[4]

Las mujeres ––tanto indígenas como afroamericanas—[5] que han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, a su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que posterguen sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la coesión de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos. Esto ha sido contestado por las autoras que cito.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquís [*Aché*] de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones

---

3 Segato (1986) y (2005), y de próxima reedición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cien años de pensamiento feminista latinoamericano.

4 Ver, por ejemplo, Gutiérrez y Palomo (1999); Hernández Castillo (2003); y Hernández y Sierra (2005).

5 Ver, por ejemplo, Williams y Pierce (1996).

canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad.[6]

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado "pre-historia patriarcal de la humanidad", caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como *status*, atravesando probaciones y enfrentando la muerte como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado 'tributo femenino' (Segato 2003b), para poder exhibir el paquete de potencias ––bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral–– que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que hablo, en el título, de verosimilitud: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno.[7] Esta cruza es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super jerárquico y [desarraigado], debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado.

---

6 Para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano (2009a: 76).

7 Nota de la autora para la presente publicación: Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del 'entronque de patriarcados' (2010).

Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios, y que se muestran marcadas por este destino de distribución espacial, laboral, ritual; el discurso de la colonial/modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, totalización progresiva por la esfera pública o 'totalitarismo de la esfera pública'. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador.[8]

Ilustro con un ejemplo lo que sucede cuando llegamos con los talleres de la Coordinación de Mujeres de la Fundación Nacional del Indio a las aldeas a hablar con las mujeres indígenas sobre los problemas crecientes de violencia contra ellas, cuyas noticias llegan a Brasilia. Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada 'tradicional' se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más consciencia del valor de la autonomía frente al Estado, como es el caso de los habitantes del Parque Xingú, en Mato Grosso, es que los caciques y los hombres se hacen presentes e interponen el argumento de que no existe nada que el Estado deba hablar con sus mujeres. Sustentan este argumento con la verdad verosímil de que su mundo "siempre fue así": "el control que nosotros tenemos sobre nuestras mujeres es un control que siempre tuvimos sobre ellas". Sustentan este enunciado, como anticipé en las páginas anteriores, con un argumento culturalista, y fundamentalista por lo tanto, en que se presupone que la cultura no tuvo historia. Arlette Gautier llama a esta miopía histórica "el invento del derecho consuetudinario" (Gautier 2005: 697).

La respuesta, bastante compleja por cierto, que les devolvemos, es: "en parte sí, y en parte no". Porque, si siempre existió una jerarquía en el mundo de la aldea, un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, también existía una diferencia, que ahora se ve amenazada por la ingerencia y colonización por el espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expele la diferencia a una posición marginal, problemática —el problema del 'otro', o la expulsión del otro a la calidad de 'problema'. Esa inflexión introducida por la anexión a la égida, primero, de la administración colonial de base ultramarina, y, más tarde, a la de la gestión colonial/estatal, tienen, como el primero de sus síntomas, la cooptación de los hombres como la clase ancestralmente dedicada a las faenas y papeles del espacio público con sus características pre-intrusión.

---

8 Nota de la autora para la presente publicación: Si utilizamos la categoría 'contrato sexual' acuñada por Carole Pateman, iluminamos esta idea afirmando que en el mundo-aldea el contrato sexual se encuentra expuesto, mientras que en la colonial modernidad, el contrato sexual se encuentra disfrazado por el idioma del contrato ciudadano.

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contacto con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas ha sido, ancestralmente, la tarea de los hombres. Y es por esto que, desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: de con quien se parlamenta, de con quien se guerrea, de con quien se negocia, de con quien se pacta y, en épocas recientes, de quien se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindican en tiempos de política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial/modernidad también lo hace. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección de los hombres como interlocutores privilegiados: "la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados" (2005: 718) y promovieron la 'domesticación' de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (Ibíd 690).[9]

La posición masculina se ve así inflexionada y promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder. Se disloca, así, inadvertidamente, mientras se opera una ruptura y reconstitución del orden, manteniendo, para el género, los antiguos nombres, marcas y rituales, pero invistiendo la posición con contenidos nuevos. Los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en nueva clave. Podríamos aquí también hablar de la célebre y permanentemente fértil metáfora del *body-snatching* del clásico *holliwoodiano* , "The invasión of the body snatchers": la invasión de los cazadores de cuerpos; el 'crimen perfecto' formulado por Baudrillard, porque eficazmente oculto en la falsa analogía o verosimilitud. Estamos frente al elenco de género representando otro drama; a su léxico, capturado por otra gramática.

Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mímesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se tornó ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad objetificadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica. De forma muy sintética, que no tengo posibilidad de extender aquí, anticipo que la sexualidad se transforma, introduciéndose una

9 Nota de la autora para esta publición: Sobre este tema, ver también Assis Climaco (2009).

moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inocula la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna —exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia ya apuntada por Aníbal Quijano (1992) y por Walter Mignolo ([2000] 2003: 290-291 y 424), en sus textos— ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora.

Advertir todavía que, junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador. Este proceso es *violentogénico*, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad.

Son también parte de este panorama de captación del género pre-intrusión por el género moderno el secuestro de toda política, es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente y expansiva esfera pública republicana, y la consecuente privatización del espacio doméstico, su *otrificación*, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como 'vida privada'. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior.

El compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado tiene consecuencias terribles en lo que respecta a la violencia que las victimiza. Es indispensable comprender que esas consecuencias son plenamente *modernas y producto de la modernidad, recordando que el proceso de modernización en permanente expansión es también un proceso de colonización en permanente curso*. Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de extermino de las mujeres son también una invención moderna. Es la barbarie

de la colonial modernidad mencionada anteriormente. Su impunidad, como he tentado argumentar en otro lugar, se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato 2010b). Con la emergencia de la grilla universal moderna, de la que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer, que la habita, se transforman en meros restos, en el margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra.

Si bien en el espacio público del mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas a la participación y alocución femenina y es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, estos hombres, como es bien sabido, interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, en muchos casos muy ritualizado, sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Solo se reanudará el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. Caso esta consulta no ocurra, la penalidad será intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentalizado donde, si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. En el mundo andino, la autoridad de los mallkus, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina y todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate. Si es así, no existe el monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político.

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa —y no complementa— el otro. Cuando uno de esos términos se torna 'universal', es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá

un problema, y solo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos —individuales y colectivos— y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio 'neutro' del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal. Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto.

Sin embargo, como ya otros autores han afirmado, este ámbito, esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater-familiae* —por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual—, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización —en el sentido de 'publicización de la identidad' pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno—, reconvertirse a su perfil.[10]

El 'dualismo', como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiplo o también el dos resume, epitomiza una multiplicidad.[11] El *binarismo*, propio de la colonial/modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiplo, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible.

---

10 Para esta discusión ver Warner (1990); West (2000 [1988]); Benhabib (2006 [1992]); Cornell (2001 [1998]).

11 Nota de la autora para esta publicación: esta multiplicidad es originada en los tránsitos entre los dos polos; los cruces, encuentros y encrucijadas de las tantas formas de transgeneridad constatadas en los mundos no intervenidos o solo parcialmente intervenidos por la estructura de la colonialidad.

Al comprender esto, entendemos que el doméstico es un espacio completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de auto transformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un patriarcado de baja intensidad, si comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna.

Sin ir a detalles, llamo la atención aquí al conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que sea 'género' y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados. En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define las comunidades o colectivos de género. Eso quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales. En general, los proyectos y acciones de cooperación técnica de los países europeos revelan la dificultad de percibir la especificidad del género en los ambientes comunitarios de su actuación. El resultado es que proyectos y acciones referidos al género y destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, esto es, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres, y el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas con foco en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. En verdad, la meta de los proyectos debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades. Solamente esa igualdad podrá resultar, posteriormente, en el surgimiento de personalidades destacadas de mujeres que no se distancien de sus comunidades de origen, es decir, que tengan retorno y una actuación permanente junto a su grupo.

Además [del apuntado] individualismo inherente a la perspectiva del Estado y de los programas estatales y transestatales, el mundo moderno es el mundo del 'uno', y todas las formas de otredad con relación al patrón universal representado por este 'uno' constituyen un problema. La propia disciplina antropológica es prueba de ello, pues nace al abrigo de la convicción moderna de que los otros tienen que ser explicados, traducidos, conmensurabilizados, procesados por la

operación racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológicamente pleno, es descarte incompleto e irrelevante. La deconstrucción derrideana, que desestabiliza la dupla binaria, no tiene cabida ni rendimiento en el circuito de la dualidad.

Con la transformación del dualismo, como variante de lo múltiplo, en el binarismo del 'uno' —universal, canónico, 'neutral'— y su otro —resto, sobra, anomalía, margen— pasan a clausurarse los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria. El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial/modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente.[12]

Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano (2006 y 2009, entre otros) en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII. En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de 'la costumbre' o 'la tradición', aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad. En otras palabras, la supuesta 'costumbre' homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando.

Ese enyesamiento en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial/moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco–no blanco.[13]

También la redistribución del cosmos y la tierra toda con todos sus seres, animados e inanimados, para caber en el binarismo de la relación sujeto-objeto

---

12 Describí esta diferencia entre los mundos para las comunidades de religión afrobrasileira Nagô Yoruba de Recife en el artículo ya citado (1986).

13 Sobre la coemergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías 'Europa', 'América', 'raza', 'Indio', 'Blanco', 'Negro' ver Quijano (1991, 2000) y Quijano y Wallerstein (1992).

de la Ciencia occidental es triste parte de este proceso. En medio a esta nueva situación —nueva y progresiva para muchos pueblos expuestos a un permanente y diario proceso de conquista y colonización—, las luchas por derechos y políticas públicas inclusivas y tendientes a la equidad son propias del mundo moderno, naturalmente, y no se trata de oponerse a ellas, pero sí de comprender a qué paradigma pertenecen y, especialmente, entender que vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder.

Es por eso que les digo, a mis interlocutoras indias, en los talleres de la *Coordinación de Género y generación* de la *Fundación Nacional del Indio*, al exponer ante ellas los avances de la *Lei Maria da Penha* contra la Violência Doméstica: el Estado les da con una mano, lo que ya les sacó con la otra.

Cuando el mundo del uno y su resto, en la estructura binaria, encuentra el mundo de lo múltiplo, lo captura y modifica desde su interior como consecuencia del patrón de la colonialidad del poder, que permite una influencia mayor de un mundo sobre otro. Lo más preciso será decir que *lo coloniza*. En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Pasan a normar la familia nuevas formas imperativas de conyugalidad y de censura de los lazos extendidos que atravesaban la domesticidad (Maia 2010 y Abu-Lughod 2002), con la consecuente pérdida del control que el ojo comunitario ejercía, vigilando y juzgando los comportamientos. La despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, y son innumerables los testimonios de los grados y formas crueles de victimización que ocurren cuando desaparece el amparo de la mirada de la comunidad sobre el mundo familiar. Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción.

Esta crítica de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plenitud ontológica al nivel de resto o sobra de lo real tiene consecuencias gnoseológicas importantes. Entre ellas, la dificultad que enfrentamos cuando, a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-intrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe.

Lo que es más importante notar aquí es que, en este contexto de cambio, se preservan las nomenclaturas y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad de la vieja ordenación, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente permanece, pero es ahora regido por otra estructura.[14] Este pasaje es sutil, y la falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar la reiterada frase de los hombres del "siempre fuimos así", y a su reivindicación de la manutención de una costumbre que suponen o afirman tradicional, con la jerarquía de valor y prestigio que le es propia. De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos como recursos.

Lo que ha pasado, sin embargo y como vengo diciendo, es que se han agravado internamente, dentro del espacio de la aldea, como consecuencia de la colonización moderna, la distancia jerárquica y el poder de los que ya tenían poder —ancianos, caciques, hombres en general—. Como afirmé, si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonial/modernidad esa distancia opresiva se agrava y magnifica. Ocurre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad. Es, por eso, necesario ensayar una habilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de profundidad histórica es una ilusión de óptica, que sirve para solidificar las nuevas formas de autoridad de los hombres y otras jerarquías de la aldea. Porque nos encontramos aquí frente a un culturalismo perverso, del que hablé al iniciar estas breves páginas, que no es otra cosa que el fundamentalismo de la cultura política de nuestra época, inaugurado con la caída del muro de Berlín y la obsolescencia del debate marxista, cuando las identidades, ahora politizadas, se transformaron en el lenguaje de las disputas (Segato 2007).

En suma y recapitulando, cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. A diferencia del "diferentes pero iguales" de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, difícil para nosotros de acceder, de "desiguales *pero* distintos". Es decir, realmente múltiplos, porque el otro, distinto, y aún inferior, no representa un problema a ser resuelto. El imperativo de la conmensurabilidad desaparece. Es aquí que entra con provecho el entremundo de

14 Traté de esto en mi libro de (2007).

la modernidad crítica, fertilizando la jerarquía étnica con su discurso de igualdad, y generando lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria, que solamente podrá ser adecuada si partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y deliberación de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular. Concluyo aquí remitiendo a la extraordinaria película *Mooladé*, del director senegalés recientemente fallecido Ousman Sembene, sobre la lucha de un grupo de mujeres de una aldea de Burkina Faso para erradicar la práctica de la infibulación: desde el interior, la face interna de la comunidad, atravesada, como siempre ha sido, por el mundo circundante.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila

2002 [1998] *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Cátedra.

Assis Climaco, Danilo

2009 'Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino. Dissertação'. Mestrado em Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponible en: www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf

Benhabib, Seyla

2006 [1992] *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: GEDISA.

Campuzano, Giuseppe

2006 Reclaiming Travesti Histories. *Sexuality Matters. IDS Bulletin*. 37 (5): 34-39.

2009a Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America. *Development*. 52 (1): 75-83.

2009b Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones… el Museo Travesti del Perú. *Bagoas*. (4): 79-93.

Castro-Gómez, Santiago

2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Cornell, Drucilla

2001 [1998] *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra - Universidad de Valencia.

Gautier, Arlette

2005 "Mujeres y colonialismo". En: Marc Ferro (dir.), *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento,* pp. 677-723. Madrid: La esfera de los libros.

Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo

1999 "Autonomía con Mirada de Mujer". En: Cal. Burguete y Aracely Mayor, (coords.), *MÉXICO: Experiencias de Autonomía Indígena,* pp. 54-86.

Guatemala y Copenhague: IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Hernández Castillo, Rosalva Aída

2003 Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana. Revista de estudios de género*. (18): 7-39.

Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra

2005 "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". En: Martha Sánchez (coord.), *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*, pp. 105-120. México DF: UNIFEM / ILSB.

Lugones, María

2007 Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*. 22 (1): 186-209.

Maia, Claudia de Jesús

2010 *A Invenção da 'Solteirona: Conjugalidade Moderna e Terror Moral – Minas Gerais (1890 – 1948)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.

Mignolo, Walter

2003 [2000] *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Oyewùmi, Oyéronké

1997 *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Paredes, Julieta

2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.

Pateman, Carole

1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Quijano, Aníbal

1991 La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*. (10): 44-56

1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En: Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. Quito: Tercer Mundo - Libri Mundi - FLACSO-Ecuador.

2000 Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*. 6 (2): 342-386. Special Issue: Festchrift forImmanuel Wallerstein – Part I.

Quijano, Aníbal e Immanuel Wallerstein

1992 La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*. (134): 583-591.

Segato, Rita Laura

2003a Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*. Año 25, (2): 333-363.

2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

2005 [1986] "Inventando a Natureza. Família, sexo e género no Xangô de Recife". En: *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidades y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

2010a Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*. 2 (3): 11- 44.

2010b "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho". En: Rosa-Linda Fregoso (coord.), *Feminicidio en América Latina*, pp. 249-278. México, DF: Editora de la UNAM.

Warner, Michael

1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Spherein Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

West, Robin

2000 [1988] *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes - Instituto Pensar el Siglo del Hombre Editores - Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.

Williams, Brackette F. y Pauline Pierce

1996 "And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam". En: Brackette Williams (edit.) *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality*, pp. 186-215. New York, London: Routledge.

La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano[1]

Breny Mendoza

1. Introducción

Presenciamos en este momento una coyuntura política y epistemológica singular en América Latina. Luego de más de dos décadas de democracia neoliberal […] los movimientos indígenas se erigen como la 'vanguardia' del nuevo auge *movimientista* aunque no en el sentido marxista-leninista, sino más bien como un actor que tiene el privilegio de operar con una nueva racionalidad política basada en su otredad y en su sublevación contra la colonialidad del poder que rige nuestras sociedades desde su sometimiento al poder imperial de Occidente en 1492. […]

Mi reflexión […] está guiada por tres preguntas: ¿Cuán lejos llega el nuevo 'conocimiento otro' latinoamericano en su inclusión del pensamiento feminista y la cuestión del género? ¿Cómo se puede articular el feminismo y el género en esta nueva epistemología del sur (como le llama Boaventura de Sousa Santos a las nuevas teorías) 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 epistemología del sur y cuál puede ser su aporte?

2. El nuevo *ethos* masculino en la epistemología del sur

[…] Al margen, hasta hace poco de los grandes debates sobre el postmodernismo y el postcolonialismo de los sudasiáticos dentro de la academia norteamericana, la crítica latinoamericana de la modernidad y la colonialidad empieza a colocarse al centro. Su planteamiento es además de radical original y representa la apertura de

1 Versión completa de este artículo en: Yuderlys Espinosa (2010).

lo que puede llamarse el archivo latinoamericano dentro de los debates sobre la modernidad y la colonialidad. No obstante, sometida a un escrutinio feminista esta nueva corriente de pensamiento latinoamericano revela aún grandes limitaciones en su comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación. Es notoria a su vez una ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina. […]

Para entender la manera en que esta nueva perspectiva latinoamericana escamotea las luchas de las mujeres de la región es preciso realizar un análisis cuidadoso de su aparato conceptual y terminología. Discutiré apenas dos de sus mayores exponentes poniendo mayor énfasis en el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano, y haciendo algunas observaciones preliminares de uno de los trabajos más recientes del filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel. Ambos autores han intentado de alguna manera incluir género dentro de sus aparatos conceptuales y han recibido cierta atención de algunas teóricas feministas. […]

3. El género en la teoría de Aníbal Quijano

Quijano acuña el término de la 'colonialidad del poder'[2] para describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI a lo largo y ancho de América y que luego se extiende sobre todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se turnan en el avasallamiento de los que conocemos hoy por las gentes del tercer mundo: amerindios, africanos del África, el Caribe, América del Sur, Centro y Norte, asiáticos, árabes y mestizos. (Habría que añadir a los aborígenes de Australia y los *maorí* de Nueva Zelandia). Aunado a su concepto de la colonialidad del poder, Quijano introduce 'la idea de raza' que surge con la idea del 'descubrimiento' y que sirve para reclasificar socialmente y en forma estratificada a las gentes en las colonias según su relación con el cristianismo, la 'pureza de sangre' y las lenguas europeas.

La idea de raza [...] reordena todas las áreas de existencia humana básicas que comportan en sí todas las luchas de poder por el control de recursos y los productos que de ellos se derivan: el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad. Desde esta perspectiva, la idea de raza reordena los regímenes de género pre existentes en las sociedades colonizadas y antes de su colonización. El género queda así subordinado a la lógica de raza [...].

Finalmente, Quijano [2008] define el eurocentrismo como la construcción del conocimiento del mundo con base en la invención de Europa y de los europeos

2 Nota de las editoras/compiladoras: El término 'colonialidad' es usado por Quijano a principios de la década de los noventa. Ver Aníbal Qujano (1992).

como la versión más completa de la evolución humana en la historia del planeta. El correlato del eurocentrismo sería la comprensión de las gentes de las colonias como pueblos sin historia y la negación de sus epistemologías e incluso de su estatus como seres humanos. En este razonamiento, el eurocentrismo no solo conduce a la construcción de subjetividades e intersubjetividades entre europeos y no europeos que se basan en oposiciones binarias tales como civilización y barbarie, esclavos y asalariados, premodernos y modernos, desarrollados y subdesarrollados etc., sino que se toma por sentado la universalización de la posición epistémica de los europeos.

Ahora bien, Lugones [2007] reconoce el poder explicativo del término de la colonialidad del poder de Quijano y desprende de ahí su concepto de la colonialidad de género. Lo hace sin embargo, basándose en una crítica constructiva de los preconceptos de género que ella encuentra implícitos en la definición de la colonialidad del poder de Quijano. […] [Según] Lugones, en la narrativa lógica del concepto de la colonialidad del poder, Quijano comete el error de suponer que género e incluso la sexualidad forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas. Al suponer que ello es así apriorísticamente, Quijano acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre género. Ella se apoya en el trabajo de Oyéronké Oyewùmi, feminista nigeriana, y en Paula Allen Gunn, feminista indígena de EEUU, para probarnos como género junto con la idea de raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían. Según estas feministas africanas e indígenas no existía en las sociedades *yorubas* ni en los pueblos indígenas de América del Norte un principio organizador parecido al de género de Occidente antes del 'contacto' y ser colonizadas. Estas sociedades no dividían ni jerarquizaban sus sociedades con base en el género y las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. Sus lenguas y sistemas de parentesco no contenían una estructura que apuntara a una subordinación de las mujeres a los hombres. No existía una división sexual del trabajo y sus relaciones económicas se basaban en principios de reciprocidad y complementariedad. El principio organizador más importante era en cambio la experiencia basada en la edad cronológica […] lo biológico anatómico sexual poco tenía que ver con la organización social. Era lo social lo que organizaba lo social.

Estas sociedades —nos dicen estas feministas postcoloniales— le tenían además una alta estima a la homosexualidad y reconocían más de dos 'géneros' contraviniendo el dimorfismo sexual típico de Occidente. Considerar que género es un concepto anterior a la sociedad y la historia, como hace Quijano [2008], tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad, y peor aún —nos dice Lugones [2007]— sirve para encubrir la forma en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la postcolonialidad. […] [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. La colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas de Norte América perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y cayeran no solo bajo el dominio de los hombres colonizadores sino que también bajo el de los hombres colonizados. La subordinación de género fue el precio que los hombres colonizados tranzaron para conservar cierto control sobre sus sociedades. Es esta transacción de los hombres colonizados con los hombres colonizadores lo que explica, según Lugones, la indiferencia hacia el sufrimiento de las mujeres del tercer mundo que los hombres, incluso los hombres de izquierda del tercer mundo manifiestan con su silencio alrededor de la violencia contra las mujeres en la actualidad.

Esta confabulación de los hombres colonizados con sus colonizadores […] impide construir lazos fuertes de solidaridad entre las mujeres y los hombres del Tercer Mundo en procesos de liberación. Pero ignorar la historicidad y colonialidad de género también ciega a las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer la interseccionalidad de raza y género y su propia complicidad en los procesos de colonización y dominación capitalista. [L]es es difícil a las feministas occidentales todavía hoy construir alianzas sólidas con las mujeres no blancas en sus países y del Tercer Mundo. Es […] en la reflexión sobre las difíciles alianzas del feminismo transnacional […] que mi crítica a Quijano se enlaza con la de Lugones, aunque yo le doy mas peso a la intersección género, raza y clase, y la consecuencia que ello tiene para el ejercicio real de la ciudadanía.

Como Lugones, no me encuentro a gusto con la comprensión de género de Quijano. Su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza al género como una categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad. Supongamos por un momento que si Quijano y otros postoccidentalistas asociaran la idea de raza que surge con la conquista cristiana de América con las cazas de brujas y la Santa Inquisición en Europa, les sería quizás 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. Pero, como la mayoría de los postoccidentalistas, Quijano no logra ver el genocidio contra las mujeres o el femicidio en Europa que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros y la colonización de América como un parangón de la idea de raza. Quizás es esto lo que las feministas africanas e indígenas intuyen al proponer que el concepto de género impuesto en la colonia no existía como tal en sus sociedades. El antecedente histórico del genocidio de mujeres o femicidio que significó la caza de brujas a lo largo de varios siglos en Europa no se había dado aún en sus territorios. Eso se daría mas tarde como efecto de la colonización y la colonialidad de género que se desarrolla como parte de la estructura colonial.

Sin embargo, Quijano […] reconoce la intersección de raza y clase, pero ignora por completo 'la idea de género' que se produce concomitantemente con la idea de raza. Para Quijano, el sistema de castas colonial sirvió no solo para clasificar racialmente a los sujetos colonizados, sino que sirvió asimismo para designar los tipos de trabajo a los que las personas tenían acceso. Las relaciones sociales de capital y trabajo que se engendraron a partir de la experiencia colonial con España y luego con Inglaterra y Estados Unidos estuvieron desde el principio sujetas a una división racial de trabajo en la cual el trabajo no libre, no pagado (esclavitud y servidumbre) estuvo reservado para los no europeos, y el trabajo libre asalariado, para los europeos. Por ello —dice Quijano— vemos la generalización del trabajo asalariado donde hay mayorías blancas y la coexistencia de trabajo asalariado y trabajos no asalariados en los países donde la población indígena conserva una presencia significativa. Quijano recurre sin dificultad al archivo histórico a lo largo de América del Norte y Sur para probar que una ideología de supremacía blanca fue crucial para diferenciar el trabajo de los esclavos del trabajo asalariado. […] Lo interesante es que Quijano es consciente de que el trabajo asalariado estuvo reservado solamente para hombres blancos, pero no profundiza en este hecho. Si lo analizara, se vería forzado a reconocer que al interior de la definición del trabajo asalariado hay igualmente una connotación de género y no solo una racial. Hay dos cosas que se pueden deducir de este hecho. Una que Quijano y los postoccidentalistas reconocen, es que el trabajo libre asalariado como forma principal del capitalismo no pudo haberse desarrollado ni sostenido a largo plazo sin las colonias. Sin la esclavización de los africanos y la servidumbre indígena no habría capitalismo. Por otro lado, habría que tomar en cuenta que para generalizar el trabajo asalariado 'libre' primero se debió haber pasado por una domesticación de las mujeres en la metrópoli y luego someter a un régimen de género a las mujeres en las colonias. En Europa vimos cómo ello fue realizado en forma sistemática mediante la caza de brujas desde el siglo XV tanto por parte de los protestantes como por la Santa Inquisición católica. Más tarde lo veríamos en lo que Marx llamó el proceso de acumulación primitiva que desposeyó a la masa campesina y separó en buena medida a las mujeres de la esfera productiva, al mismo tiempo que las convirtió en amas de casa u obreras sobre explotadas. En las colonias lo vimos con las violaciones masivas de mujeres indígenas como instrumento de guerra de conquista y asentamiento colonial, la pérdida de su estatus social y político, esclavización, reducción a servidumbre, y la intensidad letal del trabajo, entre otras cosas. Esta 'domesticación' la vemos […] hoy con los femicidios, el tráfico de mujeres pobres, el turismo sexual, la maquilización y feminización de la industria y la pobreza bajo el capitalismo neoliberal.

Y sin embargo, como Lugones, intuyo que la imposición de las categorías de raza y género produjo rajaduras profundas en las solidaridades posibles entre las mujeres de la metrópoli y la periferia, y entre los hombres y mujeres de la periferia. Pero no deberíamos excluir las divisiones que se dan también entre las mujeres de la periferia, en particular, América Latina, que se caracteriza por una colonización interna luego de su emancipación colonial de España.

La definición racializada del trabajo asalariado creó las bases para un pacto social entre capitalistas y la clase obrera masculina de origen europeo (blancos) en detrimento de los trabajadores no asalariados no blancos. Implicó un pacto social entre hombres, de género, parecido al contrato sexual del que habla Carole Pateman[3] [...]. El pacto social de género tuvo implicaciones políticas en la conformación de la ciudadanía y no solo económicas en la construcción de clase.

[…] [L]a definición del trabajo asalariado como un privilegio de hombres blancos europeos impidió que la mayoría de los hombres blancos pobres cayeran en la esclavitud, y los liberó […] del trabajo doméstico. Por eso, aunque el trabajo asalariado masculino estuviese sujeto a la explotación capitalista, el pacto sirvió para sentar las bases de la figura del ciudadano masculino: un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a mujeres y esclavos. Es decir, sin el trasfondo de la esclavitud en las colonias no habría […] ciudadano y jefe de hogar masculino blanco en Occidente. En breve, la fusión de la idea de raza y la idea de género son claves para configurar la ciudadanía libre que conoció Occidente al configurarse el capitalismo y la democracia liberal. […] [Así] la democracia liberal real existente en Occidente fue posible solo por esta fusión de raza y género. Por eso, debemos hablar no solo de la colonialidad de género sino incluso de la colonialidad de la democracia liberal. […] [S]in la colonización no se hubiesen podido establecer los estados naciones de Occidente ni los capitalismos patriarcales racistas. Es comprendiendo este proceso que llegamos a ver la confluencia del sistema heterosexista, del sistema de género colonial moderno del que nos habla Lugones, con el capitalismo y la democracia liberal.

Es importante enfatizar que el pacto social de género entre hombres blancos constituyó una comunidad de intereses que excluyó a las mujeres blancas. Estas no obtuvieron el mismo acceso ni a la ciudadanía ni al trabajo asalariado. Las mujeres blancas perdieron el control sobre sus cuerpos con la caza de brujas y no se beneficiaron de la colonialidad del poder de la misma manera que sus congéneres. Ellas han tenido que luchar por el acceso al trabajo asalariado en las mismas condiciones que los hombres y por la ciudadanía hasta hoy. Esto nos indica que el pacto de género entre hombres blancos […] descansa sobre una base precaria. Por un lado, depende de relaciones capitalistas de explotación entre hombres y por otro lado, requiere la subordinación de las mujeres. El pacto puede resquebrajarse fácilmente por la radicalización de los trabajadores masculinos, la rapacidad de los capitalistas, cada vez que los colonizados se rebelan o cuando las mujeres blancas pujan por entrar en el pacto social de los hombres blancos […]. Sin poner barreras al trabajo asalariado o mantener salarios bajos debajo

3 Nota de las editoras/compiladoras: la autora se refiere al conocido trabajo de Carole Pateman *El Contrato Sexual* (1995).

de la supervivencia y sin someter a una ciudadanía incompleta a los no blancos europeos —mujeres y hombres— de la periferia, el estatus de los hombres blancos se vería seriamente amenazado. Pero el acceso de las mujeres blancas al trabajo asalariado y a la ciudadanía completa es igual de desestabilizador. Ello crea una tensión entre hombres y mujeres blancas que beneficia al capital porque socava la solidaridad entre los géneros en el mercado laboral y en la esfera política. Es preciso también mantener relaciones de trabajo de superexplotación en la periferia para contener las presiones de los distintos lados e impedir a toda costa que se establezcan democracias en la periferia.

La democracia de Occidente no puede coexistir con la democracia en los países del Tercer Mundo, pero tampoco puede realizarse por completo en sus propias geografías. Las contradicciones internas de las democracias capitalistas han terminado beneficiando […] a las mujeres blancas de la metrópoli que poco a poco han podido arrancarle una cuota económica y política al pacto social de los hombres blancos —por supuesto, siempre y cuando aceptaran los términos racistas del pacto—; […] particularmente mediante el privilegio heterosexual que se da a través del matrimonio y los beneficios extraídos de las conquistas de los derechos civiles de las personas afroamericanas. El avance de sus derechos civiles puede decirse que ha dependido de la superexplotación de las mujeres negras, latinas e indígenas dentro de sus países, y de las mujeres de la periferia. Explotación que hoy se extiende a las mujeres migrantes en el contexto de la economía global. Es importante señalar que en la actualidad, este pacto colateral entre hombres y mujeres blancas de la metrópoli se manifiesta de manera perversa en la guerra contra el terrorismo y la institucionalización de la tortura, tal como se dejó entrever en el caso Abu Ghraib de Estados Unidos.

En la guerra contra el terrorismo, el estratagema de la colonialidad de género quedó desenmascarado con la justificación de la invasión de Afganistán y de Irak en nombre de la liberación de las mujeres oprimidas del Medio Oriente. […] Lo interesante […], es que un sector del feminismo y de la población femenina norteamericana no solo bendijo la invasión sino que exigió ser parte de la operación militar. En este sentido, las formas de tortura que se dieron en Abu Ghraib con sus connotaciones pornográficas constituyen una nueva versión de la colonialidad de género y de sexualidad. [...]

En el pasado, las mujeres blancas habían sido con frecuencia […] espectadoras y cómplices silenciosas de la necropolítica que caracteriza la colonialidad del poder […] pero no habían sido autoras intelectuales o directas de la opresión colonial. La guerra contra el terrorismo redefinió la colonialidad de género y la llevó a otro nivel.

Por esta razón, es difícil esperar próximamente un ataque serio contra el sistema de género moderno colonial capitalista de parte de las mujeres blancas de la

metrópoli. Una solidaridad transnacional entre mujeres […] en estas circunstancias sigue siendo un gran desafío que hay que replantear y resolver. […].

La colonialidad del poder y […] de género operan a nivel interno en América Latina también. Como nos dicen los postoccidentalistas, la independencia no significó una descolonización de nuestras sociedades. Los mismos dilemas de las metrópolis se encuentran al interior de nuestras sociedades. Al final de cuentas, existe una alianza entre los hombres colonizados con los colonizadores que oprime a las mujeres en las colonias, tal como lo han identificado Lugones y muchas feministas latinoamericanas. Existe, además del pacto entre los hombres blancos y el pacto colateral entre hombres y mujeres blancas occidentales, otro pacto en el corazón de América Latina que debe ser profundamente analizado por nosotras las feministas latinoamericanas. ¿Cómo se imaginan los hombres latinoamericanos la disolución de ese pacto secreto entre hombres de la colonia?

4. Género en las *Veinte Tesis de Política* de Enrique Dussel

Enrique Dussel [2008] ha puesto recientemente sobre el tapete una nueva teoría y una propuesta política basada en tesis que nos ayudan a responder nuestra pregunta. Las veinte tesis detallan un programa que en sus palabras sientan las bases para una civilización transmoderna, transcapitalista, más allá del liberalismo y el socialismo. […] En [el] conglomerado de movimientos [que en este momento histórico] toman el escenario político, por primera vez, las feministas son tomadas en cuenta [...]. La incorporación […] [se] reflejaría [en] el eslogan zapatista […] que exige un mundo donde todos y todas quepamos, el mundo menos excluyente posible.

Dussel interpreta este enunciado zapatista como un fundamento político que nos ayudaría a crear una categoría unificadora de todos los movimientos, clases, razas, feminismos, etc. La diversidad y las demandas particulares deben negociarse en torno a un bloque hegemónico […] [al que] llama 'pueblo' […].

Ahora bien, el concepto del pueblo no es nuevo […] y ha sido repetidamente criticado tanto desde la izquierda como de la derecha por su vaguedad y a menudo por su pretensiones demagógicas o populistas. El concepto de pueblo es visto a menudo como una categoría unitaria. Las feministas de la región y Estados Unidos han tenido amplia experiencia de lo que significa operar con categorías unitarias que dicen representar la diferencia y la opresión. Sabemos muy bien que la categoría unitaria de género excluyó a las mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes y lesbianas […]. [También] vimos que el género, al fusionarse con la raza, sirvió como instrumento de dominación en los procesos de colonización y capitalismo. Las lesbianas han dicho algo similar en relación a la sexualidad al revelar género como una categoría que depende de una matriz heterosexual y de la abyección del lesbianismo.

En algunas ocasiones, las feministas le han señalado a Dussel que el concepto de los pobres […] [de] la teología de liberación […] [en] estrecha relación con el concepto de pueblo […], opera como un concepto hegemónico indiferenciado que no incluye los sufrimientos de las mujeres. Por ejemplo, Vuola [2003] ha identificado la carencia de una ética sexual en la teología de liberación […] [porque en ella] quedan fuera la violencia contra las mujeres […]. Los teólogos de la liberación que bien reconocen el sufrimiento de clase, aceptan sin discusión la doctrina del Vaticano cuando se trata de los derechos reproductivos de las mujeres. No parece que Dussel haya prestado atención a esta crítica feminista [...].

En primer lugar, llama la atención que […] [en] las *Veinte tesis* […], Dussel […] afirm[e] que lo privado es el espacio intersubjetivo que protege a los sujetos de ser observados y atacados por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos. Mientras que lo público es el espacio intersubjetivo en donde los sujetos se desempeñan con base en roles y se exponen a la mirada de otros actores de otros sistemas intersubjetivos. [Establece] que lo público es lo político por definición y que lo público político es el único espacio donde el cambio civilizatorio es posible.

[…] Resultaría problemático para las mujeres despolitizar y definir el ámbito privado como desprovisto de conflictos de poder o como ámbito 'prepolítico' porque como bien sabemos, las mujeres no se encuentran protegidas de ser observadas y atacadas por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos en los ámbitos privados. […] Partir de una separación de lo privado y lo público conservaría para las feministas no solo la colonialidad de género sino también la concepción liberal eurocentrada de la política que Dussel dice querer terminar. En la medida en que este autor considera que la exclusión de las mujeres y las demandas feministas solo pueden ser resueltas en lo público, los conflictos de la vida cotidiana y la microfísica del poder en lo privado quedan sin teorizarse. El ámbito donde sucede buena parte de las violaciones de los derechos de las mujeres quedaría representado como parte de lo prepolítico. Pero peor todavía, el traslado de los micropoderes del ámbito privado al ámbito publico —como las torturas sexuales del tipo Abu Ghraib, o las violaciones sexuales de mujeres, o los asesinatos de transexuales en crisis políticas como el golpe de estado en Honduras— serían incomprensibles dentro del esquema de Dussel si vemos lo privado y lo público como esferas separadas. Su definición de la política, para nuestra perspectiva feminista, continúa siendo demasiado masculinista.

Lo interesante, no obstante, es cómo los principios éticos que Dussel escoge para redefinir la 'nueva' política han sido tomados de imaginarios femeninos, tanto occidentales como orientales y amerindios, y a los que algunas feministas del Norte global han utilizado en sus propias formulaciones de lo político. Tomemos su idea de que la nueva política tiene como objetivo la perpetuación de la vida. Esta nueva política prioriza el deseo de mantenerse con vida antes que el deseo de matar. El nuevo paradigma político negaría la necropolítica de la razón genocida occidental que

justifica la muerte de más de dos tercios de la humanidad y sus recursos, y promovería la existencia continuada y contigua a la vida de los otros: los excluidos. […]

Lo paradójico es […] que Dussel no logre reconocer el principio femenino e incluso feminista que está presente en su discurso. El nuevo paradigma político que propone guarda cierta similitud con el pensamiento maternal de Sarah Ruddick y la construcción de una política de paz y la no violencia. El trabajo materno en este sentido —igual que la política de alteridad— tiene como principio fundamental la conservación de la vida; se trata igualmente de la creación de una vida en la que los seres humanos crezcan y prosperen libres de violencia, y desarrollen una intersubjetividad tanto en lo privado como lo público basada en la reciprocidad y la no violencia. El modelo político del pensamiento materno promueve una economía de cuidado y la preservación de la vida en el planeta, de la misma manera que Dussel se imagina un sistema político y económico que tenga como fin la conservación de la vida eternamente —como si la tierra jamás se fuera a extinguir—. Los nuevos movimientos feministas contra la no violencia de la cuarta ola, como *Code Pink*, que resurgieron a raíz de la guerra contra el terrorismo, se basan en premisas que recuerdan el pensamiento maternal de Ruddick. Podríamos decir que este pensamiento feminista va más lejos que Dussel, pues es profundamente antimilitarista y no justifica la violencia bajo ninguna circunstancia. En cambio Dussel sorprendentemente conserva el derecho al uso de la violencia en caso de autodefensa de la comunidad, aunque no nos dice cuándo es que hemos llegado al punto en que la violencia se justificaría.

Podemos admitir no obstante, que la política de alteridad de Dussel, en la medida en que tiene a la vida como principio y fin máximo, representa un avance en el pensamiento masculinista de la política de izquierda de la región, que ha sido en el pasado militarista, incluso en su fase parlamentarista. […] [Pero] [s]i el pensamiento postoccidentalista ha de tomar en serio la inclusión de las voces de las mujeres necesita establecer además un diálogo con las feministas latinoamericanas. […] Las feministas latinoamericanas, por su lado, deben a su vez elaborar un pensamiento postoccidental que articule y revele la forma en que la colonialidad de género, raza, clase y sexualidad continúan determinando nuestras sociedades y nuestro pensamiento, incluso el feminista.

5. El feminismo latinoamericano y la epistemología del sur

He planteado al comienzo de este artículo la pregunta de cuál ha sido la contribución de las feministas latinoamericanas en la construcción de una epistemología del sur y cuáles podrían ser sus aportes. Sabemos que las feministas latinoamericanas han hecho grandes contribuciones […]. No obstante, la ausencia de referencias a autoras feministas latinoamericanas es notoria […].

En otro lado, me he referido a la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que articule, como diría Nelly Richard, "lo latinoamericano como una diferencia que diferencia" [2004]. Quizás esta falta de articulación de una teoría feminista latinoamericana propia, sea responsable del silencio alrededor de las ideas feministas de la región.

Por ejemplo, la crítica poscolonial del sudeste asiático cuenta con una clara vertiente feminista con la presencia de grandes figuras como Gayatri Spivak y Chandra T. Mohanty. Las mujeres indígenas en Norteamérica y las teóricas africanas como Oyéronké Oyewùmi no solo han logrado construir una teoría de género en base a su experiencia colonial particular, sino que nos han cambiado la manera de pensar el género. Las chicanas y las afroamericanas en Estados Unidos han revolucionado la teoría feminista con sus conceptos como la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad, la conciencia de la mestiza y el pensamiento fronterizo al que tanto se refieren los postoccidentalistas. Pero desconozco una teoría feminista de la región que profundice en su propia experiencia colonial y poscolonial. Las chicanas no pueden suplantar la teoría feminista latinoamericana. La misma Lugones, que esgrimió la idea de la colonialidad de género de Quijano, no basó su reflexión en América Latina, sino en los avances teóricos de feministas indígenas norteamericanas y africanas.

Si bien es cierto que las obras de autoras chicanas como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga, Norma Alarcón, Emma Pérez, Chela Sandoval y otras han mostrado un potencial epistémico de 'lo latinoamericano', ellas nos devuelven una imagen de América Latina doblada y subtitulada. […] La zona en la que se escribe 'lo chicano latinoamericano' es en verdad un cruce de fronteras donde la colonialidad del poder anglo y español se unen para transmutar el significado de 'lo latinoamericano'. Pero la escritura de 'lo latinoamericano' en inglés, aunque esparcido de español y *náhuatle*, tiene el efecto de cambiar su contenido. Por más latinoamericana que aparezca la teoría feminista chicana no puede ella aprehender la experiencia vivida de las latinoamericanas que no migran hacia el norte. No puede pasar por teoría feminista latinoamericana. […] Sin duda, el lugar desde donde se concibe la teoría es importante más aún si consideramos las vicisitudes recientes de la colonialidad de género que se dan en contextos de la guerra contra el terrorismo y la economía global.

La idea posmoderna y poscolonial de que la condición de la transnacionalidad y las tecnologías comunicativas globalizantes desterritorializan el conocimiento, no debe llevarnos a pensar que nuestras posiciones como sujetos son intercambiables y reversibles, sin importar nuestro locus de enunciación y nuestra diferencia colonial. Pensar que la teoría chicana articula la subalternidad de todo 'lo latinoamericano' ofusca la materialidad, la territorialidad y la concreción de la diferencia de 'lo latinoamericano' que se da en su localidad.

Las feministas latinoamericanas que aparecen hoy en los debates masculinistas de la región y en la academia metropolitana como el 'otro invisible' tienen que reclamar sus derechos epistemológicos. También tendríamos que abocarnos al proyecto de la descolonización de la teoría. Necesitamos irrumpir en los diálogos que se dan entre postoccidentalistas y chicanas. Necesitamos cuestionar los aparatos conceptuales de los feminismos metropolitanos, incluso el postcolonial y sobre todo el pensamiento proveniente del aparato del desarrollo. Incluso debemos desestabilizar nuestros propios discursos.

Nuestras alusiones a la diversidad deben ser reexaminadas a la luz de la colonialidad del poder y la colonialidad de género tomando en cuenta nuestro propio lugar en el sistema de colonización interna que prevalece en nuestras sociedades. La mujer indígena y africana aparece todavía al margen del texto o en una suerte de indigenismo feminista que busca subsumir lo indígena a lo mestizo, a lo blanco, a lo occidental. Reconocemos el problema de la diversidad, de la indígena y la negra, pero no nos planteamos el problema de la mestiza o lo eurosudamericano. El diálogo entre la mestiza, la eurosudamericana, la mujer indígena y la mujer negra muestra aún rezagos de una dialéctica de poder donde la interlocutora cultural dominante (la mestiza identificada con la cosmología europea que niega lo indígena y africano, o la posición epistémica de la eurosudamericana) y el interlocutor subalterno sigue operando. La historia de los encuentros feministas nos da la razón. La ausencia de un aparato conceptual que de cuenta de la colonialidad de género en su concatenación con raza, clase y sexualidad al interior de nuestras sociedades y sus confabulaciones con las ultraderechas del norte global, nos da la pauta del enorme trabajo que las feministas latinoamericanas aún tenemos por delante.

Bibliografía

Santos, Boaventura de Sousa
2008 El Foro Social Mundial y la Izquierda Global. *El Viejo Topo*. (240): 39-62.
Dussel, Enrique
2008 *Twenty Theses on Politics*. Durham y London: Duke University Press.
Escobar, Arturo
2003 Mundos y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*. (1): 51-86.
Espinosa, Yuderkys (coord.)
2010 *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Vol. I. Buenos Aires: En la frontera.
Lugones, María
2007 Heterosexualism and the colonial modern gender system. *Hypatia*. 22 (1): 186–219.

Mendoza, Breny
2006 'A feminist postoccidental approach to the contemporary debates of empire and democracy'. Trabajo inédito presentado en la conferencia anual de LASA, San Juan de Puerto Rico.

Oyewùmi, Oyéronké
1997 *The Invention of Women*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pateman, Carole
1995 *El Contrato Sexual*. Madrid: Anthropos.

Quijano, Aníbal
1992 "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En: H. Bonilla (comp.), *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-449. Quito: FLACSO - Ediciones Libri Mundi.
2008 "Coloniality of power, eurocentrism, and social classification". En: Moraña, Dussel y Jáuregui (eds.), *Coloniality at large,* pp. 181-225. Durham and London: Duke University Press.

Richard, Nelly
2004 "Intersecting Latin America with Latin Americanism: Academic Knowledge, Theoretical Practice, and Cultural Criticism". En: Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader,* pp. 686-705. Durham and London: Duke University Press.

Vuola, Elina
2003 "Option for the poor and the exclusión of women. The Challenge of Postmodernism and Feminist to Liberation Theology". En: Joerg Rieger (ed.), *Option for the margins. Theological and other Challenges in Postmodern and Postcolonial Worlds,* pp. 105-126. Oxford: Oxford University Press.

El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización[1]

Karina Ochoa Muñoz

La privación de ciertos o todos los derechos a la población nativa del 'Nuevo mundo' (por cuestiones de ley natural, jurídica o moral), sin duda es un punto de disputa entre los teólogos del siglo XVI. Desde diversas comprensiones y argumentos, autores como Ginés de Sepúlveda, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Francisco de Vitoria, llegan al mismo interrogante: ¿pueden los amerindios ser reconocidos como 'seres humanos' con plenos derechos teológicos y jurídicos?[2] Y si así fuese, ¿en qué condiciones accederían al constructor 'sujeto' en la dimensión espiritual, legal, política y/o social?

Los teólogos adscritos a la orden dominicana recurren a diversos planteamientos para explicar la naturaleza del indio/a. Las posturas van desde el reconocimiento a su 'posible' humanidad hasta la afirmación de su animalidad o barbarie, y desde allí debaten sobre: a) la legitimidad de la conquista; b) los métodos utilizados por los peninsulares (es decir, la justeza de la guerra, que como contraparte tiene el planteamiento de la evangelización pacífica); y c) el reconocimiento, o no, de las estructuras despóticas de la organización política y social en las colonias americanas (las encomiendas, los repartimientos y los gobiernos impuestos desde España), las cuales resultan de la particular posición que abraza cada autor.

---

1 La versión completa de este artículo se publicó en *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*. (2014). (184): 13-22. UAM-A, México.

2 Vale resaltar que Nelson Maldonado Torres, en el artículo que lleva por título *Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto* (2007), desarrolla —desde un análisis deconstructivo de la epistemología cartesiana y la ontología heideggeriana— argumentos muy sólidos respecto a cómo el escepticismo misantrópico (entendido como sospecha sobre la humanidad de los 'otros' colonizados), el racismo y la exclusión ontológica son los fundamentos de la colonialidad del ser y del saber. En este sentido plantea que: "A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados" (2007: 145).

Sin embargo, en estos pensadores encontramos ciertos supuestos que constituyen la base misma del proyecto civilizador occidental, es decir, de la modernidad con su *ethos universalizante*. Sus posturas no son casuales, en realidad son el espejo de un complejo proceso de formación discursiva de la colonialidad en América que se articula alrededor de ciertos presupuestos categóricos que *de facto* niegan al indio su calidad de 'sujeto' con plenos derechos, envistiéndolo con una identidad negativa (como en el caso de Sepúlveda) o súper-positiva (como en el primer [De] Las Casas), que a fin de cuentas separa (despoja) de sus identidades originales a los y las amerindias para posicionarlas en el lugar de un 'otro' negado y subordinado.[3]

A pesar de las claras diferencias que encontramos en los planteamientos de los teólogos mencionados, identificamos tres tópicos que se encuentran íntimamente ligados al debate y a los discursos que se construyen alrededor de la Conquista: la esclavitud (bestialización), la racialización (de las poblaciones colonizadas) y la feminización de los indios (que incorpora el sexismo y la misoginia); elementos que dan cuenta de la configuración de los patrones de poder y dominación que, desde entonces —y en adelante—, estructurarían al sistema-mundo-moderno-colonial.[4]

Ginés de Sepúlveda, como principal partidario de la 'desigualdad-inferioridad-bestialización' de los indios,[5] consideraba que los naturales americanos no reunían las condiciones necesarias para ser tratados como gentes (o sea, humanos), ni para ostentar los derechos correspondientes, por lo que estaban destinados al trato que tiene un amo sobre un esclavo […].

Para validar su postura frente al problema indiano, Sepúlveda tuvo que 'feminizar' al indio[6] (en el discurso) y anularlo como *sujeto*, dotándolo de características aptas solo para la servidumbre. Esto que llamamos *feminización del indio*, sin duda, sintetiza el hecho mismo de que el 'carácter bestial del indio' se ve equiparado/intercambiado por el de 'ser mujer', cuya condición de tutela es perpetua y permanente.

---

3 Para Aníbal Quijano, la distribución de estas identidades sociales (encubiertas) es "el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género" (Quijano 2001: 121).

4 Sobre los patrones de poder y dominación que se configuran desde la conquista de América, véase también Aníbal Quijano (2001).

5 Sobre el carácter esclavista del discurso de Sepúlveda véase: Enrique Dussel (2007).

6 Nos referimos al proceso de feminización y no de infantilización del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio en tanto que el niño tarde o temprano accede a la edad adulta, momento en el que se pierde la tutela paterna, mientras la condición de las féminas es permanente, pues aún llegada la edad adulta permanecen atadas a la 'protección'/dependencia del varón/adulto, ahora en su calidad de esposo.

A diferencia de Sepúlveda, tanto en Ginés de Sepúlveda como en Vitoria y [De] Las Casas encontramos planteamientos claramente colonialistas, pues vale más un indio con derechos restringidos que sin ellos, ya que al indio con derechos se le puede controlar o privar de ellos, mientras que al indio sin derecho solo se le puede tratar como esclavo, condición que ambos autores descartan de inicio.

[…]

Recordemos que ni Vitoria ni [De] Las Casas[7] son seguidores de la esclavitud del indio, por lo que en estos autores hay una inclinación al colonialismo en menoscabo del esclavismo.[8]

[…]

[De] Las Casas sostiene que los indios americanos están provistos de rasgos cristianos (en condición 'salvaje') y que deben reconocérseles como precondición para adquirir la cristiandad, pues solo les falta conocer la verdadera fe por medio de los predicantes españoles.

Si bien […] [De] Las Casas fue implacable en su intento por alcanzar el reconocimiento del otro/indio,[9] sigue considerando al cristianismo como un valor supremo, universal y civilizante, hasta su muerte. En este sentido, tal como señala Todorov:

> (Bartolomé de Las Casas) Dejó un cuadro imborrable de la destrucción de los indios, y cada una de las líneas que han sido dedicadas desde entonces –incluyendo éstas le debe algo. Nadie supo como él, con la misma abnegación, dedicar una inmensa energía y medio siglo de su vida a mejorar la suerte de los otros. Pero el reconocer que la ideología asumida por Las Casas y otros defensores de los indios

7 Recordemos que para De Las Casas es "ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar indios predicándoles el cristianismo" (Dussel 2007: 206).

8 Al respecto, Breny Mendoza señala que diversos historiadores interpretaban que el formal reconocimiento de los indios como humanos (Bula papal de 1537) es parte del proceso de legitimación de la ocupación colonial a través del pretexto de la evangelización, pues: "Se pensaba que los seres que eran considerados como bestias no podían ser elegidos para la conversión y solo "seres irracionales" podían calificar como "esclavos naturales", según las designaciones aristotélicas. De esta manera, para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad, debían ser concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida (Mendoza 2007).

9 La visión tardía de De las Casas sobre el problema indiano resulta absolutamente relevante, aunque hay que decir fue minoritaria en su época. Para Enrique Dussel, el primer antidiscurso filosófico de la modernidad, desarrollado como crítica a la expansión colonia europea, es nada menos que el del viejo Las Casas. Véase Enrique Dussel (2007).

> es efectivamente una ideología colonialista no mengua en nada la grandeza del personaje, sino al contrario. Justamente porque no podemos de dejar de admirar al hombre, importa juzgar con lucidez su política (Todorov 1989: 186).

En Ginés de Sepúlveda la cuestión del eurocentrismo es todavía más clara […], proporciona claras razones eurocéntricas para reservar el término 'sujeto' solo a los españoles/europeos/varones/blancos y cristianos, y por tanto negar al otro/indio (feminizado e infiel) su calidad de 'humano' con capacidades asociadas a la civilidad.

En Vitoria encontramos este rasgo universalizante y eurocéntrico en sus posturas con relación a los derechos que deben guardar todos los seres humanos, pues en sus conjeturas sobre el ordenamiento jurídico (válido para todo los pueblos del orbe) hay una negación encubierta de los derechos del colonizado, ya que al establecer ciertas concepciones jurídicas provenientes de la particular visión europea como único marco de derecho legítimo mundial, deja fuera aquellas concepciones de mundo que no entran dentro de las disposiciones de ese marco legal pretendidamente universal y claramente eurocéntrico.

Para Vitoria, quien no se sume a dichos ordenamientos no solo queda sin derecho a tener derechos sino que además puede ser obligado, legítimamente y por vía de la fuerza (o sea, de la guerra justa), a acatarlos. En cambio, si los pueblos colonizados se someten a estos preceptos jurídicos de carácter pretendidamente 'universal', permanecen en calidad de 'sujetos mutilados', 'incompletos', a decir, feminizados.

Como hemos visto hasta ahora, en los tres autores encontramos (bajo la peculiaridad de cada perspectiva asumida) una pretensión universalizante de la particular experiencia europea, la cual niega al *otro/*indio-india en su carácter de 'sujeto' con capacidad de autodeterminación. En Sepúlveda notamos una absoluta y arbitraria negación de los/as indios/as como 'sujetos' civilizados; en Vitoria se forja la cancelación de los derechos —que otorgan la calidad de sujeto— a las poblaciones Nuestroamericanas, pues esos derechos se los atribuyen solo a los que asumen el marco jurídico paneuropeo; y en Las Casas notamos una sobrevaloración de los/as indios/as (que son vistos como 'buen salvaje'), percepción que también los/las oculta y niega pues (por lo menos en su primera etapa indiófila) no les reconoce desde los propios parámetros indianos.

Así, estamos ante tres visiones sobre lo indio que atraviesan por el debate de la esclavitud (bestialización) y la feminización (encubrimiento) del 'otro'/a como elementos sustantivos de la colonialidad paneuropea. El común denominador de estos tres discursos es la negación del 'sujeto' indio/a o, en su defecto, la aceptación del indio/a siempre que deje de serlo.

Hay buenas razones para afirmar que la deshumanización del indio/a (que se imprime en la negación del mismo) tiene como ejes centrales la feminización y el uso de una violencia misógina-genocida contra las poblaciones colonizadas y conquistadas.

Este postulado es mucho más cercano a las experiencias históricas que desde el siglo XVI se cristalizan en Nuestramérica, pues nos remite a la gradación vertical de la condición de humanidad, en donde se intersectan la condición de raza/sexo-género/etnia y clase.

Tal como señala Breny Medoza [en su artículo: "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental" (2007)]:

> La "humanización" del amerindio no tuvo ninguna repercusión tangible en sus vidas. Representó apenas un cambio en su estatus legal dictado por la lejana Castilla. Ni la "deshumanización" del esclavo africano puso punto final la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos, y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos. Los discursos teológico-legales de los "derechos de las gentes", que aparentemente pretendían establecer una ética de no violencia en el Nuevo Mundo, no pudieron cambiar para nada el comportamiento abusivo y de explotación hacia las poblaciones no blancas. El reconocimiento formal de los "derechos de las gentes" no logró detener el desarrollo de un ethos social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite a la vulnerabilidad física o como dice Butler […] parafraseando a Levitas, a "la vida precaria" o a "las invivibles vidas" de las gentes del Nuevo Mundo (Mendoza 2007: 89).

Y no repercute en nada en la vida de las poblaciones no blancas colonizadas porque al indio/a no se le 'humaniza' sino que se le feminiza, es decir, su carácter 'otro' (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de *ser mujer*, […] como un sujeto inferiorizado y 'penetrable'.

Al respecto, Nelson Maldonado-Torres [en el artículo que lleva por título: "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" (2007)] plantea que:

> El "descubrimiento" y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse

> con los pueblos que estos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos […]. (Maldonado-Torres 2007: 137-138).

[…]

"Lo que ocurrió en las Américas no fue solo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena". El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavaitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias. Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos.

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, *el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra* […] La guerra, sin embargo, no trata solo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el ego conquiro en sujetos fundamentalmente penetrables [Las cursivas son de la autora].

Como se expresa en lo expuesto Maldonado-Torres, la división entre ser 'sujeto' o no serlo es fundamental para la propia la compresión de la colonialidad y la *ética o no-ética* que se hereda de la conquista de los 'nuevos territorios'. Pero nuestro autor explicita algo que los teóricos des-coloniales casi siempre dejan de lado o no consideran como elemento central en la conformación de colonialidad: la misoginia del proyecto civilizatorio moderno-colonial.

Siguiendo a Joshua Goldstein, Nelson Maldonado-Torres refiere la conquista de Nuestramérica "como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra" y [...] considera necesario para entender la imposición colonial: "1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer" (2007: 139). El argumento de Maldonado-Torres es que:

> estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma

> global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez que los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control […] (Maldonado-Torres 2007: 139).

Si bien la argumentación del artículo de Maldonado-Torres gira en torno a la 'colonialidad del ser' y las derivaciones de la colonialidad[10] con relación a la experiencia racial, para efectos de nuestro propio trabajo recuperamos solo algunos fragmentos donde se encuentra el proceso de feminización con el de racialización de los pueblos colonizados, pues en este punto consideramos que el filósofo de origen puertorriqueño apunta con toda claridad a uno de los nudos problemáticos de la colonialidad como modelo de poder que "está en el corazón mismo de la experiencia moderna" (Maldonado-Torres 2007: 132).

Quizá el único problema que encontramos en el razonamiento de Maldonado-Torres (así como el de Dussel, Lander, Quijano, y de otros tantos intelectuales latinoamericanos que han realizado importantes aportes al debate), es que si bien identifican el proceso de *feminización* del otro-colonizado (o sea, del indio/a y las poblaciones africanas secuestradas de sus pueblos y traídas por la fuerza a las Américas), lo asumen como una consecuencia y no como un *lugar de partida*; es decir, no lo ven como un elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su *ethos* universalizante. En este sentido, sostenemos que la *misoginia* es un elemento sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas, tal como lo han señalado algunas autoras feministas.[11]

---

10 Para Nelson Maldonado-Torres: "La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los dos ejes del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Aníbal Quijano, estos dos ejes fueron: La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de 'raza', una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista […] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de control del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (Quijano). El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, este proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza" (Maldonado-Torres 2007: 131-132).

11 Respecto a este punto vale señalar que las largas e incansables charlas con Francesca Gargallo nos permitieron poner en el centro de esta lectura el papel misógino del proyecto moderno que nace con la conquista de Nuestramérica.

Con Nelson Maldonado-Torres compartimos los postulados que apuntan a exponer la clara articulación entre la feminización/sexualización y la racialización de las poblaciones colonizadas,[12] en la medida en que el proceso de inferiorización de los otros atraviesa por el uso de mecanismos y dispositivos de sometimiento que convierten a los amerindios y a las poblaciones africanas traídas a Nuestramérica en objetos 'sexuales racializados', y a sus cuerpos en objeto del "abuso sexual, explotación y control" (Maldonado-Torres 2007).

Pero más allá de lo planteado por nuestro autor, consideramos que visibilizar la *feminización* del *otro/indio* y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no solo como 'códigos de comportamiento', sino como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permiten una compresión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues estas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género.

Es preciso señalar que nuestra insistencia por revelar esta dimensión del problema no tiene como pretensión que lo 'femenino' se apropie de toda exclusión, pero estamos convencidas de que entender el proceso de *feminización* de lo indio nos permitiría iluminar y desmontar algunas de las fronteras que, hoy por hoy, establecen exclusiones en nuestras regiones.

En este sentido consideramos, junto con Rita Segato, que:

> A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no sólo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado (Segato 2011: 9).

Más recientemente, las teóricas e intelectuales feministas de Nuestramérica, han logrado posicionar este debate, es decir, el relativo al "cruce entre colonialidad y patriarcado, y las originaciones que de este se derivan: el *patriarcado colonial moderno* y la *colonialidad de género*" (Segato 2010: 1). María Lugones (2008), por ejemplo, en su texto *Colonialidad y Género*, realiza un análisis muy interesante respecto al cruce entre las categorías género/raza y 'colonialidad del poder' (término acuñado por el peruano Aníbal Quijano), para explicar la configuración del 'sistema moderno-colonial de género':

12 Este planteamiento se deduce de una breve charla que sostuvimos en el Ecuador, en julio de 2011.

> En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo, y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder, que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, "el sistema moderno-colonial de género" (Lugones 2008: 77).

Sin duda, el debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en Nuestramérica —así como el de las 'negras', mujeres de color, lesbianas, chicanas e indígenas del sur al norte de América—, es fundamental, pues desde una "comprensión situada del conjunto de relaciones estructuradas por el orden colonial" (Segato 2010: 2), y poscolonial ofrecen aportes que no solo quedan en una argumentación capaz de develar los múltiples mecanismos que operan en la subordinación de mujeres y hombres que habitamos el mal llamado 'Tercer mundo', sino que ofrecen alternativas desde la concreción misma de las realidades que actualmente vivimos mujeres y hombres en esta Nuestramérica.

En este sentido, los trabajos de algunas feministas van más allá de la sola deliberación argumentativa; quizá lo más valioso es que se articulan con procesos y eventos que nos indignan y preocupan a las mujeres y a las poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes. Por ejemplo, en [el siguiente] fragmento del artículo —ya citado— de Breny Mendoza, se explicita la coetaneidad y persistencia del discurso teológico y la ética constituida desde siglo XVI en la condición de violencia asesina en la que viven miles de mujeres en México y Centroamérica:

> En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo, y democracia nos recuerdan los discursos del siglo dieciséis de "los derechos de las gentes." Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las "manos menudas" de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como sucesores de los esclavos, sirvientes y mujeres indígenas en el siglo veintiuno.

> Los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica son testimonio de la distorsionada ética "humanista" del siglo dieciséis que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal (Mendoza 2007: 91-92).

El esfuerzo reflexivo que aquí se presenta se inscribe en esta apuesta política y epistémica; es decir, en explicitar los desplazamientos teóricos que se requieren para ver desde esta 'otra'/nuestra mirada los procesos que se enmarcan en las luchas por las autonomías, tanto de los pueblos originarios de estas tierras como de las mujeres, y reconocer a estos sujetos como políticamente relevantes.

Si bien sabemos que existe una producción bastante sólida que establece una conexión directa entre la conquista de América, la configuración de la colonialidad y la modernidad, consideramos indispensable: a) reconocer las implicaciones de la *feminización*[13] de lo indio y el carácter misógino y andro-eurocéntrico del *ethos* moderno, y b) hacer una recuperación de los aportes que los feminismos decoloniales y nuestroamericanos ofrecen a esta reflexión.[14]

Consideraciones finales: la feminización como negación de lo indio

Para algunos teóricos latinoamericanos, como Edgardo Lander, la conquista y colonización de Nuestramérica es el momento fundante de:

> dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander 1993: 16).

Por otra parte, para autores como Enrique Dussel, desde el momento mismo del 'descubrimiento de América' se va conformando de forma discursiva y subjetiva un Yo/occidental que solo pudo autoconstituirse "cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma contra otro", es decir que: "Europa pudo autoconstituirse con un unificado ego, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma. Ese otro,

---

13 Hablamos de feminización más que de infantilizar a las los indios, porque la condición de infante es transitoria mientras la de ser mujer es permanente y absoluta.

14 Por supuesto no son pocas las mujeres que ha realizado reflexiones pertinentes, entre ellas podemos mencionar a Breny Mendoza, Francesca Gargallo, María Lugones, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, entre muchas otras.

en otras palabras, no fue 'descubierto', o admitido, como tal, sino disimulado, o 'encubierto'" (Dussel 2001: 58).

De acuerdo con esta tesis, la modernidad como *posibilidad* se origina en los burgos libres europeos del medioevo, pero la *Modernidad*, 'como tal', nace en el momento en que *Europa se autoconstituye a sí misma con un ego unificado*, de tal forma que las exploraciones y la conquista de América son parte fundamental "del proceso de constitución de la misma subjetividad moderna" (Dussel 2001: 60).

La *explosión del imaginario*[15] y la experiencia que surge de la conquista de América, sin duda, marca el desarrollo posterior del "mundo colonial-imperial" y de la propia modernidad, pues crea las condiciones para que Europa alcance un sentido de *superioridad* nunca antes experimentado en su historia. Así que al siglo XVI no podemos verlo como:

> un momento de la "Edad Media" sino [como] el primer siglo de la modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su "apertura" a un "nuevo mundo" que la "re-conecta" (por el Atlántico al Pacífico) con parte del "antiguo mundo", el asiático, constituyendo el *primer* "sistema mundo". Este siglo XVI es la "llave" y el "puente", ya moderno, entre el "mundo antiguo" y la formulación ya acabada del paradigma del "mundo moderno" (Dussel 2007: 193).

Según Edgardo Lander, durante este primer período temprano de la modernidad se producen los cambios pertinentes para dar paso a la "'articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas' [Mignolo 1995: xi] y de lo que Johannes Fabian llama la *negación de la simultaneidad*" (Lander 1993: 16). Pero no olvidemos que para los autores del [auto-denominado] Grupo de la modernidad-colonialidad, el sistema/mundo que resulta de este complejo proceso colonial, donde se intersecta etnocentrismo, esclavitud y racialización, tiene como supuesto básico 'el carácter *universal* de la experiencia europea' (Lander 1993: 16).

[...]

Sin duda, lo anterior se articula con la derrota militar[16] que sufrieron las poblaciones amerindias a manos de los españoles, pues esta les permitió a los ibéricos "tener una pretensión de superioridad que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado" (Dussel 2007: 194).

---

15 Expresión que utiliza Enrique Dussel (2007) para referirse a los procesos de transformación de la subjetividad europea.

16 Ver detalles de la derrota militar sufrida en manos de los españoles en: Dussel (2007: 194).

Sin embargo —y en este punto queremos detenernos— ese/a 'otro'/a derrotado/a y dominado/a fue mirado/a y figurado/a desde sus propios parámetros. Tal como señala Dussel:

> En realidad (los conquistadores y colonizadores) no 'vieron' al indio: imaginaron (a esos) otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El otro era interpretado desde el 'mundo' europeo; era una 'invención de Europa'. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el 'infiel' que durante mil años había luchado contra el cristianismo en el Mediterráneo. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado (Dussel 2007: 194).

Pero el 'otro-dominado' más inmediato no son ni los moros ni los chinos o los indonesios sino las mujeres y, en ese sentido, ese 'otro' (el indio/a) —como dice Dussel— no fue visto en realidad sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido. En ese sentido, antes que ver a los/as indios/as como el 'otro-lejano', los vieron como ese 'otro-cercano' (las féminas), que fue el punto de partida (el original hecho calca) desde el cual pensaron e imaginaron al 'otro-lejano' (del mundo árabe, oriental, americano, etc.). Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada antes que el otro-'infiel', no dominado plenamente antes de la conquista de América (el infiel árabe, chino, asiático, etc.).

Recordemos que desde la argumentación de Dussel, Europa hasta antes de la conquista era la periferia y todavía no construía una subjetividad dominadora, es con la conquista que construye un Yo-dominador/conquistador, por tanto, su único referente de dominio real (institucionalizado por leyes naturales) lo encuentra en las relaciones dominio/subordinación entre hombres y mujeres, adultos e infantes, amos y esclavos.[17]

Así, la experiencia de la conquista de los mal llamados 'Nuevos territorios' constituye la posibilidad de feminizar legítimamente al otro, o sea al indio […] [L]a concepción de 'lo indio' y la América (feminizados) que se formula a partir del siglo XVI permiten construir una visión hegemónica de la cosa pública (de carácter particular pero universalizante)[18] que se incorpora a las grandes narrativas desarrolladas y formalizadas entre los siglos XVIII y XIX, principalmente con los teóricos liberales.

---

17 Una muestra de ello es el propio debate teológico de Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria que parte de los planteamientos de Aristóteles y se desdobla también en el caso de la ecuación lascaniana fiel/infiel.

18 Es particular porque tiene como único referente la experiencia europea y universalizante, en el sentido que guarda como pretensión imponer ciertos valores a todos los pueblos del planeta, como si estos fueran compartidos, objetivos, racionales, universales, etc.

En dichos meta-relatos Europa no solo se autodefine como el centro espacial-geográfico y temporal (el principio y el fin de la historia) sino que también se atribuye la calidad de referente único, válido y universal, para establecer las bases éticas de la acción pública. Asimismo se adjudica la autoridad práctica —a través de la jurisprudencia— para definir quíenes tienen posibilidad de acceder a la noción de 'sujeto político' y a la ciudadanía, y quiénes no.

Tal como señala Bartolomé Calvero en su análisis sobre el pensamiento constitucional:

> Ya no es sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tienen sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho (citado en Lander 1993: 18).

En concordancia con esto, las formas en la que se establecen tanto el ordenamiento de los derechos universales en el discurso del liberalismo clásico, como la concepción de lo público/político, corresponden —en todo momento— a los discursos y las sinergias[19] que desde 1492 encumbraron los valores europeos/occidentales como universales-globales y androcéntricos-racializados; al mismo tiempo que derivan en una particular concepción del quehacer público o político y de quienes, en calidad de 'sujetos' autorizados (varones/europeos/blancos), tienen posibilidad de acceder a los espacios (certificados) de la 'política'. Lo anterior nos plantea otra dimensión del debate donde las teóricas e intelectuales feministas latinoamericanas han hilado fino.

Bibliografía

Dussel, Enrique

2001 "Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp. 59-70. Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University.

2007 *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.

19 Cuando me refiero a 'sinergias' recupero la noción de Jean Robert, quien plantea que cuando la simbiosis entre más de dos cuerpos o elementos es tan sólida que crea un tercer tipo de ser o elemento, se puede hablar de sinergia.

Lander, Edgardo
1993 "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 11-40. Buenos Aires: UNESCO/FLACSO.

Lugones, María
2008 Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9): 73-101.

Maldonado Torres, Nelson
2007 "Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.

Mendoza, Breny
2007 Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental. *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*. (6): 85-93.

Quijano, Aníbal
2000 "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Giovanni Arrighi y Walter R. Goldfrank (eds.), *Journal of World-Systems Research. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein-Part I*. 11 (2): 342-386. http://jwsr.ucr.edu/
2001 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrsimo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, pp. 117-131. Buenos Aires: Ediciones del Signo - Duke University.

Rivera Cusicanqui, Silvia
2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos - Tinta Limón Ediciones.

Segato, Rita Laura
2011 "Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En: Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, pp. 17-47. Lima: Ediciones Godot.

Todorov, Tzvetan
1989 *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

2

Procesos constitutivos de la modernidad/colonialidad y experiencias de resistencia

La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia[1]

Silvia Rivera Cusicanqui

1. Introducción

Quisiera comenzar diciendo que este artículo intentará realizar una lectura de 'género' de la historia de la juridicidad boliviana, para proponer algunos temas de debate que considero pertinentes a la hora de discutir los 'derechos de los pueblos indígenas', y su estrecho vínculo […] con los 'derechos de las mujeres' (indígenas, cholas, birlochas o refinadas). En un primer momento, me interesarán los aspectos masculinos y letrados de este proceso, que son los que han producido los documentos conocidos como *leyes de la República*. El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como 'espacio público', tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma de 'derecho'.[2] No otra cosa significa el que 'derechos humanos' de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII, 'derechos del hombre' (*droits de L'homme*). A esto se han referido autores como Derrida y Butler, que nos hablan de una versión 'falogocéntrica' del Sujeto de la modernidad, el *individuo* ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente[3] y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural.

---

1 La versión completa de este artículo fue publicada originalmente en *Temas Sociales, revista de Sociología* (1997). También fue publicado en *Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad, Revista Aportes Andinos* (2004).

2 Nota de la autora para esta publicación: Esta lectura ha sido contestada por Arendt, de la cual no podemos incluir aquí por razones de espacio, las nociones de *espacio público* y *espacio privado* que desafían la lectura convencional y problematizan la colonización del género en sociedades multiétnicas como Bolivia.

3 Aclaramos que nuestro uso de la palabra 'occidente' es convencional, pero recordemos que Europa está al oriente de *Abya Yala* y China al occidente, y que Estados Unidos está al norte.

He aquí un primer acto de colonización del género: la idea misma de estos derechos nació ya teñida de la subsunción (formal y real) de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia*. Rossana Barragán nos ha ilustrado cómo, en la temprana República, los legisladores bolivianos copiaron y adaptaron este modelo 'victoriano' de familia, sobre una matriz mucho más antigua de *habitus* y representaciones (Barragán 1996). La imagen implícita de las relaciones entre los géneros, incluye: a) varones ocupados exclusivamente de la representación pública de la 'familia', en la que se subsume a la mujer y a los hijos. Esto se plasma en la noción de *patria potestad*; b) mujeres dedicadas exclusivamente a las labores reproductivas y decorativas, enajenadas de su voluntad sobre sí mismas y desprovistas de voz pública propia. En el polo opuesto de esta imagen se situaría a las 'mujeres públicas', como una cruel paradoja de sentido; y c) adolescentes y niños sometidos a la autoridad vertical de los adultos, principalmente del padre.

Las reformas liberales de fines del siglo XIX no hacen sino reforzar este imaginario patriarcal, reactualizándolo con nuevas leyes y códigos de comportamiento. Este proceso funda una noción de 'derechos humanos', anclada en la subyugación de las mujeres, que se verifica a través de restricciones, obliteraciones o arcaísmos legales y multitud de prácticas cotidianas que terminan negando la propia noción de los *derechos humanos*, en su aplicabilidad al sexo femenino. Así, la tipificación penal del delito de violencia doméstica en nuestras leyes, antes de la promulgación de una ley para prevenirla y penalizarla (1995), resultaba castigando una golpiza conyugal; ¡tan solo a partir del 30vo día de hospitalización o inhabilitación de la víctima! Un ejemplo histórico de esta subyugación, que afecta no solo a las mujeres, ha sido la desigualdad institucionalizada de los derechos de propiedad y herencia (a través de prácticas como la primogenitura, la desigualdad entre hijos legítimos e ilegítimos y la herencia patrimonial), que impusieron los colonizadores y consolidaron los liberales a través de la legislación. Figuras jurídicas como la 'patria potestad', por ejemplo, son la encarnación viva de elementos de un derecho aún más arcaico y patriarcal, implícito en los múltiples productos normativos del catolicismo colonial. Además, la estructura del *habitus* republicano, continuaba funcionando a través del eje invisible de las 'dos repúblicas' (la una de los súbditos, la otra de los soberanos), que resultó encubierto y disfrazado por la retórica del reconocimiento jurídico de la igualdad del indio en 1874.[4] En los hechos, indios y mujeres accedieron a una forma degradada y restringida de la ciudadanía, recién a partir de la revolución de 1952, con la declaratoria del voto universal.

4 *Cfr.*: Bourdieu (1993).

2. Nexos históricos entre la opresión colonial y la opresión patriarcal en Bolivia

El último ejemplo que hemos analizado nos permite plantear un segundo eje temático de la discusión: cómo es que, históricamente, subyugación de las mujeres, opresión de los pueblos indígenas y discriminación a quienes exhibieran rasgos residuales de las culturas nativas, se engarzaron mutuamente en cada habitante de la nación boliviana. Cómo es que, en cada sujeto (colectivo o individual) de esta 'comunidad imaginada,'[5] Bolivia se construyó en las últimas décadas al Sujeto de la modernidad basado en supresiones, omisiones y rechazos a la constitución y a la historia psíquica previa de las personas. Pongamos el ejemplo andino. Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastrocados tan solo en décadas recientes. Arnold y Yapita, por ejemplo, han mostrado cómo la 'modernidad' (que llegó en los años setenta al *ayllu Qaqachaka* por la vía de los 'clubes de madres'), contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberse como pastoras, tejedoras y ritualistas. Como resultado de ello, las nuevas generaciones *Qaqa* se casan mucho más temprano, y las mujeres se han dedicado a tener más hijos para obtener el apoyo y reconocimiento social que han perdido por la crisis del pastoreo, el deterioro de la actividad textil y la dispersión de las familias. Además, en vista del creciente impacto de la emigración, una estrategia 'patriarcal' de los migrantes *Qaqa* a las ciudades o al Chapare consiste en dejar preñadas cada año a sus cónyuges para mantener el control sobre su fertilidad (Arnold y Yapita 1996; Arnold 1994). Resulta claro a través de este ejemplo, que occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse en los Andes como dos procesos paralelos (Rivera 1996).

Pero estas prácticas nos muestran también la lenta internalización del modelo hegemónico de familia en el tejido de las comunidades indígenas, y el rápido cambio de conductas —demográficas, sociales, culturales— que ellas han experimentado en el último medio siglo por su inserción trunca y falaz en la 'modernidad' boliviana. El sistema de género en las sociedades andinas —al menos tal como se ha documentado y reconstruido en la experiencia etnográfica y etnohistórica—, exhibe un equilibrio dinámico y contencioso, orientado normativamente por la pareja andina. Esta relación entre los géneros se funda(ba) en un sistema de filiación y parentesco bilateral que esta(ba)n en la base de la polis indígena. Así, el esquema bilateral de transmisión de herencia permite(ía) a las hijas heredar bienes y derechos por línea materna (esto incluye, aún hoy, la tierra) mientras que los hijos hereda(ba)n otro conjunto de bienes y derechos por línea paterna. Se considera(ba) socialmente persona a cualquier adulto/a en una unión conyugal,

5 *Cfr.*: Anderson (1983).

cuyo prestigio aumentaba con el ciclo de vida, la ayuda laboral de los hijos y el paso de una serie de cargos y responsabilidades rituales y productivas. El balance entre generaciones también era(es) distinto, debido a la preferencia del hijo/a menor para heredar […]. Tanto mujeres como varones gozaban de derechos bilaterales en la realización de rituales, siguiendo un ordenamiento simbólico que proyectaba la dicotomía hombre/mujer a la naturaleza y al cosmos espacio-temporal. En el nivel más desagregado de las comunidades o *ayllus*, las mujeres participa(ba)n con voz propia en el diseño simbólico y en los esquemas de parentesco que moldea(ba)n internamente el sistema de autoridad en las comunidades, aunque desde la implantación de los 'cabildos' coloniales, la representación de las familias en las reuniones fue usualmente atribuida a los hombres (práctica que se prolonga en los actuales sindicatos). Con todo, las mujeres conservaron un espacio de poder a través de su desempeño como agricultoras, organizadoras del ciclo doméstico, tejedoras y ritualistas. Nunca fueron segregadas del todo de la producción normativa y de la formación de la 'opinión pública' en el *ayllu* o en su versión fragmentada, 'la comunidad indígena'. La contradictoria y frustrante modernidad boliviana […] ha puesto a todo este sistema en situación de acoso, y está consiguiendo quebrar sus más íntimos engranajes internos. Con ello, se profundiza la patriarcalización de estas sociedades, que viven una creciente disyunción entre marcos legales y orientaciones normativas superpuestas. Esta situación degrada constantemente las condiciones económicas para la mayoría de la población […] [y bloquea el] acceso de indígenas y mujeres a los derechos humanos reconocidos por las leyes […].

3. El mundo masculino y letrado: la lucha por la tierra y el territorio

[…] El modelo ciudadano afianzado en Bolivia desde la década de 1950, imponía un paquete cultural de comportamientos, donde el ciudadano resultaba invariablemente siendo varón, mestizo, castellano hablante, […], propietario privado, integrado en la economía mercantil e incluso, vestido con terno sastre […].[6] […] [E]l único 'derecho' ciudadano reconocido a los varones adultos indígenas era el de enajenar las tierras comunales, que luego les eran arrebatadas compulsivamente por la acción combinada de latifundistas, ejército y cuadrillas de autoridades intermedias y fuerzas paramilitares reclutadas en los pueblos *mistis* […] [L]a ley declaraba 'extinguidas' las comunidades o *ayllus*, prohibiendo su representación por caciques, *kuraqas* u otras formas de autoridad étnica, y creaba la figura del apoderado, como representante (letrado) del mundo indígena (iletrado). Traducción y traición se combinaron […] para el despojo de casi dos terceras partes del territorio poseído por las comunidades originarias andinas […].[7]

6 *Cfr.*: Rivera (2010a); Lehm y Rivera (1988).
7 *Cfr.*: Rivera (1978); Mamani (1991).

El estudio de las luchas reivindicativas indígenas del período liberal[8] nos muestra [...] la huella de sistemas más antiguos de derecho, que legitimaban a su vez a la dirigencia indígena en su tenaz cuestionamiento de las leyes liberales en el plano jurídico. Es preciso recordar que la noción de *derechos humanos* se sobreimpuso a un horizonte colonial, e incluso a un orden ético prehispánico, donde se reconocían de diversa manera las autonomías y *fueros* independientes locales, que desde la colonia se aplicaron a los indios bajo la noción de las dos repúblicas (Salomon 1987, Arias 1994). Desde el punto de vista de este marco jurídico, los indígenas eran una república aparte. Colectivamente hablando, eran los habitantes del espacio conquistado, súbditos de un Estado colonial que les privaba de derechos y los sobrecargaba de obligaciones. Sin embargo, la élite letrada de las comunidades y *ayllus* también recuperó la noción de dos repúblicas en un sentido liberador, reivindicando la autonomía organizativa de los *ayllus*, *markas* y comunidades indígenas [ante el Estado Boliviano, con] base en los fueros [...] reconocidos por la legislación colonial [...].

En un contexto de desigualdad de fuerzas [...], la organización lideraizada por los *caciques-apoderados* [...] elaboró un discurso jurídico destinado a mostrar a las élites pretendidamente modernas que se llenaban la boca representando discursos sobre la igualdad del indio, que Bolivia seguía siendo un país colonial. La organización de los caciques apoderados [...] aspiraba, tanto a la igualdad ciudadana real, como a la vigencia de un status que consagre la diferencia, el autogobierno y la autonomía de las comunidades indígenas (Mamani 1991, Conde 1992, Rivera 1992a, Arias 1994). Por eso es que los caciques-apoderados emprendieron la lucha legal utilizando simultáneamente elementos de la legislación colonial de las *dos repúblicas* y de la nueva legislación liberal vigente. Y por eso es que su lucha, en general, tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la *territorialidad* (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena.[9]

[...] [L]os caciques-apoderados se armaron de una estrategia legal inmejorable para impugnar la revisita de 1881-1882, que fue realizada en forma coactiva fraudulenta en todo el altiplano y en muchas regiones de los valles interandinos. No sabemos cuánta tierra más habrían perdido las comunidades de no ser por el movimiento de caciques-apoderados [...] tampoco, si la reforma agraria se habría producido como se produjo —como amplio movimiento de recuperación de tierras y de iniciativa política autónoma en comunidades indígenas y campesina— de no ser por el movimiento de caciques-apoderados. Lo que sí sabemos, es que en la formación de los movimientos étnicos de nuevo cuño que han surgido en las

8 *Cfr.*: Lehm y Rivera (1988); Mamani (1991); Condori y Ticona (1992a).
9 *Cfr.*: Arnold (1994).

década del 70 y 80, intervino […] la memoria de las estrategias cacicales frente a la frustrada conversión de los indios en ciudadanos […]

El peso de las demandas territoriales, la importancia de los linderos, son todos temas que nacen en esa primera forma de interpelar al Estado desde la pluralidad; pero también muestran el verdadero perfil de esta curiosa ciudadanía que, lejos de cancelar diferencias, las reforzaba y multiplicaba.

4. Indígenas en el actual diseño estatal boliviano de los años 90: una mayoría con conciencia de minoría

[…] [L]a práctica del derecho liberal en Bolivia […] ha conducido a procesos […] de exclusión […] [que] afectan con mayor intensidad a las poblaciones indígenas y a las mujeres. La exclusión comienza por […] las estadísticas. Continúa cuando se marginaliza sus demandas a remotos 'territorios' periféricos, a los que se trata de controlar y fragmentar, recortando […] [su potencial] para [una auténtica] descentralización administrativa del Estado. Culmina […] en la esperanza mestizo-ilustrada, de que el componente indio de la población está […] condenado a la extinción por el mestizaje inevitable inscrito en la modernización y el progreso. Como a fines del siglo pasado ya lo hiciera Gabriel René Moreno, la élite ilustrada canta (pero esta vez a soto voce) elegías a esa "raza que se va", empujada a la inevitable disolución por el empuje del progreso encarnado en las poblaciones pioneras (Moreno [1988] 1973). Versiones más o menos crudas de estas ideas pueblan el imaginario de las élites y les impiden ver […] que Bolivia será un país colonial mientras su clase dominante siga siendo colonizada, y mientras sus sectores mestizos ilustrados no asuman con orgullo su propia diferencia cultural y dialoguen de igual a igual con todos los pueblos y culturas que habitan el territorio nacional […].

Vemos, por contraste, qué ha hecho la clase política mestiza ilustrada en la última década. Desde los censos de 1976 y 1992, así como en la elaboración del *Censo Indígena de Tierras Bajas* (1993-1995) la etnicidad ha sido consistentemente restringida e invisibilizada. El desmantelamiento de las orientaciones gremiales *kataristas* […] a partir de 1988 […], [convirtió] al oriente en el espacio ideal para una 'sanitización' de la etnicidad desde el Estado. En forma coincidente, organismos como el Banco Mundial, el BID y el PNUD contribuyeron al estereotipo —acorde con la situación indígena en la mayoría de países latinoamericanos— de que lo indígena era un fenómeno minoritario, de escasa relevancia demográfica y localizado en áreas rurales remotas e inaccesibles […].

El Estado engarzó perfectamente estas visiones con sus propios deseos de modernizar el país y acabar con los lastres incómodos de la etnicidad. Esto

puede constatarse con un análisis […] de los censos, que pretenden […] [medir] la evolución de la población indígena en Bolivia en décadas recientes. […]

[…] [T]anto en el área rural como en las ciudades, existieron importantes fuentes de error censal, que revelan el persistente intento estatal por invisibilizar a los indígenas. Los datos muestran que en el período intercensal 1976-1992 se produjo un decrecimiento neto de la población hablante de idiomas nativos y un incremento proporcional del monolingüismo castellano declarado. Sin embargo, los menores de 6 años fueron excluidos de las preguntas sobre la lengua en 1992. [Además] […] [no] se analiza […] el incremento neto de la población bilingüe, lo que implica también —vía migración y reproducción de la etnicidad urbana en las nuevas generaciones— el crecimiento del bilingüismo urbano. […] Los cálculos […] [de] los especialistas […] tienden a subestimar […] la población rural, que tiene doble residencia, y vive "cabalgando entre dos mundos", oficiando de 'campesinos' en las ciudades, y en el campo de enlaces culturales y económicos con el mundo mercantil y urbano. Subregistran también a quienes siguen siendo discriminados como 'indios' en las ciudades, porque ostentan aún emblemas visibles de su identidad cultural, aunque nieguen ferozmente ser hablantes del aymara al responder un censo y declaren con igual testarudez ser mestizos en las encuestas de opinión pública. […]

[Los] problemas metodológicos y de interpretación [de los censos, tienen] implicaciones para la formulación de los "derechos de los pueblos indígenas". […] [L]os resultados [censales] no coinciden con el esquema territorial vigente, donde los municipios articulan […] [lo] urbano y [lo] rural y donde las poblaciones indígenas […] son parte integrante de la estructura urbana desde hace siglos. El censo tampoco permite calcular los impactos del proceso migratorio sobre las poblaciones indígenas rurales, que afectan en particular a las mujeres (migración de trabajadoras indígenas al servicio doméstico urbano, jefatura de hogar femenina en las áreas de mayor emigración laboral masculina, etc.). La problemática de las mujeres indígenas resulta también invisibilizada a través de definiciones sesgadas de jefatura de hogar, que desconocen su aporte en el grueso de actividades productivas y reproductivas de los hogares indígenas. […]

[…] [Con todo esto vemos que] [l]os Censos […] tienen un sutil impacto en la formación de la opinión pública letrada […] y en la propia definición de la naturaleza y alcances de la noción de 'derechos indígenas'. […] Finalmente, las mujeres indígenas resultan cada vez más ajenas a este espacio de mediaciones en el que la cultura letrada, las nociones occidentales de desarrollo y la política clientelar imponen una cultura política patriarcalizada, que solo las usa como elementos de transacción simbólica en su estrategia de poder.

En conjunto, la representación estatal de lo indígena, montada sobre la información censal y sobre los deseos inconscientes de la minoría dominante, muestra a los

indios disminuyendo, a las lenguas indígenas en franco […] deterioro y al mundo rural despoblándose persistentemente. Todos estos factores han contribuido a que la mayoría demográfica y política consolidada por los *kataristas* e indianistas a principios de los años ochenta, adquiera […] una conciencia de minoría. La representación disminuida […] [se traduce] en pérdida de la memoria histórica, erosión de la autoestima cultural y una serie de rasgos de subalternidad que […] condenan a un papel crecientemente subordinado en los espacios del hacer público, legislativo y político ofrecidos por el sistema democrático, perpetuando así su discriminación y exclusión.

5. Derechos de las mujeres […] o los límites de la territorialidad

[…]

[Lo expuesto] está enmarcado en una situación colonial más amplia y estructurante, donde la matriz cultural e ideológica de Occidente se instala en el Estado y desde allí nombra, enumera, oprime y jerarquiza a los diversos pueblos y culturas nativas de Bolivia […]. Estos 'otros', semihumanos, a los que marginaliza por sus diferencias, han sido en realidad heredados como súbditos de una república nacida del derecho de conquista. La práctica de la opresión colonial se reproduce así, aún en los espacios más avanzados de la modernidad ilustrada y en los nuevos mecanismos de mediación populista injertados en el Estado en la década de 1950. En este casi medio siglo de homogeneización y renovado pacto ciudadano con el Estado, el panorama de la etnicidad en Bolivia nos muestra a poblaciones enteras, que a pesar de negar ferozmente su etnicidad, convierten a este mismo acto […] en una nueva *marca de etnicidad*. Es el caso del 'cholaje' andino, que a pesar de haber adoptado rasgos culturales de occidente, prolonga su *status* subalterno, precisamente a causa de estas conductas […] de mímesis cultural […].

[…] Uno de los ejemplos más elocuentes de la estigmatización de las conductas de mimesis cultural lo ofrece la evolución —desde el siglo XVIII-— de la vestimenta de la chola paceña.[10] Ideada […] como una estrategia que permitiría a las indígenas migrantes su status y acceder al mundo mercantil y social dominante, la pollera, mantón de Manila y sombrero Borsalino […] se han convertido en emblema de una etnicidad discriminada y excluida, que niega y afirma ambigüamente las diferencias de gesto y de conducta, pero las enmascara también en aspiraciones y autopercepciones 'mestizas' o de 'clase media', que son proyectadas a la prole. He estudiado en otras partes estos procesos, en términos de una hipótesis que postula la construcción colonial de identidades,

10 *Cfr.*: Barragán (1993).

particularmente las identidades 'cholas' y 'mestizas' de la contemporaneidad boliviana (Rivera 1992b, 1997, 1996). […]

La estructura del mercado laboral urbano nos ofrece una primera ejemplificación de esta situación, donde mujeres migrantes, 'cholas' o birlochas configuran un espacio discriminado del 'mestizaje', que a fuerza de buscar un espejo en occidente, terminó representando sus rasgos en forma arcaica y caricaturesca. No cabe duda que la segregación y exclusión impuestas a estos personajes intermedios, debió contribuir a fijar nuevamente las fronteras, cercando a las 'cholas' en un estrato a medias en el camino de la occidentalización y la ciudadanía. Paradójicamente, la huella más visible de este proceso fue el intente de hacer invisible y clandestina la cultura propia, imponiendo a las nuevas generaciones la negación de su propio ancestro y el alejamiento definitivo de la cultura rural de origen.[11] El desarraigo étnico, el cambio de categoría tributaria, la hipergamia y muchas otras prácticas, han sido los mecanismos a través de los cuales se ha constituido históricamente ese espacio de "desprecios escalonados" (Saignes 1985), o "exclusiones eslabonadas" (Rivera 2010b) que se asocia con el 'mestizaje'. Sin embargo, ninguna noción de derechos indígenas interpela aún a los problemas específicos: discriminación laboral, falta de oportunidades educativas y frustraciones ciudadanas […].[12]

La experiencia de la etnicidad tiene sin duda mucho que ver con estas realidades, en las que se plasma el trabajo, las estrategias matrimoniales y las percepciones culturales de cientos de miles de mujeres. En una investigación reciente sobre cuatro escenarios étnicos de Bolivia […] (Rivera 1996) se ha mostrado cómo el trabajo invisible de las mujeres contribuye a reproducir la etnicidad en contextos urbanos y mercantiles, desde un amplio tejido social que les brinda recursos de supervivencia y de negocios familiares. Es esta su 'tercera jornada' social —en la que cumple aynis, alimenta relaciones de parentesco y compadrazgo, organiza empresas o talleres en base a circuitos de reciprocidad— la que permite no solo la sobrevivencia económica, también la reproducción cultural y aún la prosperidad empresarial de estos negocios y familias, a pesar de la barrera de discriminaciones que pesa contra sus miembros. En todos estos contextos, la labor productiva y empresarial femenina no suele ser reconocida, y se subsume a los avatares de la aventura migratoria del varón. Como lo ha documentado […] Criales, la resistencia a este modelo patriarcal asume la forma del retorno al campo, donde la fiesta patronal de la marca de origen se convierte en escenario fugaz de un máximo de poder femenino, expresado en el derroche de dinero y en la acumulación de prestigio. Estos actos legitiman y compensan las profundas desigualdades de la

11 *Cfr.*: Peredo (1992) y Rivera Cusicanqui (2010a).

12 Nota de la autora para la presente publicación: Este artículo fue escrito en 1997, antes de las actuales transformaciones llevadas a cabo a partir de la oleada de movilizaciones indígenas y revueltas urbanas de los años 2000, por lo cual no toma en cuenta cambios recientes en este terreno.

vida cotidiana, donde las penurias y sufrimientos de género se suman al desprecio cultural de la sociedad, por su condición de 'cholas' (Criales 1994). Hasta ahora, ninguna organización indígena ha reclamado para sí estos escenarios, ni existe aún noción de derechos indígenas que se aplique a estas mujeres, que en el imaginario estatal ofician como 'mestizas'.

Otro ángulo del mismo fenómeno puede observarse revisando los procesos sindicales en los valles de Cochabamba, en las décadas posteriores a la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953 (Lagos 1988, Paulson 1992). El panorama confirma la exclusión sistemática de las mujeres de los nuevos espacios públicos construidos al calor de la sindicalización y la movilización política campesina. […] Paradójicamente, fue la secular actividad mercantil y social de las mujeres cochabambinas —en tanto empresarias de la chicha y otras múltiples actividades— lo que permitió a los varones dedicar la mayoría de su tiempo al sindicalismo o a la política. La exaltación de la chichería y de las virtudes maternales de las mujeres cochabambinas […], tanto como la versión popular acerca del 'matriarcado', vigente en los valles, nos muestran cuán perversa es la imagen ilustrada de la ciudadanía, en su consecuencia real para las mujeres, a tiempo de explotar inmisericordemente a sus madres y abuelas, los sindicalista y trabajadores itinerantes de los valles, accedían a una forma degradable de ciudadanía, injertada en las redes clientelares masculinas de los partidos. La vergüenza y el auto rechazo se transfirieron así a las mujeres, emblematizando en ellas el atraso rural, la economía premercantil y la barbarie familista del pasado (Rivera 2010b, Paulson 1992).

Pero si aún cabe un ejemplo más vivo de etnicidad segregada y discriminada en la región andina […] es el llamado 'trabajo del hogar', o servicio doméstico remunerado, que caracteriza la estructura del empleo urbano en nuestro país. Según un estudio publicado por el CEDLA, esta población ha aumentado su contribución a la PEA urbana, del 5.0% en 1985 al 6.2% en 1991, […]. De ellas, 90% eran mujeres y 70% eran migrantes, es decir […] 'indígenas', hablantes de un idioma nativo y nacidas en comunidades rurales. Uno de los pocos espacios de inserción laboral para […] [ellas] es el trabajo doméstico. […] [Todo esto] afecta al balance de género de toda la sociedad y alude a inequidades más profundas, que no han podido ser encaradas ni por las tendencias feministas más radicales. Una de ellas, a mi juicio central, es que la co-responsabilidad paterna y doméstica de los varones se ve postergada indefinidamente por la existencia de estas otras mujeres en los hogares, que se hacen cargo de la 'segunda' jornada femenina. Lo que queda fuera de discusión con esta transacción entre mujeres de distinto poder económico y origen cultural, es la imagen de las ocupaciones domésticas como si 'naturalmente' correspondieran al sexo femenino. Esta naturalización es algo que la teoría feminista viene impugnando desde hace varias décadas, aunque en Bolivia resulta casi un tema tabú, debido a la labor invisible de las trabajadoras domésticas.

[…] [L]os ejemplos planteados […] aluden a situaciones en que aún los derechos humanos más elementales son negados a las personas, en virtud de su etnicidad o de los rastros de ella. Situaciones como los bajos niveles salariales del empleo doméstico, la duplicación de cargas laborales en mujeres jefas de hogares y la emigración selectiva, afectan a las comunidades indígenas de diversas regiones del país, tanto como a sus avanzadas migratorias en las ciudades, sin que hasta el momento estas poblaciones hallen espacio para sus demandas en las organizaciones étnicas. Estas se hallan confinadas a una definición de derechos colectivos sobre el territorio, que resulta, paradójicamente, poniendo límites a las demandas y derechos indígenas. […] La territorialización de los derechos indígenas impide superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad, al confinarla a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos, implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas.

Es por ello, [que] mientras no se plasme en el accionar estatal […] [y] en la práctica de las propias organizaciones indígenas una 'política de la etnicidad' capaz de presentar alternativas para estas mujeres, […] no bastarán los avances logrados con el reconocimiento al carácter multiétnico [en las dos últimas Constituciones Políticas del Estado] […]. [M]ientras las organizaciones indígenas no perciban como a *miembras* de sus pueblos y comunidades a las migrantes que prestan servicios en condiciones degradantes en los hogares de las capas medias y altas urbanas, su propia noción de derechos quedará limitada y fragmentada. Mientras […] no sean capaces de encarar los fenómenos de opresión de género que desata la emigración de brazos masculinos a las ciudades y a la zafra y el problema cada vez más extendido de los hogares indígenas encabezados por mujeres, la noción de derechos humanos quedará en simple retórica. Si esto es así, habremos contribuido a prolongar la aspiración estatal, de cambiar la conciencia de mayoría que el movimiento indígena tuvo en Bolivia en la década de 1980, en una conciencia de minoría, que vive tan solo de las migajas del 'desarrollo' y de desiguales transacciones ecológicas y económicas con Occidente. El corolario implícito en toda esta argumentación alude a la necesidad de un esfuerzo simultáneo de descolonización cultural y de género, a través de una teoría y una práctica que engarcen las nociones alternativas y pluralistas de derecho ciudadano con el derecho consuetudinario, tanto en la legislación como en las prácticas más cotidianas y privadas de la gente.

Bibliografía

Albó, Xavier
1995 *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. La Paz: UNICEF y CIPCA.

Albó, Xavier; Tomás Greaves y Godofredo Sandóval
1981 *Chukiyawu*. La Paz: La cara aymara.

Anderson, Benedict
1983 *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
Arias, Juan Félix
1994 *Historia de una esperanza. Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca, 1936-1964*. La Paz: Aruwiyiri.
Arnold, Denise Y.
1993 Adam and Eve and the red-trousered ant: History in the Southem Andes. *Travesía*. 2 (1): 49-83. London.
1994 Hacer al hombre a imagen de ella: aspectos de género en los textiles de Qaqachaka. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. 26 (1): 79-115.
Arnold, Denise Y. y Juan de Dios Yapita
1996 "Aspectos de género en Qaqachaka. Maternidad, textiles y prácticas textuales alternativas en los Andes". En: Silvia Rivera (comp.), *Ser mujer indigna, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, pp. 303-392. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano; Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales, Subsecretaría de Asuntos de Género.
Barth, Fredrik (comp.)
1976 [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
Barragán, Rossana
1990 *Espacio y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz: HISBOL.
1993 "Entre Polleras, ñañacas y lliqllas: los mestizos y cholas en la conformación de la 'tercera república'". En: Henrique Urbano (comp.), *Tradición y Modernidad en los Andes*, pp. 43-74. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
1996 'El espíritu de la modernidad boliviana: ciudadanía, infamia y jerarquía patriarcal'. Ponencia presentada al Seminario sobre Nación, etnicidad y ciudadanía, 6-8 febrero SEPHIS, Nueva Delhi.
Bourdieu, Pierre
1991 *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus.
Conde, Ramón
1992 "Lucas Miranda Mamani: maestro indio uru-murato". En: Roberto Choque *et al.*, *Educación indígena: ¿ciudadanía o colonización?,* pp. 109-122. La Paz: Aruwiryiri.
Condori, Leandro y Esteban Ticona
1992 *El escribano de los caciques apoderados, Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: HISBOL-THOA.
Criales, Lucila
1994 *Mujer y conflictos socio-culturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz: Aruwiyiri.

Choque, Roberto *et al*.
1992 *Jesús de Machaqa: la marka rebelde, 2. Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CEDOIN-CIPCA.
Flores Moncayo, José (comp.)
1953 *Legislación boliviana del indio. Recopilación 1825-1953*. La Paz: Instituto Indigenista Boliviano.
Harris, Olivia
1980 "The power of signs: gender culture and the wild in the Bolivian Andes". En: Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture and gender*, pp. 70-94. London: Cambridge University Press.
Lagos, María Laura
1988 'Pathways to autonomy, roads to power, roads to Rower: peasant-elite relations in Cochabamba, Bolivia, 1900-1985'. Tesis doctoral inédita. Columbia University. Nueva York.
Lehm, Zulema y Silvia Rivera
1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones del THOA.
Mamani, Carlos
1989 *Metodología de la historia oral*. La Paz: Ediciones del THOA.
1991 *Taraqu 1866-1935. Masacre, guerra y "renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi"*. La Paz: Arawiyiri.
Mejía de Morales, Lucila *et al*.
1985 *Las hijas de Bartolina Sisa*. La Paz: HISBOL.
Moreno, Gabriel René
1973 [1988] *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*. La Paz: Juventud.
Paulson, Susan
1992 'Gender and ethnicity in motion: Indetity and integration in Andean households'. Tesis doctoral inédita. Universidad de Chicago.
Peredo, Elizabeth
1992 *Recoveras de los Andes. La identidad de la chola del mercado: una aproximación psicosocial*. La Paz: ILDI_TAHIPAMU. República de Bolivia.
1976 *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz: INE.
1992 *Censo Nacional de Población y Vivienda*. La Paz: INE.
1995 *Censo Indígena de Tierras Bajas (Amazonía, Oriente y el Chaco)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano-PNUD CIDOB.
Rivera Cusicanqui, Silvia
1978 La expansión del latifundio en el Altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional. *Revista Avances*. (2): 95–118.
1992a "Pedimos la revisión de límites: un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados, 1919-1921". En: Segundo Moreno y Frank Salomon (comps.), *Reproducción y transformación en las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, pp. 603-652. Quito: *Abya Yala*.

1992b "Diferencia complementariedad y lucha anticolonial: enseñanzas de la historia andina". En: VVAA, *500 años de patriarcado en el Nuevo Mundo*. Santo Domingo: CIPAF- Red Entre Mujeres.

1996 (comp.) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los 90*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Etnicos, de Género y Generacionales, Subsecretaría de Asuntos de Género.

1997 "Secuencias iconográficas en Melchor María Mercado, 1841-1868". En: Rossana Barragán, Dora Cajias, Seemin Qayum (comps.), *El siglo SIX Bolivia y América Latina,* pp. 147-168. La Paz: Coordinadora de historia.

2010a "Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo". En: Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, pp. 64-114. La Paz: La mirada salvaje.

2010b "En defensa de mi hipótesis sobre el 'mestizaje colonial andino'". En: A. Spedding (comp.), *Mestizaje*, *ilusiones y realidades,* pp. 115-135. La Paz: La mirada salvaje.

Saignes, Thierry

1985 *Los Andes Orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: CERES.

Salomon, Frank

1987 "Ancestor cults and resistance to the state in Arequipa, ca. 1748-1754". En: Steve Stern (comp.), *Resistance, rebelion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th centuries,* pp. 148-65. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Silverblatt, Irene

1987 *Moon, sun and witches: gender ideologiese and class in Inca and Colonial Perú*. Princeton: Princeton University Press.

Spedding, Alison

1997 "Esa mujer no necesita hombre: en contra de la 'dualidad andina'. Imágenes del género en los Yungas de La Paz". En: Denise Arnold (comp.), *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes,* pp. 325- 343. La Paz: CIASE y ILCA. Taller de Historia Oral Andina (THOA)

1988 [1984] *El indio Santos Marka Tula, cacique principal de los aylrus de Oallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la República*. La Paz: Ediciones del THOA.

1986a *Mujer y lucha comunitaria. Historia y memoria*. La Paz: HISBOL.

1986b *Historia oral*. Boletín del Taller de Historia Oral Andina. (1), noviembre. La Paz: Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)

1996 'Programmme Review and Strategy Development'. Bolivia. Documento oficial de circulación restringida.

Zuidema, Tom

1989 *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.

Los 'fundamentos no-democráticos' de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental[1]

Breny Mendoza

En su proyecto de 'provincialización de Europa', Chakrabarty (2000), un teórico postcolonial de la India, proponía la ciudadanía y la nación como los sitios privilegiados para liberar la historia y la teoría de los predicamentos del conocimiento disciplinario occidental y de la colonización intelectual. Como muchos de los teóricos postcoloniales del sur de Asia, Chakrabarty ignora en sus análisis el acontecimiento histórico de la colonización española, así como los aportes de la academia latinoamericana. Para él, las nociones de ciudadanía y nación son conceptos asociados exclusivamente a la colonización británica del siglo XVIII.

Pese a ello, Chakrabarty nos ofrece un punto de vista interesante porque precisamente los fundamentos no-democráticos de la democracia se tornan más evidentes en la historia de la construcción de la nación y la constitución de la ciudadanía de la era colonial (Mignolo 2000). Mi propia experiencia de la 'colonialidad del poder'[2] está vinculada a los imperios ibéricos de España y Portugal. Mi genealogía de ciudadanía, construcción de la nación y democracia se remontan al siglo dieciséis o a la primera ola de expansión colonial de Europa.

Los lectores deben estar atentos, por ello, a que, desde una perspectiva latinoamericana, el pensamiento de la Ilustración, y el colonialismo británico (como el francés u holandés) en los siglos XVIII y XIX son vistos como sucesores del colonialismo español y portugués. Como tal, son concebidos como una segunda

---

1 La versión completa de este artículo fue publicada en: *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales* (2006).

2 El término 'colonialidad del poder' es del sociólogo peruano Aníbal Quijano, se refiere a la experiencia colonial de los pueblos de América después de 1492. Esta forma de poder constituyó la clasificación y la reclasificación de los habitantes del planeta de acuerdo a 'raza' y 'cultura'. Instaló una estructura institucional para articular y manejar tal clasificación (el Estado, universidades, iglesia, etc.), definió espacios y creó una perspectiva epistemológica que respondía a la nueva matriz de poder que usualmente entendemos como euro centrismo. Ver: Aníbal Quijano (2000).

fase de la modernidad o parte de la segunda ola de colonialismo europeo (Dussel 1995). Asimismo, desde la experiencia colonial latinoamericana, la modernidad, el capitalismo, la construcción de la nación, y la democracia se ven vinculados orgánicamente con el colonialismo; es decir, como partes del mismo movimiento histórico que conlleva la expansión y el dominio de Europa sobre el sistema mundo moderno/colonial. Este surge solo con el 'descubrimiento' de América por los conquistadores españoles, que luego se hereda a los regímenes coloniales británicos y, hoy, a Estados Unidos.

Nuestro punto de partida en una discusión sobre la democracia lo constituyen los debates entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Valladolid 1550-1551). Estos se referían a los 'derechos de las gentes'. Las declaraciones de 'los derechos del hombre y el ciudadano', tantas veces adscritas a los fundamentos de la democracia moderna occidental son sencillamente reformulaciones de estos antiguos debates del siglo dieciocho. Los debates del siglo XVI nacieron a raíz del dilema moral que el Vaticano y los eclesiásticos españoles enfrentaron en las primeras fases de la conquista y la colonización. Confrontados ante las atrocidades cometidas contra los amerindios por los conquistadores españoles, la Iglesia se vio obligada a crear una noción normativa de 'humanidad' congruente con sus doctrinas teológicas, que pudiera justificar el exterminio de los pueblos indígenas que se llevaba a cabo. En estos debates se reconocía solo al 'europeo' y al cristiano como verdaderamente humanos y sirvieron para proveer una vindicación ontológica a las prácticas colonizadoras. Considerados por algunos historiadores como uno de 'los eventos más extraordinarios de la historia política de Occidente' (Hernandez 2001), no han recibido la merecida atención entre los pensadores políticos contemporáneos. Sin embargo, ellos nos hablan de una historia que ilumina muchos fenómenos de la actualidad como son la feminización de la fuerza laboral y las economías de la región, el femicidio y la ciudadanía incompleta, particularmente la de las mujeres en las democracias latinoamericanas, regidas bajo el dominio neocolonial y neoliberal, asuntos muy relevantes para el movimiento feminista de la región.

Apesar de lo remoto, los debates del siglo XVI de los 'derechos de las gentes' nos plantean la cuestión esencial sobre quién cuenta como 'humano', ese asunto aún no resuelto entre los latinamericanos y el mundo entero. Esta cuestión ha sido preocupación de muchas feministas de la región en su lucha por los derechos humanos, comenzando por la noción de 'el derecho por tener derechos'. La cuestión persiste en los esfuerzos feministas de encontrar justicia para las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, y de menor conocimiento para el público fuera de América Latina, el 'ingente' número de mujeres asesinadas en Honduras, Guatemala, El Salvador, Costa Rica, Colombia (Gargallo 2005, Kennedy 2005).[3]

---

3 En Guatemala entre 2001 y 2005, se han asesinado 1780 mujeres. En Honduras, 462 han sido violadas y mutiladas en ese mismo período. En Costa Rica fueron 117 mujeres y en El Salvador cinco mujeres al mes son asesinadas. Estos datos fueron compilados por

Los debates en torno a lo humano se asemejan a las apropiaciones contemporáneas de los discursos sobre la democracia que justifican 'cambios de régimen' y sirven de pretexto para 'guerras justas' contra los pueblos que habitan el mundo ex colonial. Nos ofrecen asombrosos paralelos con los esfuerzos actuales de los Estados Unidos y sus aliados por recolonizar, introduciendo controles sistémicos sobre el trabajo y expropiando los recursos naturales de América Latina y otros lugares. Por último, los debates nos brindan una perspectiva histórica de la ilegalidad y espíritu sin ley, así como de la ausencia de mecanismos de rendimiento de cuentas del poder que ejercen las élites. Estas, de forma insensible, ignoran la matanza de mujeres y la muerte social y literal de millares de personas que son excluidas de los supuestos beneficios del proyecto global del neoliberalismo.

Permítanme detenerme un poco más en estos debates para clarificar su relevancia actual en relación a la consabida transición a la democracia en la región, la llamada 'liberación' que supone trae el proceso de asalarización del trabajo para las mujeres latinoamericanas de origen rural que laboran para la industria maquiladora, y la impunidad de los responsables de los asesinatos en serie y las violaciones masivas de mujeres en México y Centroamérica.

El fracaso de los 'derechos de las gentes' y de la democracia hoy

Los debates sobre 'los derechos de las gentes' cuestionaron la moralidad que justificaba el maltrato de los amerindios y la legitimidad de su esclavización por las autoridades coloniales. Estos debates hicieron surgir incluso la posibilidad de detener la conquista bajo argumentos morales, pero prontamente esta posibilidad fue abandonada por la Iglesia mediante la interpretación de la conquista como una 'guerra justa'. Varios historiadores han interpretado estos debates como un intento de España de controlar el daño que la Leyenda Negra, un relato sobre la barbarie de los conquistadores españoles, estaba ocasionando a la imagen de la corona española en Europa.[4] Otros han visto el reconocimiento formal como humanos que el Vaticano les otorga a los amerindios en 1537 y la consecuente prohibición de su esclavización por la corona española como parte de un proceso de legitimación que vinculó la ocupación colonial con la conversión de almas al cristianismo (Schultz 1993). Se pensaba que los seres que eran considerados

organizaciones feministas de la región. Ver el trabajo de Francesca Gargallo (2008) y Mirta Kennedy (2005).

4 Las bulas papales que le otorgaron a España y Portugal los derechos exclusivos sobre las tierras y los pueblos del Nuevo Mundo, condenaban a Inglaterra y a Francia a una mediocridad difícil de tolerar. La Leyenda Negra buscaba destruir el favoritismo del Vaticano hacia España y Portugal, sin embargo, fue basada también en el famoso relato de Bartolomé de las Casas de la Destrucción de las Indias. La Leyenda Negra fue construida cuidadosamente desde los siglos XVI, XVII, y, particularmente, el XVIII logrando establecer un discurso sobre la extraordinaria barbarie, crueldad y atraso económico de España.

como bestias no podían ser elegidos para la conversión y solo 'seres irracionales' podían calificar como 'esclavos naturales', según las designaciones aristotélicas. De esta manera, para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad debían ser concebidos ontologicamente según la concepción de ser humano preestablecida (Mignolo 2000).[5]

Otros historiadores han interpretado la 'humanización' de los amerindios como un intento de ponerle fin al genocidio, no por la identificación de los españoles con el sufrimiento humano de sus víctimas, sino por motivaciones cínicas como el interés en conservar la enorme reserva de mano de obra que ofrecía la masa indígena y como medio para reducir la riqueza y el poder que los *encomenderos* acumulaban por su absoluto control de la fuerza laboral amerindia y las nuevas tierras 'descubiertas'. No obstante, en vez de restaurar la dignidad humana del amerindio, su 'humanización', de acuerdo con los designios del Vaticano y los monarcas españoles acabó fortaleciendo el 'derecho' de los españoles sobre las tierras, recursos y el trabajo del Nuevo Mundo. El sistema de explotación de la encomienda permaneció en pie aún después de los debates de 'los derechos de las gentes'. La fuerza laboral indígena fue adjudicada a los colonizadores españoles para su usufructo, siempre y cuando se evangelizara a los encomendados a cambio de su trabajo. El 'reconocimiento de la humanidad' de los amerindios a su vez, incrementó la demanda de esclavos africanos en las colonias españolas. Al prohibirse la esclavitud del indígena, la importación de africanos a América se ameritó. De ahí que su estatus de 'no verdaderos humanos' sería conservado aún después de la independencia de España de las nuevas naciones de América Latina. Así, ni la 'humanización' del amerindio, que apenas repercutió en un cambio en su estatus legal dictado desde la lejana Castilla, ni mucho menos la 'deshumanización' del esclavo africano puso punto final a la violencia atroz contra los amerindios. Los amerindios, los esclavos africanos y la población mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de lo europeos. Los discursos teológico-legales de los 'derechos de las gentes', que aparentemente pretendían establecer una ética de no violencia en el Nuevo Mundo, no pudieron cambiar para nada el comportamiento abusivo y de explotación hacia las poblaciones no blancas. El reconocimiento formal de los 'derechos de las gentes' no logró detener el desarrollo de un *ethos* social caracterizado por la violencia, la ausencia de la ley, y la impunidad por parte de los colonizadores europeos, y también fue incapaz de ponerle un límite

5 Es importante anotar, que los españoles no utilizaban la palabra colonización. Como nos recuerda Mignolo, los españoles consideraban las Indias occidentales o la América española como una extensión de la corona española o del occidente, y no como territorios coloniales. Las y los amerindios no eran definidos como sujetos coloniales en sí, sino como súbditos de los monarcas españoles.

a la vulnerabilidad física o, como dice Butler (2004), parafraseando a Levinas, a "la vida precaria o a las invivibles vidas" de las gentes del Nuevo Mundo.[6]

El fracaso de la ética de la no violencia que vemos representado en la escena original de la conquista, nos recuerda hoy el fracaso de la democracia en la región, y se manifiesta de forma clara en la aparente impracticabilidad de la justicia en el caso de los asesinatos masivos de mujeres jóvenes que viven y trabajan por sueldos por debajo de los niveles de subsistencia en las zonas industriales de México y Centroamérica.

¿Que debemos entender por una ética de la no violencia? Según Butler (2004), la ética de la no violencia implica el reconocimiento de la precariedad de la vida del otro y la capacidad de resistir la tentación de abusar o de asesinar al otro vulnerable. La ética de la no violencia se atiene a las ansiedades que surgen en el encuentro con la 'alteridad', tales como la percepción del o la otra como amenazante, o el temor por la propia vida, al privilegiar otro deseo mi deseo de no convertirme en asesino. El fracaso de la ética de la no violencia es, por tanto, el fracaso de no poder resistir la fascinación que causa la muerte del o la otra. Involucra el intento de matar aquello que infunde el miedo de mi propia muerte. Es muy fácil imaginarse como la ética de la no violencia no logró contener las ansiedades de los españoles. Los españoles pudieron haber proyectado un deseo letal de venganza hacia los amerindios, quienes habían sido tomados por sorpresa por la inesperada invasión de sus tierras, y por la muerte masiva causada por la violenta conquista y la pestilencia traída por los europeos. Enfrentados con los millones de indígenas que luchaban contra la conquista o que formaban alianzas para derribar a sus opresores, los españoles muy probablemente temían por sus propias vidas. En estas circunstancias, cualquier llamado a reconocer la humanidad de los amerindios en el nombre del cristianismo caería sobre oídos sordos. El horror que despertaba el otro se combinaba con la irresistible tentación de matar al otro vulnerable cuya tecnología de guerra no se equiparaba a la de los europeos. La misma precariedad de la situación imposible en la que se encontraban los amerindios, le otorgaba al español el poder casi absoluto sobre las vidas y las muertes de los amerindios. Es más, la vulnerabilidad de los amerindios que la conquista misma creó, colocó a los españoles en la posición de poder definir quien era humano, quien no.

Irónicamente, el reconocimiento español de la humanidad de los amerindios, y por ende, de su capacidad de conversión hacia el cristianismo, dio origen a la ética insensata (la antítesis de la ética de la no violencia) que ha caracterizado el mundo colonial desde entonces. El "no matarás" del Antiguo Testamento, perdió su

6 Las ideas de Butler de una ética de la no-violencia en relación a los detenidos indefinidamente en Guantánamo, jugaron un papel central en mi argumento. Ver: Judith Butler (2004).

poder de mandamiento en la América española, al ser suplantado por el asesinato 'justificado' de aquellos no cristianos que se 'resistían' a la conversión. Matar se volvió el acto 'civilizatorio' que prometía redención a aquellos que asesinaban al servicio de la misión evangelizadora, a la misma vez que exoneraba a los asesinos del miedo a la prohibición (a Dios) y del temor de convertirse en asesinos. Ligado al objetivo de conversión que la Iglesia autorizaba, el proyecto de colonización se convertía en una licencia para matar. Proyectando la culpabilidad del asesino hacia el asesinado, los objetivos de la conversión le brindaban al colonizador un bálsamo protector que reafirmaba la superioridad euro-cristiana mientras constituía a las los amerindios como eternamente muertos, eligiendo ellos mismos existir fuera de los confines de la salvación. 'Rechazando' la posibilidad de la vida eterna, los amerindios se supone repudiaban el estatus del 'verdadero humano'. En este confuso panorama, los amerindios elegían permanecer siendo subhumanos, colocándose fuera las supuestas preocupaciones legítimas del cristianismo como la moralidad y la justicia.

Esta lógica confusa no tuvo su fin en el siglo XVI. El fracaso de la ética de la no violencia sigue inscrito en los cuerpos violados y mutilados de las mujeres de Juárez, de Honduras y Guatemala. Las mujeres que no tuvieron derecho a sueldos dignos o vidas vivibles cuando vivas, cuyas voces no contaron durante las elecciones 'democráticas' son las mismas mujeres que hoy no encuentran justicia dentro del sistema legal aún después de muertas. La ética insensata sella los actos de las autoridades públicas locales, que se rehúsan a encontrar a los asesinos, prefiriendo restarle importancia a las víctimas acusándolas de 'prostitutas'. La indiferencia del mundo ante estos crímenes y el sufrimiento de las víctimas y sus familias, reiteran la lógica jerárquica que se impuso en 1492. Unas vidas son menos valiosas que otras.

Si la lógica de la conversión se ha trastrocado en 'democracia', el impulso 'civilizador' del colonizador continúa siendo el mismo. Unos tienen el 'derecho' de imponer su modo de vida a otros. La justificación genocida de la conversión se ha metamorfoseado en la emancipación y legitimación que supone conlleva la 'asalarización' del trabajo, la cual seduce a las mujeres rurales a la disciplina de la industria maquiladora mientras sigue cobrando más cuerpos sin vida cada día.[7] En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo y democracia nos recuerdan los discursos del siglo XVI de 'los derechos de las gentes'. Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las 'manos menudas'

7 Al escribir estas páginas, el congreso de Estados Unidos aprobó el Tratado de Libre Comercio con Centroamérica -TLC-. Su aprobación por el congreso ha sido representada en los Estados Unidos como un gesto del gobierno para apoyar las 'incipientes democracias' de América Central. Pero para Centroamérica, el tratado significa una mayor maquilización y feminización de su economía. Es lógico esperar más crímenes odiosos contra las mujeres y probablemente un éxodo poblacional hacia los Estados Unidos.

de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como los nuevos sucesores, en el siglo XXI, de los esclavos, sirvientes, y mujeres indígenas de antaño.

Las noticias sobre los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica, son testimonio de la distorsionada ética 'humanista' del siglo XVI que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal. Estas imágenes y no la de las mujeres de Afganistán desprendiéndose de sus burkas son las que verdaderamente revelan la fuerza descomunal de la 'liberación democrática'. Las imágenes de las mujeres de Afganistán circulan para darle el visto bueno a la legitimidad de la 'democracia' por medios militares. Los cuerpos mutilados de las mujeres latinoamericanas nos cuentan otra historia, la historia de la inmoralidad fundamental de la democratización neoliberal. Con Dussel (1995) y Mignolo (2000), las feministas latinoamericanas decimos que la razón genocida del occidente debe abrirle lugar a un pensamiento alternativo, una razón más allá del occidente, una razón pos occidental, que está más allá de la democracia, y quizá más allá del feminismo, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del tercer mundo, en el nombre de la liberación femenina como hemos podido ser testigos recientemente.[8]

Bibliografía

Butler, Judith
2004 *Precarious Life*. London: Verso.
Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

8 Las feministas latinoamericanas fueron fundamentales en el retorno de la democracia electoral, en todos aquellos países gobernados por dictaduras militares, patriarcados socialistas y en los movimientos por la liberación nacional desde los setenta en adelante. Sin embargo, muchas feministas han seguido las reglas del juego de la democracia liberal, buscando encontrar la paridad en políticas de representatividad y reformas legales. Se han hecho enormes progresos en esta dirección. El comienzo del siglo XXI, sin embargo, está marcado por un creciente desencanto del proyecto de democracia y el reconocimiento de los efectos letales de la globalización neoliberal y las políticas imperiales de los Estados Unidos. Como en otras regiones del mundo, las feministas latinoamericanas están siendo atacadas por el incremento del fundamentalismo religioso de la Iglesia Católica, un agresivo antifeminismo, y una creciente intervención de los Estados Unidos en todos los niveles de la vida en sociedad.

Dussel, Enrique
1995 "Eurocentrism and Modernity". En: J. Beverly, J. Oviedo y M. Aronna (eds), *The Postmodernism Debate in Latin America*, pp. 65-76. Durham, N.C.: Duke University Press.

Gargallo, Francesca
2008 "Feminicidio en Centroamérica. Una pista para la explicación de los asesinatos de mujeres". En: Horacio Cerutti G., Carlos Mondragón G. y Jesús María Serna M., (coords.), *Resistencia, democracia y actores sociales en América Latina*, pp. 131-142. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - Universidad Nacional Autónoma de México - Ediciones Eón.

Hanke, Lewis
2002 *The Spanish Struggle for Justice in the conquest of America*. Dallas: Southern Methodist University Press.

Hernandez, Bonar Ludwig
2001 The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551. San Francisco State University. Verificado: 09/06/2014. Disponible en: http:// userwww.sfsu.edu/~epf/2001/hernadez.html

Kennedy, Mirta
2005 Violence against Women in Honduras. Marilyn Thomson (trad). *Central America Women's Network Newsletter* (19). Verificado: 30/05/2014. Disponible en: http://www.cawn.org/publications/documentation/newsletter/CAWNspring05.pdf

Mignolo, Walter D.
2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Quijano, Aníbal
2000 Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla*. 1 (3): 533-80.

Schultz, Richard W.
1993 'The Role of the Vatican in the Encounter', for *History 392 Columbus and the Age of Discovery*, winner of the Age of Discovery Theme Prize in 1993 at Millersville University. Bibliography.

La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas[1]

Sylvia Marcos

[En la actualidad existen grandes diferencias entre la situación de la mujer con relación a la del hombre. No siempre fue así. En este caso existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena] (M173).[2]

[…] El movimiento amplio de mujeres indígenas ha comenzado a proponer su propia 'espiritualidad indígena'. Documentos, declaraciones y propuestas que fueron producidas en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas [que se llevó a cabo en el 2002 en la ciudad de Oaxaca, México], así como otras reuniones clave, revelan un componente espiritual indígena que difiere de las influencias hegemónicas […] cristianas […] de [sus] países. Los principios de esta espiritualidad indígena también se alejan de las más recientes influencias del feminismo y aun de la teología ecofeminista de la liberación. [...]

Las declaraciones de las participantes, presentaciones en vivo y discursos trajeron a la luz otras expresiones de sus bagajes religiosos. El Catolicismo, como empresa colonizadora, ha permeado profundamente las tradiciones indígenas de las Américas, haciendo casi imposible separar las tradiciones indígenas 'puras' de las imágenes, ritos y símbolos católicos.

A través del análisis de los escritos producidos en la cumbre, he podido profundizar en las características epistémicas de las religiones nativas. Estas

---

1 La versión completa de este artículo fue publicada en: *Journal of Feminist Studies in Religion* (2009), publicado por Indiana University Press. El título original es: "Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality Decolonizing Religious Beliefs". Traducción de Diana Gómez Correal.

2 Nota de las editoras/compiladoras: Sacado de las "Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América (México: Fundación Rigoberto Menchú Tum. 2003). Cada vez que se citen las memorias se pone entre paréntesis una M y el número a que corresponden.

particularidades las ubica radicalmente aparte del Cristianismo contemporáneo, revelando las iniciativas y las expresiones que actualmente emergen desde el movimiento de las mujeres indígenas.

Partiendo de varios años de interacción y participación con las mujeres indígenas de México, la intención de este ensayo es sistematizar los principios que han empezado a emerger desde su cosmovisión y cosmología particular. Las referencias religiosas a la espiritualidad indígena están inspiradas por tradiciones ancestrales recreadas hoy, como la lucha por justicia social para las mujeres. [Este] activismo está anclado en estas creencias, las cuales derivan de mundos rituales, litúrgicos, y colectivos de culto que, aunque frecuentemente velados bajo las imágenes cristianas católicas, reflejan una divergencia significativa revelando su particularidad epistémica.

Trabajando, como algunos autores han sugerido, desde las "grietas de la diferencia epistémica", caracterizo al movimiento de mujeres indígenas como emprendiendo un esfuerzo 'decolonial'.[3] Estas mujeres están activamente recapturando las espiritualidades ancestrales con el objetivo de descolonizar los universos religiosos que fueron forzadas a adoptar durante la empresa colonial.

[Esta] Cumbre […] fue una reunión de las Naciones Unidas que tuvo lugar en diciembre de 2002. Fue promovida y organizada por un colectivo de dirigentas indígenas de reputación internacional como Rigoberta Menchú, Myrna Cunningham, Calixta Gabriel, y otras indígenas de la región.[4] La reunión acogió aproximadamente cuatrocientas mujeres provenientes de muchos lugares inclusive algunos aislados y remotos.

Previo a la Cumbre, [se] organizaron una serie de grupos focales […] [cuya] metodología […] buscaba […] desarrollar discusiones en cinco áreas […]: 1) espiritualidad, educación, y cultura; 2) género desde la perspectiva de las indígenas; 3) liderazgo, empoderamiento, y participación […]; 4) desarrollo indígena y globalización; y 5) derechos humanos e indígenas. Durante las reuniones de los grupos, las mujeres compartieron sus pensamientos, perspectivas y experiencias concernientes a [las cinco áreas] […]. Estas discusiones […] constituyeron los documentos básicos para la Cumbre.

---

3 Walter Mignolo acuñó esta frase en *From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: Transcultural Subjectivity and De-colonial Thinking* (2007).

4 Aunque Rigoberta Menchú es una figura controversial dentro del movimiento pan-Maya, sus iniciativas a favor de las luchas indígenas […] son significativas […] En otra parte exploro cómo las teóricas feministas y/o los estudios de la religión han analizado sus contribuciones (Marcos y Marguerite Waller 2005).

En la Cumbre participaron mujeres indígenas que se desempeñaban en roles de liderazgo con muchos años de experiencia. La Cumbre les ofreció un espacio donde podían expresar sus experiencias y prioridades desde sus propias voces, sin la mediación e interpretación de las élites, incluso feministas, de la región y de las instituciones. Uno de los principales temas de la Cumbre fue el 'género desde la visión de las mujeres indígenas', tema muy debatido que algunas veces ha creado barreras entre el feminismo hegemónico y el movimiento de mujeres indígenas.

He tenido el privilegio de ser invitada como una de las pocas mujeres 'no-indígenas' participantes en la reunión y de servir como consultora para sus documentos de género y empoderamiento. Las organizadoras conocen mi investigación sobre Cosmología Mesoamericana y mi activismo y han expresado su deseo de oír la opinión de una feminista que respeta las culturas indígenas.

El tema de la espiritualidad indígena fue transversal […] Un estudio de los documentos de la Cumbre, votados por consenso, revelan las prioridades de las luchas contemporáneas, las preocupaciones y la agenda de los grupos indígenas en las Américas. Los documentos establecen la espiritualidad indígena como origen y motor para la recreación de las colectividades y para la emergencia de un nuevo pan-indigenismo, sujeto colectivo en el cual el liderazgo de las mujeres está emergiendo y creciendo […].

Hasta hace poco, el termino 'mujeres indígenas' era peyorativo, al punto que los indígenas no lo usaban para nombrar una identidad propia constituida. Ahora, 'mujeres indígenas' denota una subjetividad colectiva, un actor social que las propias indígenas han creado a través de sus practicas espirituales y políticas. […].

La modernidad de la espiritualidad antigua

El continente latinoamericano ha sido durante mucho tiempo conocido como un bastión del catolicismo. Aún hoy, el Vaticano cuenta a Latinoamérica como una de las regiones con el mayor número de católicos en el mundo.[5] Entre los movimientos sociales indígenas, reclamar el derecho a desarrollar y definir su propia espiritualidad es una actitud novedosa, una que reclaman con creciente intensidad. Más allá de reclamar derechos a la comida y albergue, un sustento decente, y la propiedad de sus territorios y sus recursos, los indígenas están tornando la mirada hacia sus tradiciones culturales. Se están también atreviendo a cuestionar las secuelas más arraigadas de la colonización católica y a rechazar el desprecio y desdén con el cual la mayoría de los católicos miran su espiritualidad, creencias, y prácticas. […].

5 Durante los últimos veinte años, la población Católica ha decrecido consistentemente. En México, aproximadamente el 82% de la población se identifica como Católica en comparación a un 96.5% de hace dos décadas […].

A pesar de las perspectivas disímiles de investigadores y comentaristas, los movimientos sociales indígenas son la fuerza de transformación más visible en Latinoamérica.[6] Los indígenas ya no aceptan la imagen que se les ha impuesto desde el exterior […] quieren crear su propia identidad [...]. Esto no es una cuestión de revivir el pasado. Las culturas indígenas están vivas, y la única manera que tienen de sobrevivir es reinventarse ellas mismas, recrear su identidad mientras mantienen sus diferencias.[7] […] Lo que Warren [y Jackson] (2002a) llama la "identidad colectiva pan-Maya" fue forjada de la necesidad […] de sobrevivir a las agresiones del Estado en Guatemala. Como grupos étnicos fueron amenazados con la aniquilación cultural. Sus guías, líderes-filósofos, formularon una identidad colectiva que está basada en la tradición oral, mítica y religiosa heredada. […] Los portadores de la sabiduría cultural comenzaron a elaborar una "afirmación de un pasado común que ha sido suprimido y fragmentado por el colonialismo Europeo y la emergencia de un estado moderno liberal […] la revitalización cultural reúne el pasado con el presente como una fuerza política" (Warren y Jackson 2002a).

Cualquiera sean las posibles explicaciones para la génesis de este sujeto social colectivo pan-indígena, este genera una colectividad política […] y una de sus demandas centrales está […] basada en la 'espiritualidad indígena' propia y auto definida. Las indígenas están reclamando esta sabiduría, cosmovisión y espiritualidad ancestral, pero el suyo es un proceso selectivo y están impugnando aspectos de la tradición que constriñen o impiden sus espacios como mujeres. […].

Dirigiéndose al Congreso Mexicano en marzo de 2002, la *Comandanta* Esther, una líder Zapatista […], expresó las preocupaciones de las indígenas […]: "Yo quiero explicar la situación de las mujeres como nosotras la vivimos en nuestras comunidades, [...] como niñas ellos creen que no valemos... como mujeres maltratadas... las mujeres también tienen que cargar el agua, caminar de dos a tres horas cargando una vasija y un niño en sus brazos". Después de hablar de sus sufrimientos diarios bajo el derecho consuetudinario indígena, añade: "Yo no les estoy diciendo esto para que ustedes me tengan lástima. Nosotras hemos estado luchando para cambiar eso y vamos a continuar haciéndolo" (Marcos 2005).

La *Comandanta* estaba expresando la lucha inevitable por el cambio que las indígenas están enfrentando, al tiempo que demandan respeto por su agencia. Ellas, las directamente involucradas, tienen que liderar el proceso de cambio. No hay necesidad […] de instrucciones provenientes de afuera de cómo defender

---

6 José Gil Olmos en entrevista con Touraine. México en riesgo de caer en el caos del Caciquismo. *La jornada*. 2000, 6 de noviembre, p. 7.

7 José Gil Olmos, entrevista con Yvon Le Bot. Moderno y creativo el movimiento de indígenas en América Latina. *La jornada*. 2000, 26 de marzo, p. 3.

sus derechos como mujeres […] [Este] discurso […] debe convencer a esos intelectuales alejados de la vida diaria de los pueblos indígenas de que la cultura no es monolítica ni estática. […]

En consonancia con otras indígenas que han levantado sus voces en años recientes, ella desea tanto transformar como preservar su cultura. Este es el trasfondo de las demandas por justicia social que las indígenas expresan, el cual debemos contrastar con las declaraciones y demandas por la espiritualidad indígena que emergieron de la Cumbre [...].

Entre las resoluciones temáticas propuestas y aprobadas por consenso […], la siguiente es particularmente emblemática:

> Revaloramos la espiritualidad como el eje principal de la cultura (M32).
>
> Las participantes de la Primera Cumbre […] consideramos: que la espiritualidad está ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia […] la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y […] los demás (M31).
>
> Demandamos de las diferentes iglesias y religiones respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas sin imponernos ninguna practica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad (M19).

¿Qué significa la espiritualidad indígena?

Cuando por primera vez me aproximé a los documentos de la Cumbre, me sorprendí por el uso frecuente del termino […] 'espiritualidad'. En este contexto no era algo evidente por sí mismo, y tenía poco que ver con lo que la palabra usualmente representa en la tradición Cristiana […]. Cuando las indígenas usan la palabra […] le dan un significado que claramente le aleja del Catolicismo y de las otras tradiciones cristianas que arribaron […] con la Conquista y la consiguiente colonización: "Las mujeres indígenas mexicanas... tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad que es diferente a una religión y de igual manera se respeta la creencia de cada quien" (Gonzalez *et al.* 2002: 2).

Esta postura está fuertemente influenciada por un enfoque que propugna por prácticas sociopolíticas transnacionales. Los movimientos indígenas, y en particular las mujeres dentro de ellos, están crecientemente expuestas al mundo globalizado. […] La frecuente participación de las indígenas en las reuniones de los pueblos indígenas alrededor del mundo, ha favorecido una nueva actitud de apertura, entendimiento, y coalición […]. A través de los lentes de la

espiritualidad indígena, podemos vislumbrar la cosmovisión que impregna el mundo de las mujeres indígenas.

El mensaje de los obispos a la cumbre y la respuesta de las mujeres

Reportes acerca de las sesiones preparatorias de la Cumbre, combinado con el status público de su principal organizadora, la indígena Rigoberta Menchú […], ganó la atención de los obispos mexicanos. […] Rumores de que los derechos reproductivos iban a ser discutidos […] generaron preocupación [...]. Las autoridades católicas se manifestaron en contra de la agitación indígena, [y] se sintieron presionados a mandar un 'mensaje' y una advertencia, notando que:

> La Cumbre aborda la espiritualidad, la educación y la cultura de los pueblos indígenas desde el conocimiento tradicional, la pérdida y reconstrucción de la identidad individual y colectiva, así como desde la espiritualidad de la mujer indígena, *desde una perspectiva completamente alejada de la realidad cultural y espiritual de las diferentes etnias que forman nuestros [sic] pueblos indígenas* (Mensaje a la Cumbre*…,* 2002).[8]

[…] [Los obispos firmantes] se sienten en la obligación de guiar a sus inmaduras mujeres indígenas, es decir, enseñarles, guiarlas, y regañarlas cuando piensan que […] están erradas […]. [E]sta colectividad está peligrosamente extraviada de los pueblos indígenas tal como los Monseñores los definen.

El mensaje de las Mujeres Indígenas Mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Indígenas es producido en una reunión […].[9]

> Ciertamente hoy podemos manifestar más plenamente nuestra espiritualidad, lo que no pudieron hacer nuestros antepasados porque lo hicieron a escondidas... Para nadie es oculto de la imposición de la evangelización y que sobre la espiritualidad y centros ceremoniales se fundaron las iglesias […] (Mensaje de las Indígenas…, 2002: 1).

---

8 [Firmado por] Héctor González, Arzobispo de Oaxaca; Sergio Obeso, Arzobispo de Jalapa, Veracruz; Lázaro Pérez, Obispo de Autlán, Jalisco; y Rodrigo Aguilar, Obispo de Matehuala, San Luis Potosí.

9 El documento fue producido colectivamente […] por consenso, la única forma de ser verdaderamente 'democráticos' entre los indígenas. (Nota de las editoras/compiladoras: ver en Mensaje de las Mujeres Indígenas Mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Obispos. (2002). Diciembre 1–2, Oaxaca, México. Manuscrito (Ms)).

> […] Las mujeres indígenas mexicanas somos mayores de edad y tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad que es diferente a una religión... nos sentimos con derecho a ejercer... nuestra religiosidad como pueblos indígenas (Ídem. 1–2).

[Las] indígenas estaban determinadas a reconfirmar:

> [Los] principios que nos inspiran a recuperar y fortalecer la reciprocidad, complementariedad, dualidad para recuperar el equilibrio; […] estamos analizando [los usos y costumbres que atentan contra la dignidad y los derechos humanos], porque también creemos que nos ilumina la luz de la razón y la justicia (Ídem. 1).

Esta última frase hace referencia velada a las centurias de opresión colonial y postcolonial. Primero los colonizadores y luego el Estado moderno, ambos con la aprobación de la Iglesia, negaron a los indígenas la cualificación como 'gente de razón'. […].

Las discusiones de las mujeres fueron colectivas y horizontales. Las mujeres representaban a la mayoría de las comunidades étnicas de México. […] La reunión fue una expresión del nuevo sujeto colectivo que está emergiendo en las luchas por la justicia social. No obstante las particularidades étnicas tradicionales entre ellas, las mujeres participantes eligieron enfatizar los temas en común e identificarse como mujeres indígenas mexicanas. […].

Además de las limitaciones que supone la multiplicidad de lenguas, las mujeres en la Cumbre expresaron el profundo dilema que [implica] tener que lidiar con las instituciones religiosas que, a pesar de sus raíces evangélicas, han sido tradicionalmente misóginas [y], en su mayor parte, prejuiciados cultural y étnicamente en contra de los mundos indígenas. La insistencia de las mujeres de que son adultas, "[…] *somos mayores de edad",* es una respuesta al supuesto implícito en el mensaje de los obispos, de que […] los indígenas en general son menores de edad, y por lo tanto necesitan estricta guía y amonestación. El mensaje eclesiástico implica […] que el obispo y los arzobispos (masculinos) conocen mejor que las indígenas activistas (femeninas) lo que significa ser un indígena en el México contemporáneo.

Considerando la cautelosa reverencia que le tienen a las autoridades católicas la mayoría de los mexicanos […] la respuesta de las indígenas es una expresión significativa de un espíritu de autonomía y autodeterminación adquirida. La declaración de las mujeres, en tono y contenido, habla de la erosión del dominio de la Iglesia sobre los mundos indígenas. […]

Descolonizando la epistemología

Varios autores han argumentado que los esfuerzos de descolonización deben estar anclados en el nivel epistemológico.[10] Butler (2004) […] recomienda "privilegiar la epistemología" como un paso urgente en nuestras tareas [y] nos recuerda que "no existe un registro de audibilidad", refiriéndose a las dificultades de llegar, entender, y respetar a los mundos epistémicos de los 'otros' subalternos.

El siguiente análisis de algunas de las características básicas de la espiritualidad indígena es una invitación a entenderles en sus propios términos. Es un esfuerzo de ampliar el 'registro de audibilidad', de forma que las voces y posiciones indígenas puedan cruzar el etnocentrismo filosófico […] [y facilitar] una relación menos dominante e impositiva hacia las mujeres […] en la sociedad y la política, [y] en los dominios de la espiritualidad indígena. Como María Estela Jocón, una indígena de *MolojMayib'*, una organización política de mujeres *Mayas*, se quejó con respecto a su encuentro con feministas.

> Ellas cuestionan mucho el hecho de que tienes que cuestionar tu cultura. Lo que no nos gusta es la imposición, que te digan lo que tienes que hacer, cuando tu tienes el poder de decidir sobre ti […] Eso es lo que tal vez muchas mujeres feministas han hecho, imponer (M 274–75).

La opinión de esta indígena es confirmada por la crítica de Spivak (1999: 407) "de una tendencia feminista internacional a concebir a las mujeres del Sur como pertenecientes a una cultura de segunda y opresiva de género" […].

Un mundo construido por oposiciones fluidas duales, más allá de las categorías mutuamente excluyentes

Para ser capaces de comprender la espiritualidad indígena contemporánea es importante revisar algunas de los principios del 'pensamiento encarnado' de los Mesoamericanos ancestrales (Marcos 1998). La dualidad es la pieza central de la espiritualidad, entendida como una visión cósmica de la vida. La dualidad y no el dualismo, es una percepción omnipresente en el pensamiento indígena y la espiritualidad. La omnipresencia de una percepción sin equivalente en el pensamiento Occidental puede […] explicar en gran parte la barrera persistente para penetrar y comprender los mundos indígenas. De acuerdo a la cosmología Mesoamericana, la unidad dual de lo femenino y lo masculino es fundamental en la creación del cosmos, en su (re)generación, y sustento. La fusión de [ambos] en un principio bipolar es un rasgo recurrente de casi cada una de las comunidades

10 Mignolo (2007); Tlostanova (2007) y Marcos (2005).

mesoamericanas del presente. Las propias divinidades son concebidas genéricamente como masculinas y femeninas. No existe el concepto de un dios viril ([…] [ni] la imagen de un hombre de barba blanca, como algunas veces se ha representado al Dios cristiano), por el contrario existe un dual madre-padre, protector-creador. En la cultura *Nahua*, este dual dios-diosa es llamado *Ometeotl,* de *ome,* 'dos' y *teotl* 'dios'. Sin embargo *Ometeotl* no significa 'dos dioses' sino más bien 'dios dos' o, mejor, 'divinidad de dualidad'. El nombre resulta de la fusión de *Omecihuatl* (*cihuatl* significa 'mujer' o 'señora') y *Ometecuhtli* (*tecuhtli*, 'hombre' o 'señor'), esto es, de la Señora y del Señor de la dualidad.

El protector *Ometeotl* tiene que ser alternativamente apaciguado y sostenido. Como todos los seres divinos, no ha sido concebido como puramente beneficial […] oscila […] entre polos opuestos, de esa manera puede ser comprensivo o destructivo […]. Una multiplicidad de diosas y dioses entran en diversas relaciones de reciprocidad con la gente. […] Investigadores reconocen que en su conjunto la religiosidad […] mesoamericana está preñada de significados simbólicos similares, rituales y mitos concernientes con seres supernaturales, y con el lugar de los humanos en el cosmos. Estas similitudes […] [son] el *núcleo duro* de las culturas Mesoamericanas (López Austin 2001).

Dualidad, definida como una dualidad complementaria de opuestos, es la fuerza ordenadora esencial del universo y está reflejada en el ordenamiento del tiempo. El tiempo está marcado por dos calendarios, [el] ritual y el […] astronómico. El ritual está relacionado con el ciclo humano gestacional. El otro es un calendario agrícola que prescribe los períodos de plantar y recolectar el maíz. El maíz es concebido como el material […] del cual todos los seres en el universo están hechos (Marcos 2006). La gestación humana y los ciclos de la agricultura son entendidos dentro de este concepto de tiempo-dualidad, como femeninos y masculinos, pero dualidades que se extienden más allá de estas esferas. […] [V]ida, muerte; arriba, abajo; luz, oscuridad; y beneficencia y malevolencia son considerados aspectos duales de una misma realidad. Ninguno de los polos invalida al otro. Ambos están en constante interacción, fluyendo entre sí. No son parte del trasfondo epistémico de esta visión del mundo las categorías mutuamente excluyentes, [la] plasticidad esta aún reflejada en la manera cómo las indígenas tratan con la vida y el conflicto. Raramente permanecen atrapadas en una posición que pueda negar lo opuesto. Su trasfondo filosófico les permite […] resistir las imposiciones [y] apropiar elementos modernos dentro de su espiritualidad. La fluidez y la selectividad en adoptar actitudes y valores novedosos hablan de la reconfiguración en curso de sus mundos de referencia.

El principio de la dualidad fluida ha mantenido los mundos indígenas íntegros por centurias. Ha sido ocultado y protegido por su ininteligibilidad para los extranjeros, y ha protegido al 'otro subalterno' de incursiones adversas en sus profundidades filosóficas. El 'núcleo duro' de las culturas indígenas ha sido un

secreto bien guardado. Aún hoy, […] exponer este trasfondo escondido a extraños es considerado una traición a la comunidad. Solo recientemente las indígenas […] han empezado un proceso de revelación. […] Ahora, algunas mujeres y hombres indígenas se están convirtiendo en transmisores de su herencia religiosa y filosófica y han acordado difundir su herencia […].

La gente que encarna tradiciones indígenas vivas casi que no ha hecho parte de la formación de las teorías académicas. Ellos han sido rara vez consultados […]. El silencio fue su arma de supervivencia. Solo recientemente […] han aprendido a usar, critica y autónomamente, cualquier conocimiento que ha sido producido sobre ellos. […]

Dualidad y Género

En el mundo indígena mesoamericano, el género es construido dentro de un penetrante concepto de dualidad (Marcos 1998, 2006). […] [L]a dualidad masculina/femenina, es la metáfora raíz para el cosmos entero. Todo es identificado como femenino o masculino, y aplica a los fenómenos naturales […]; a los seres vivientes […]; e incluso a períodos de tiempo […] (López Austin 1988). Todas estas entidades tienen un 'aliento' o 'peso' femenino o masculino. […] Esta percepción del género corresponde a la dualidad de los opuestos complementarios, la dualidad es la fábrica del cosmos. La dualidad es la vinculación y la fuerza ordenadora que crea una referencia coherente para los indígenas, el hilo que entrelaza todas las aparentes disparidades.[11]

Los documentos de la Cumbre traen a colación, y ayudan a explicar, la idea de que la dualidad es también un referente básico para la espiritualidad indígena:

> Hablar del concepto de género supone remitirse al concepto de dualidad manejado desde la cosmovisión indígena ... ya que todo el universo se rige en términos de dualidad: el cielo y la tierra, la noche y el día, la tristeza y la felicidad, se complementan el uno al otro (DC. *Género* 6). […][12]
>
> La dualidad es algo que se vive, nos la enseñan en la espiritualidad y lo vivimos en la ceremonia, lo vivimos cuando vemos familias en las que las mujeres y los hombres, el papá y la mamá deciden (DC. *Género* 6).

11 Véase, por ejemplo, Quezada (1997) y Marcos (1993).

12 Documento 'Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas'. Documento Primera Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas. En lo sucesivo citados en el texto como DC. *Género* […].

[A] pesar de la adhesión reverencial al concepto ancestral de la dualidad de género y la complementariedad, las mujeres indígenas contemporáneas expresan algunas [críticas] […] a aspectos de esta. Sus argumentos están basados en como esto se vive hoy en día en muchas comunidades indígenas. […] En los documentos de la Cumbre dedicados al "Género desde la visión de las Mujeres Indígenas", María Estela Jocón, una mujer sabia maya, comenta que:

> [La] dualidad hoy en día es cuestionante, es un signo de interrogación grandísimo, porque como teoría *existe en nuestra cosmovisión y nuestras costumbres*, […] pero en la practica se ven muchas situaciones donde solamente el hombre decide. [...] Los medios de comunicación, la escuela y […] otros elementos han influido para que ese principio […] esté un poquito tambaleante" (DC. *Género* 7).

Alma López, una joven indígena que se auto identifica como feminista y regidora en su comunidad, cree que el concepto de la dualidad de opuestos complementarios se ha perdido […]. Sin embargo, más allá de las reticencias o incluso de las negaciones rotundas de las practicas vivas y contemporáneas de principios filosóficos heredados, las indígenas aun les reclaman, quieren estar inspiradas por ellos, y proponen reinscribirlos en sus luchas contemporáneas por justicia de género. Ellas estiman que esto es necesario […] para recapturar sus raíces culturales y creencias [y] para pensarlos como un potente recurso en su búsqueda por justicia de género y equidad.

[…]

> En la actualidad existen grandes diferencias entre la situación de la mujer […] [y] la del hombre, no significa que siempre fue así, […] existe la posibilidad de retomar las raíces y recuperar el espacio que le corresponde a la mujer basado en la cosmovisión indígena (M133).

Los documentos de la Cumbre dedicados al género tienen el subtítulo *De los aportes de las mujeres indígenas al feminismo*. En esta parte del documento, las mujeres también rechazan su rol como receptoras de un feminismo que les ha sido impuesto por fuerza […] y [plantean que] […] desde su visión feminista tienen contribuciones que ofrecer a otras aproximaciones feministas. Entre sus contribuciones […] están los conceptos novedosos de paridad, dualidad, y equilibrio. […].

[El documento] propone,

> A todos los Pueblos Indígenas y movimientos de mujeres indígenas, revisión de los patrones culturales con capacidad autocrítica, con el fin de propiciar unas relaciones de género basadas en el equilibrio (DC. *Género* 37).

Dualidad, equilibro y armonía están entre los principios básicos de su práctica feminista. Las indígenas reclaman que las demandas de igualdad de *los otros* movimientos feministas podrían ser mejor interpretados dentro de su espiritualidad y cosmovisión como una búsqueda por el equilibrio.

Equilibrio como Equidad de género

El equilibro, como es concebido en la espiritualidad indígena, no es la respuesta estática a dos pesos o masas iguales […] Es una fuerza que constantemente modifica la relación entre pares duales u opuestos. La dualidad en si misma, el equilibro, o balance, permea la relación entre hombres y mujeres [y] la relación entre las deidades, entre las deidades y los humanos, y entre estos y los elementos de la naturaleza. La búsqueda constante por este balance fue vital en la preservación del orden […] [de] la vida diaria […] [y el] cosmos. El Equilibro es fundamental como lo es la dualidad.

La dualidad no es una ordenación binaria de 'polos estáticos'. El balance desde este punto de vista puede ser mejor entendido como un agente que constantemente modifica los términos de las dualidades y por lo tanto otorga una cualidad singular en los pares complementarios de opuestos que permean todo el pensamiento indígena [...]. El equilibro constantemente restablece su propio balance. Este dota a la dualidad con una flexibilidad y una plasticidad que le hace fluir, impidiendo la estratificación. No hay un ser exclusivamente femenino o masculino. […] [L]os seres poseen estas fuerzas en combinaciones y matices diferentes. La imperceptible 'carga' o 'peso' que todos los seres tienen […] es femenino o masculino […] Las entidades posen simultáneamente ambas capacidades, […] en diferentes gradaciones que permanentemente cambian y se desplazan (López Austin 1988).

[…]

> Se entiende así la practica de enfoque de género como una relación respetuosa, [...] de balance, de equilibrio, lo que en occidente sería de equidad (DC. Género 6).
>
> El equilibrio es velar por la vida... Cuando los valores de la comunidad, de nuestro medio social y de nuestro entorno son respetados hay equilibrio (M132).
>
> Entre extremo y extremo se encuentra el centro. Los extremos de la escala [y] su centro, no son cualidades absolutas, […] dependen de multitud de factores… [la Dualidad] es el equilibrio, en su máxima expresión (M231).

Las indígenas se refieren al equilibro como un ideal alcanzable para el cosmos entero, y como la mejor manera de expresar sus puntos de vista sobre la equidad de género.

La espiritualidad de la inmanencia

En el universo fluido y dual de las espiritualidades indígenas, el dominio sagrado es generalizado. Existen continuidades fuertes entre los mundos natural y sobrenatural, cuyos seres sagrados están cercanamente interconectados con los humanos, quienes a su turno propician esta interdependencia en todas sus actividades. […]

En un llamativo contraste con la espiritualidad indígena, la tradición dominante en la teología Cristiana enfatiza el 'teísmo clásico', […] centrado en un concepto metafísico de Dios como ontológicamente trascendente e independiente del mundo. Este concepto […] ha tenido que enfrentar crecientes criticas, particularmente entre las ecofeministas y los […] teólogos. En la espiritualidad indígena, la relación con el mundo supernatural yace en otra parte:

> La visión cósmica de la vida es estar conectado con el entorno […] todo […] en el entorno tiene vida, [y] adquiere un valor SAGRADO […] La espiritualidad nace de esta visión y concepción en la que todos los seres […] [de] la Madre Naturaleza tienen vida y se interrelacionan. La espiritualidad está ligada al sentido comunitario, donde los seres se interrelacionan y se complementan (M128).

[…]

Las teólogas ecofeministas promueven novedosas y complejas posiciones centradas en el respeto a la tierra y la reverencia a la naturaleza. Muchas indígenas perciben esta teología feminista mucho más fácil de entender y cercana al punto de vista de sus espiritualidades indígenas que el teísmo católico. Estos puentes entre las espiritualidades indígenas y cristianas se vuelven más inteligibles cuando reflexionamos sobre las principales características que le dan forma a las relaciones con la naturaleza de las espiritualidades indígenas: sus dimensiones divinas, la personificación de las deidades en humanos, la fluidez entre inmanente y trascendente, y la fusión con lo supernatural que las mujeres pueden y deben recrear. No hay una relación exclusiva con un ser transcendente llamado Dios; no hay desconfianza de la carne y el cuerpo; hay santidad en la materia […].

> Que las mujeres indígenas de […] *Abya Yala* no se olviden que son hijas de la tierra, del sol, del viento y del fuego y que su relación continua con los elementos cosmogónicos fortalecerán su participación política a favor de las mujeres […] y los Pueblos indígenas (M34).

El cuerpo de las mujeres, una corporalidad fluida y permeable, se confunde con la Tierra como lugar sagrado; ellas se consideran a sí mismas como parte integral de esta Tierra sagrada. Espíritu no es lo opuesto a la materia, ni tampoco es el alma de la carne.

Pensamiento encarnado religioso

De acuerdo a la tradición epistémico occidental dominante, el […] cuerpo es formado en oposición a la mente. […] Es definido como un lugar de información biológica, de lo material, de lo inmanente. Desde el siglo XVII, el cuerpo ha sido conceptualizado como el que marcó las fronteras entre el ser interior y el mundo exterior (Bordo y Jaggar 1989: 4). En las tradiciones espirituales mesoamericanas, el cuerpo ha sido caracterizado de una manera bastante distinta a lo anatómico occidental o al cuerpo biológico. Exterior e interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el exterior y el interior, intercambios permanentes y continuos ocurren. Para obtener una comprensión más aguda de cómo el cuerpo es conceptualizado en las tradiciones indígenas, debemos conceptualizarlo como un vórtice, que absorbe y descarta, y a través de este movimiento está en contacto permanente con todos los elementos en el cosmos.

Una espiritualidad de las colectividades y de la interconexión de todos los seres

Así, para los indígenas, el mundo no está 'allá afuera' […] [El mundo] está dentro de ellos, e incluso, a través de ellos. Las acciones y sus circunstancias están mucho más entretejidas que en el caso del pensamiento occidental, en el cual el 'Yo' puede ser abstraído analíticamente de su entorno. Es más, la porosidad del cuerpo refleja la porosidad esencial del cosmos, la permeabilidad de la totalidad del mundo 'material' que define un orden de existencia caracterizado por un continuo intercambio entre lo material y lo inmaterial. […]

El cosmos literalmente emerge, como el complemento de la corporalidad permeable. Es desde esta amplia perspectiva que el término controversial de la complementariedad debería ser revisado respetando su uso desde las mujeres indígenas. Desde esta perspectiva, no son solo lo femenino y lo masculino lo que es complementario. Como insiste la *Comandanta* Esther […] la complementariedad abarca todo en la naturaleza […] la tierra es vida, naturaleza, y todos somos parte de ella. Esta simple frase expresa la interconexión de todos los seres en el cosmos mesoamericano […] no son separables unos de otros.

Este principio genera una forma particular de colectividad humana con muy baja tendencia a la individualización. Este sentido de conectividad ha sido encontrado

consistentemente dentro del sistema médico indígena contemporáneo […] (López Austin 1988). El 'Yo' no puede ser abstraído de su entorno, y hay un permanente tránsito entre lo interno y lo externo (Marcos 1998: 376). Lenkesdorf (1999) interpreta una expresión de la lengua maya *Tojolabal* […]: '*Lajan, lajan aytik*'. Que literalmente significa: "estamos parejos", pero que debe ser entendida como 'todos somos sujetos'. Lenkesdorf sostiene que esta frase expresa la 'intersubjetividad' básica de los *Tojolabal*.

'Espiritualidad' […] nace de esta visión y concepto de acuerdo con el cual todos los seres que existen en la Madre Naturaleza están interrelacionados. La espiritualidad está conectada con un sentido comunitario por el cual todos los seres están inter-relacionados y se complementan los unos a los otros […] (M128). Entre [las referencias de las indígenas de las Américas que dan cuenta de esta espiritualidad] […], esta parece estar en el centro: la interconexión de todos y todo en el universo. La naturaleza intersubjetiva de los hombres y las mujeres está interconectada con la tierra, el cielo, las plantas, y los planetas. De esta manera es como debemos entender la defensa de la tierra "que nos da vida, que es la naturaleza que nosotros somos", como lo explica la *Comandanta* Esther […].

[…] "En [nuestra] espiritualidad […] se recupera el valor importante de la naturaleza y el ser humano [...] la pérdida de esta relación ha desatado […] desequilibrios en el mundo" (M134). "Una espiritualidad cósmica y consciente conduce al equilibrio ... Como mujeres tenemos la fuerza, la energía capaz de cambiar rumbos hacia una mejor vida comunitaria" (M135). [La] "espiritualidad emerge de la sabiduría tradicional". [Los] documentos enfatizan también que "tenemos que ser conscientes de la riqueza de la diversidad cultural mundial" (DC. *Género* 31).

Aquí […] percibimos una característica de apertura, una conciencia 'transnacional' que ha sido influenciada por los movimientos de mujeres y las prácticas feministas.

Las etnicidades indígenas no están encerradas en sí mismas, sino que más bien se ven así mismas en activa interacción con un mundo de diferencias [...]. El movimiento indígena internacional está construyendo puentes por todo el mundo y cobrando impulso. Existe un lenguaje trasnacional en crecimiento de los derechos culturales propugnado por los 'indígenas' [...]. Ellos reconocen el daño que diversos colonialismos han hecho a sus visiones de mundo y han comenzado a hacerse eco unos a otros en relación a recobrar sus propias espiritualidades y cosmologías.

En años recientes, los indígenas han intensificado sus luchas por liberarse de las cadenas del colonialismo y de su legado espiritual opresivo. Las iniciativas de las mujeres indígenas por recobrar sus legados religiosos ancestrales constituyen un esfuerzo descolonizador. A través de una deconstrucción de los cautiverios pasados, han recreado un horizonte de espiritualidad ancestralmente inspirada.

Ellas reclaman una ética de recuperación mientras rehúsan la violencia y la subyugación sufrida por sus ancestros dentro de los dominios religiosos y culturales. "Nosotros solo venimos a pedir justicia" [...]. Sí, justicia es su demanda: justicia material, social y política. Ellas también buscan reconocimiento y respeto por sus creencias cosmológicas como una parte integral de su visión feminista.

Bibliografía

Bordo, Susan R. y Alison M. Jaggar (eds.)

1989 *Gender/Body/Knowledge.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Butler, Judith

2004 'Conversation between Gayatri Chakravorty Spivak and Judith Butler'. Ponencia presentada en la Conferencia Area Studies/Literary Fields/ Multilinguism/Theory Conference. New York University. New York.

Duarte, Bastian y Angela Ixkic

2002 Conversación con Alma López, Autoridad Guatemalteca: La Doble Mirada del Género y la Etnicidad. *Estudios Latinoamericanos.* 9 (18): 176-182.

González, Héctor *et al.*

2002 *Mensaje a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, desde la Comisión Episcopal de Indígenas.* Oaxaca, México, Diciembre, Ms. 1–4, pp. 2. Manuscrito (Ms).

Lenkesdorf, Carlos

1999 *Los Hombres Verdaderos: Voces y Testimonios Tojolabales.* México: Siglo XXI.

López Austin, Alfredo

1988 *Human Body and Ideology.* Salt Lake City: University of UTAH Press.

2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana". En: Johanna Broda y Felix Baez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México,* pp. 47–65. México: Fondo de Cultura Económica.

Madina, Tlostanova

2008 "Why Cut the Feet in Order to Fit the Western Shoes?: Non-European Soviet Ex-colonies and the Modern Colonial Gender System". En *Ms.* (Moscú).

Marcos, Sylvia

1993 'La construcción del género en Mesoamérica: Un reto Epistemológico'. Documento presentado en el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. México. Agosto 4.

1998 Embodied Religious Thought: Gender Categories in Mesoamerica. *Religion.* (28): 371–82. U.K.: Academic Press.

2005 "The Borders Within: The Indigenous Women's Movement and Feminism in Mexico". En: Sylvia Marcos y Marguerite Waller (ed.), *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*, pp. 81–113. New York: Palgrave.

2006 *Taken from the Lips: Gender and Eros In Mesoamerican Religions.* Boston Leiden: Brill Academic Publishers.

2008 "Las fronteras interiores: el Movimiento de Mujeres Indígenas y el Feminismo en México". En: Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y Diferencia*: *Retos feministas a la globalización,* pp. 179-234. México: CEIICH- UNAM, Instituto de la Mujer del Estado de Morelos.

Marcos, Sylvia y Marguerite Waller (eds.)

2005 *Dialogue and Difference: Feminisms Challenge Globalization*. New York: Palgrave.

Mignolo, Walter

2007 From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: Transcultural Subjectivity and De-colonial Thinking. *Postcolonial Studies.* 10 (1): 111-120.

Quezada, Noemí

1997 *Sexualidad, Amor y Erotismo: México prehispánico y México Colonial*. México: IIA–Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza Valdez.

Smith, Linda

1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.

Spivak, Gayatri

1999 *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Warren, Kay y Jean Jackson (eds.)

2003 Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América. México: Fundación Rigoberta Menchú Tum. Manuscrito (Ms).

2002a *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

2002b Mensaje de las Mujeres Indígenas Mexicanas a los Monseñores de la Comisión Episcopal de Obispos. Diciembre 1–2, Oaxaca, México. Manuscrito (Ms).

2002c 'Género desde la Visión de las Mujeres Indígenas'. Documento de trabajo. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, URACCAN, Centro de estudios e información de la mujer multiétnica CEIMM, Documento Primera Cumbre Internacional de Mujeres Indígenas. Manuscrito (Ms) 1–43.

Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial[1]

Natalia Quiroga Díaz

La relación entre economía y mujer ha sido abordada usualmente desde la política pública en temas asociados a la pobreza y la demografía. Sin embargo, en el año 2010 los gobiernos de la región[2] asumieron una de las principales propuestas del movimiento feminista: el reconocimiento del cuidado como un aspecto principal del funcionamiento de la economía y un derecho universal.

Periódicamente la CEPAL organiza una conferencia en la que se acuerdan políticas regionales para el avance en la igualdad de género. En el marco de la XI Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe, desarrollada en Brasilia en julio de 2010, asistieron representantes de los gobiernos de América Latina y el Caribe. En esta reunión se propuso una agenda que ha retomado políticas ya en marcha y que también se traduce en lineamientos programáticos que son aplicados por los distintos países.

En la última conferencia dos puntos principales fueron abordados. El primero se refirió a la necesidad de incrementar la participación de las mujeres en los organismos de decisión política, principalmente aquellos elegidos democráticamente, y el segundo que será analizado en este artículo se refiere al lugar de la mujer en la economía:

> La contribución de las mujeres a la economía y la necesidad de que el trabajo doméstico no remunerado y las tareas de cuidado se entiendan y traten como asuntos públicos, de responsabilidad compartida entre

1 Este artículo fue publicado originalmente en: *Revista Casa de la mujer* (2012). Una primera versión fue publicada en *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (2011).

2 "Participaron en la reunión representantes de los siguientes Estados miembros de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe: Alemania, Antigua y Barbuda, Argentina, Barbados, Belice, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, El Salvador, España, Estados Unidos, Francia, Guatemala, Guyana, Haití, Italia, Jamaica, México, Países Bajos, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal,República Bolivariana de Venezuela, República Dominicana, Santa Lucía, Suriname y Uruguay" (CEPAL 2011).

> las esferas del Estado, el sector privado y la sociedad civil…Para ello se propone el desarrollo y el fortalecimiento de políticas y servicios universales de cuidado, basados en el reconocimiento del derecho al cuidado para todas las personas y en la noción de prestación compartida entre el Estado, el sector privado, la sociedad civil y los hogares, así como entre hombres y mujeres (CEPAL 2010a).

Estos planteamientos dan cuenta del reconocimiento que el análisis feminista de la economía ha venido ganando, al reconocer que uno de los principales problemas de la región es la situación de inequidad que experimenta la población femenina sobretodo porque las actividades de reproducción no son reconocidas como trabajo, ni contabilizadas como parte esencial del funcionamiento de la economía.

Sin embargo, el reconocimiento al aporte del enfoque feminista llega tardíamente si tiene en cuenta que en los diferentes campos del conocimiento se han desarrollado aportes desde el feminismo que han enriquecido y cuestionado el conocimiento producido al interior de las disciplinas desde la década de los sesenta y setenta. En el caso de la economía si bien han habido autoras que señalaron las limitaciones de las escuelas marxista y neoclásica para analizar el lugar diferencial de las mujeres, se alcanza la consolidación de este campo de estudios hasta 1992 con la creación de la Asociación Internacional de Economía Feminista (IAFFE),[3] evidenciando las resistencias de un campo que ha ocupado un lugar de jerarquía respecto a las demás ciencias sociales.

En el ámbito teórico, esta corriente ha cuestionado la comprensión de la economía como neutral al género, además de mostrar el componente androcéntrico[4] que subyace a la construcción del *homo economicus* erigido en representación del comportamiento de los seres humanos en la economía, así como la racionalidad instrumental que lo acompaña considerada universal. Adicionalmente se definió el trabajo de cuidado y reproductivo como extraeconómicos y por tanto naturales a las mujeres y la esfera del hogar.[5]

Aunque históricamente el feminismo ha mostrado que la desigual carga que enfrenta la mujer respecto al trabajo de cuidado, es una de las principales causas de inequidad económica, resulta novedoso que se puedan instalar en las agendas nacionales políticas universales de cuidado, sobretodo si se comparan estas

---

3 Nota de las editoras/compiladoras: Siglas de su nombre en Inglés: International Association for Feminist Economics.

4 El androcentrismo refiere al lugar que ha ocupado el hombre y su punto de vista como representante de lo humano, lo que ha invisibilizado el lugar diferencial de las mujeres en la sociedad. Los procesos sociales se construyen desde los valores masculinos subalternizando otras miradas.

5 *Cfr.*: Beneria (1999); Carrasco (1991); Ferber y Nelson (2004) y Picchio (1999).

iniciativas con los programas focalizados que se centran en la pobreza extrema que promueve el Banco Mundial.

Reconociendo el aporte que estas propuestas significan en términos de una mayor equidad social, cabe preguntarse qué tensiones surgen cuando se analiza desde una lectura situada en un feminismo descolonial.

La primera parte de este artículo mostrará algunos de los indicadores que se producen para dar cuenta de la situación de la desigualdad de las mujeres en América Latina. En la segunda parte de manera sucinta se presentan dos tipos principales de políticas formuladas por las instituciones multilaterales y el Estado como respuesta a esta situación, y en la tercera, se presentará la propuesta que desde la crítica a estas instituciones ha venido formulando la economía feminista mediante el concepto de economía del cuidado. Por último, se reflexiona sobre las implicaciones que para la economía del cuidado puede tener su deslocalización teórica frente a los procesos que han venido desarrollándose en los países que vienen incorporando esta perspectiva en América Latina.

1. La situación de las mujeres en la región más desigual del mundo

En América Latina la situación de desigualdad que caracteriza a la región, como la más inequitativa del planeta[6] ha estado vinculada a la alta concentración en la propiedad de la tierra, la injusticia distributiva en los servicios de educación y salud, la concentración de la riqueza, los bajos salarios y el gasto público recesivo (IDH 2010).

> Tres rasgos caracterizan la desigualdad en América Latina y el Caribe (ALC): es alta, es persistente y se reproduce en un contexto de baja movilidad socioeconómica. Si bien es cierto que a comienzos del siglo XXI se observó una reducción de la desigualdad en 12 de 17 países

6 Las instituciones multilaterales han venido produciendo una diversidad de informes en los que reconocen que la desigualdad es uno de los principales problemas para la economía en la región. "De acuerdo con las encuestas domiciliarias, el 10% más rico de los individuos recibe entre el 40% y el 47% del ingreso total en la mayor parte de las sociedades latinoamericanas, mientras que el 20% más pobre, solo recibe entre el 2% y el 4%. Estas diferencias son considerablemente más altas que en los países de la OCDE, Europa Oriental y gran parte de Asia. Por otra parte, el atributo más característico de la desigualdad de los ingresos en América Latina es la concentración inusualmente alta del ingreso en el extremo superior de la escala. (La cifra es comparable solo con algunos países de África y los estados de la ex Unión Soviética). A modo de comparación, el 10% más rico de Estados Unidos recibe el 31% del ingreso total y en Italia, este recibe el 27%. Incluso en los países más equitativos de América Latina (Costa Rica y Uruguay), el nivel de desigualdad en los ingresos es significativamente mayor" (Banco Mundial 2004).

> analizados en estudios recientes (desigualdad medida por ingreso), los tres rasgos mencionados constituyen una constante histórica a lo largo de distintos períodos de crecimiento y recesión, y han trascendido muy diferentes regímenes políticos e intervenciones públicas (IDH 2010).

La persistencia de la desigualdad tiene un efecto acrecentado sobre las mujeres. Hace más de una década se viene hablando de fenómenos como el de la feminización de la pobreza que evidencia la existencia de desventajas especificas que produce la condición de género en la economía. Un informe reciente (CEPAL 2010c) muestra cómo las mujeres siguen estando sobre representadas en las situaciones de mayor vulnerabilidad social, porque hay una mayor proporción de mujeres ocupadas en empleos precarios, a la vez que recae sobre ellas una mayor tasa de desempleo y de personas dependientes de su ingreso. Las concepciones de lo económico que sustentan los indicadores impiden contar con información suficiente para analizar la contribución de las mujeres y mostrar la forma como la inequidad las afecta en el tiempo.

En la región hay 180 millones de personas en situación de pobreza que representan el 32% de la población, donde 72 millones, es decir el 13% son indigentes. Los cálculos de la pobreza se hacen mediante la encuesta de hogares lo que impide dar cuenta de la distribución de recursos al interior del hogar y por ende el porcentaje de mujeres afectadas. Sin embargo, se calcula que por cada 100 hombres que hay en la pobreza existe un índice de feminidad de 115 mujeres y de 130 en la indigencia (CEPAL 2010b).

En zonas urbanas los hogares que tenían una jefatura femenina pasaron de 22% en 1990 a 30% en 2008 mostrando una tendencia ascendente en la región. Sin embargo, los hogares en condición de indigencia presentan un porcentaje con jefatura femenina mayor, pasando del 27% en 1990 al 40% en 2008. Estas cifras no implican que la jefatura femenina conlleve a una situación de pobreza, sino que de manera más frecuente en estas unidades domésticas hay más personas que se sustentan con este único ingreso, a la vez que menos fuerzas disponibles para resolver los trabajos remunerados y de cuidado.[7]

En relación con el mercado laboral se encuentra que a pesar del incremento sostenido de la participación de las mujeres en la oferta de trabajo, estas afrontan

---

7 "La desventaja de los hogares encabezados por mujeres se debe principalmente a que éstas son, con frecuencia, las únicas o las principales perceptoras de ingresos. Además, los ingresos que perciben suelen ser inferiores a los de los jefes de hogar hombres. Esta situación, aunada a la ausencia de políticas pertinentes, determina que los costos de la vulnerabilidad recaigan principalmente en las mujeres jefas de hogar y que la intensidad de la pobreza se agudice en tiempos de crisis en los hogares a cargo de mujeres" (CEPAL 2010c).

una mayor probabilidad de experimentar condiciones de empleo inequitativas, incluso cuando para toda la región la tasa de escolaridad femenina supera la de los varones. La desigualdad por género lleva a que por el mismo trabajo realizado la brecha salarial[8] signifique salarios en un 20% menor a los masculinos.

A la vez, que el trabajo desarrollado en el hogar no ha sido reconocido, porque la teoría económica ha visto a las familias como escenario para el consumo de las mercancías adquiridas en el mercado, por el contrario en este escenario se despliega una importante cantidad de esfuerzos que constituyen una parte muy importante de la resolución de las necesidades,[9] aunque este trabajo no siempre es valorado como una contribución sustantiva en el bienestar de las familias y de la sociedad en su conjunto. El trabajo del cuidado es realizado generalmente en condiciones de gratuidad, dado que se ha naturalizado que este tipo de tareas son una obligación de las mujeres y por tanto no cuentan con el prestigio y poder que corresponde al trabajo remunerado.

> Según información del Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe, en el período 1994-2007, en 14 países de la región, el porcentaje de mujeres que carecen de autonomía económica, es decir, que no tienen ingresos propios osciló entre un 22,3% para Uruguay y un 45,9% para el Estado Plurinacional de Bolivia. Los porcentajes para los hombres eran de un 6,8% y un 14,7%, respectivamente. En la gran mayoría de los países con información, el porcentaje de mujeres sin ingresos propios se encontraba entre el 33% y el 43% (la Argentina, el Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, el Paraguay, República Dominicana y La República Bolivariana de Venezuela" (Montaño y Milosavljevic 2010).

---

8 "La brecha salarial sintetiza los efectos de múltiples desigualdades: menos horas de trabajo remunerado, sobrerrepresentación en ocupaciones de baja productividad, subrepresentación en posiciones jerárquicas y persistencia de salarios más bajos por trabajos de igual valor" (CEPAL 2010a).

9 "Las necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables. Las necesidades humanas fundamentales son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades. Cada sistema económico, social y político adopta diferentes estilos para la satisfacción de las mismas necesidades humanas fundamentales. En cada sistema, estas se satisfacen (o no se satisfacen) a través de la generación (o no generación) de diferentes tipos de satisfactores. Uno de los aspectos que define una cultura es su elección de satisfactores". (Max-Neef 1993). Por tanto, cuando hablamos de necesidades no nos referimos solamente a los mínimos asociados a la subsistencia biológica, también incluimos las necesidades materiales, culturales y simbólicas que hacen que los seres humanos puedan participar de la sociedad (Max-Neef 1993; Hinkelammert y Mora 2009).

A las desventajas de las mujeres en el mercado laboral producto de la brecha salarial, su alta participación entre la población sin ingresos, la menor ocupación en empleos de calidad, y la falta de reconocimiento de su aporte en la generación de riqueza y de bienestar social, se suma el bajo acceso en la posesión de activos, ya sea para efectivizar su valor de uso o como patrimonio económico (vivienda, tierra, maquinaria, etc.). Un ejemplo de ello es la forma histórica en que la mujer ha sido excluida de la propiedad de la tierra mediante mecanismos legales, estructurales, culturales o institucionales (Deere y León 2000).

Un aspecto de la desigualdad que ha recibido menor atención, está vinculado con los factores de discriminación étnica que producen que la población indígena y la afrodescendiente se le reconozca el valor de su trabajo en aproximadamente 28% menos que la población considerada blanca (BID 2009). La interacción entre factores de desigualdad por género y etnia multiplican entonces las probabilidades de afrontar situaciones de pobreza e inequidad. Para la economía feminista sigue siendo una necesidad, la ampliación de un marco conceptual que pueda dar cuenta de estas interacciones, para la formulación de políticas que sean más efectivas frente a la inequidad.

Las múltiples desventajas que afrontan las mujeres para acceder a mejores oportunidades, propiedad de recursos y reconocimiento de su trabajo productivo y reproductivo, están explicadas tanto por elementos de la cultura como por factores materiales, lo que configura formas de injusticia económica en la distribución de la riqueza. La falta de reconocimiento social de ambas dimensiones, multiplica la desigualdad estructural que afrontan.

2. De la pobreza como problema individual, a la universalidad del cuidado

Las relaciones de desigualdad anteriormente mencionadas han sido abordas por las instituciones multilaterales cómo el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo desde el supuesto que el problema está en las deficientes capacidades de los pobres y especialmente de las mujeres (Quiroga 2011).

En las políticas nacionales, el problema también es abordado desde la óptica de la pobreza, y se desarrollan programas para que las mujeres generen ingresos a la vez que se refuerza su rol de cuidadoras. Se trata que sus hijos cumplan con los mínimos de adscripción ciudadana (salud y educación). Por tanto, las últimas generaciones de programas sociales han estado dirigidos a las mujeres (pobres) con un alto componente en capacitación, de manera paradójica mientras se les sitúa como deficitarias en cuanto a sus capacidades y conocimientos, a la vez que son consideradas eficientes administradoras de recursos, sobre todo cuando estos son escasos.

El lugar principal que ocupan las mujeres en las políticas sociales surge en respuesta al fracaso de las reformas neoliberales y la renuncia a esquemas fundamentados en la ciudadanía y la universalidad. Por ello, desde los noventa se viene impulsando un conjunto de programas que bajo el nombre de política de activos, tratan de redefinir la pobreza en términos de carencia en las capacidades de los individuos y no como un problema de ingresos y estructural. En esta perspectiva, se han propuesto un abanico de programas que fomentan el emprendedurismo. Se abordan desde el supuesto de fortalecimiento del capital y de inserción al mercado, diferentes tipos de intervenciones vinculadas con los procesos de formación y capacitación de cualquier orden, el mejoramiento de la vivienda o su regularización social, las microfinanzas, las relaciones de reciprocidad y solidaridad, entre otras (Arroyo, Costanzo, Mutuberria, Navarro y Quiroga, 2011).

En estos programas las mujeres ocupan el lugar de ejecutoras a bajo costo y son interpeladas como beneficiarias/usuarias dado el alto grado de desinstitucionalización que caracteriza a estos programas en las que los conceptos de ciudadanía y derechos están tan ausentes como el Estado. Estas políticas son delegadas en su mayoría en ONGs o programas de gobierno focalizados en los que se propone que a partir de un solo instrumento se puede resolver una inserción al mercado superadora de la pobreza, pero sin reconocer las causas multidimensionales que la produjeron y la responsabilidad del Estado en la provisión de bienes y servicios que hacen a la inclusión social en condiciones de dignidad.

El discurso que sustenta estas intervenciones construye una mujer adherida a mínimos biológicos y sociales (alimentación, salud, escolaridad), su trabajo es presentado como una expresión de un empoderamiento que tiene cómo sentido garantizar condiciones básicas para sus hijos. La flexibilidad laboral del autoempleo permite la generación de ingresos básicos y la disponibilidad de tiempo para seguir cuidando, lo que desde el feminismo ha sido denunciado como la segunda y tercera jornada. Estas políticas de activos han presupuesto una idea de conciliación en la que es la mujer que mediante jornadas extenuantes desarrolla el trabajo remunerado y no remunerado. Las obligaciones del Estado en la provisión de servicios de cuidado y de reproducción están completamente ausentes en su conceptualización.

La focalización en la que se insiste contribuye a promover la idea de que la problemática de género, es de mujeres pobres y que es causada por la exclusión del mercado de trabajo o por su baja productividad. Por tanto, el problema radica en ellas y en sus capacidades, dejando por fuera el marco de relaciones que hacen de la pobreza, tan solo una manifestación de un contexto de relaciones de desigualdad que atraviesa a la sociedad en su conjunto.

En los últimos años, en combinación con las políticas de activos se han desarrollado un conjunto de programas que también insisten en la focalización a los más pobres y que se conocen cómo transferencias condicionadas,[10] estas se caracterizan por la erogación regular de un monto de dinero a cambio de que las familias cumplan con obligaciones en su mayoría asociadas con la escolaridad y la salud de los hijos. Estos condicionamientos hacen que sobre las mujeres recaiga nuevamente el cuidado a manera de obligación.

Estas políticas son habitualmente presentadas por los gobiernos a la hora de mostrar resultados en materia de equidad dado que las beneficiarias son en su mayoría mujeres. Sin embargo, no problematizan la baja representación de los varones en la aplicación de los programas, ni en la ejecución de las contraprestaciones exigidas.

La persistencia de la estrategia de focalización en el tiempo ha contribuido a que los sectores de menores ingresos sean estigmatizados y a menudo son presentados como oportunistas y estratégicos buscadores de recursos. La condicionalidad atada a responsabilidades de cuidado consolida la idea de una población a la que hay que pagar para que sus hijos vayan a la escuela y sean vacunados. De esta manera se contruye una representación social sobre los beneficiarios de estos programas que amplía las brechas sociales y deja marcas de discriminación en la subjetividad, siendo esta una de las consecuencias menos exploradas al abordar el cuidado y la reproducción como temas asociados a la pobreza.

3. La economía del cuidado: los riesgos del éxito

La economía feminista ha logrado discutir el lugar instrumental dado a las mujeres en las políticas asociadas a la pobreza y proponer el concepto de economía del cuidado.[11] Esta noción supera la idea de programas sociales dirigidos a quienes fracasan en su inserción al mercado, mediante la tutela y educación de las mujeres

---

10 En cada país estos programas han adquirido diferentes nombres, en Colombia familias en acción; en Argentina jefes de hogar; en México programa oportunidades; en Ecuador Bono de Desarrollo Humano y en Brasil Bolsa Familia. "Los programas con el mayor número de beneficiarios en términos absolutos son Bolsa Familia, de Brasil (52 millones de personas), Oportunidades de México (27 millones) y Familias en Acción de Colombia (12 millones). El Bono de Desarrollo Humano, de Ecuador cubre el mayor porcentaje de población en un país (44%)" (CEPAL 2010d).

11 "El cuidado es una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él, tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente, todo lo cual buscamos para entretejer una compleja red de sostenimiento de la vida. Esta definición incluye tanto la posibilidad del autocuidado como la de cuidar a otros, sin contar su dimensión afectiva, pero no lo equipara a una actividad mercantil cualquiera. Asimismo, incorpora tanto la perspectiva de quienes otorgan como de quienes reciben cuidado" (Citado en CEPAL 2010a).

pobres, al reconocer el cuidado como una necesidad y un derecho universal para hombres y mujeres.

Pensar el cuidado desde la política pública significa también el alcance de una reivindicación histórica del feminismo vinculada con el reconocimiento de las actividades domésticas y de cuidado como trabajo. Desde la economía feminista se ha venido insistiendo en que el trabajo reproductivo es una parte fundamental del funcionamiento de la economía, y por tanto un problema de la esfera pública y no de los hogares.[12]

La conceptualización del cuidado muestra que al ser realizado en condiciones de gratuidad las mujeres con su trabajo subsidian al Estado y al sector empresarial que externaliza los costos de la reproducción de la población a las familias (Picchio 1999, 2001). Este análisis disputa la comprensión neoliberal en la que solamente las actividades que se desarrollan en el mercado y por las que se paga son importantes para la comprensión de la economía.

A su vez, la dificultad en desarrollar un ámbito propiamente feminista en esta disciplina, muestra la configuración de un campo que se proponía como neutral al género. Las críticas feministas han develado la construcción de un núcleo teórico abiertamente androcéntrico y por tanto insuficiente para comprender el funcionamiento de la economía.[13]

Reconociendo entonces el aporte que esta perspectiva está significando para la reformulación de políticas sociales universales capaces de actuar sobre la desigualdad, cabe la pregunta de qué tensiones surgen en su formulación si se mira la propuesta de la economía del cuidado desde la perspectiva descolonial.

Una de las preguntas que surge está vinculada con las condiciones políticas y sociales que han permitido la emergencia de esta política universal, cuándo está claro que las instituciones multilaterales siguen insistiendo en una mirada fracturada de lo social que comprende la desigualdad como un problema de sectores y no de las relaciones de poder e inequidad de la sociedad en su conjunto.

En la XI Conferencia Regional sobre la Mujer se propuso repensar la relación entre Estado, mercado y familias en el campo del cuidado para el avance en equidad. La pregunta sobre

> ¿qué Estado y qué igualdad?, se responde con la propuesta de nuevas formas de articulación entre el Estado, el mercado y la familia, que

12 *Cfr.*: Beneria (2005); Carrasco (1991); Ferber y Nelson (1993); Gardiner (1997) y Picchio (2001, 1999, 1992).

13 *Cfr.*: Ferber y Nelson (1993); Beneria (1999); Carrasco (1999) y Pérez Orozco (2004).

> favorezcan formas y contenidos democráticos en las instituciones que los constituyen, para alcanzar la igualdad real de los ciudadanos y las ciudadanas en la sociedad. El espíritu del documento podría resumirse en la idea de igualdad en el país y en la casa (CEPAL 2010a).

La propuesta se sustenta en las experiencias de Venezuela, Ecuador, Bolivia y República Dominicana, en donde el cuidado como derecho ciudadano ha alcanzado un rango constitucional, a la vez que en Argentina se avanza en su reconocimiento por la vía de la universalización del ingreso por hijo o hija. Este conjunto de países ponen de presente que la emergencia en el campo de las políticas públicas de esta propuesta no puede ser entendida sin tomar en cuenta las profundas transformaciones políticas que particularmente en Suramérica han venido ocurriendo en el último tiempo.

Las respuestas ofrecidas para la reconfiguración de un Estado que garantice la universalidad del cuidado se originan en el fecundo análisis teórico desarrollado por economistas feministas, quienes critican el neoliberalismo a partir de los aportes del marxismo y del keynesianismo en la conceptualización del trabajo en el primer caso y en la idea de Estado en el segundo.

La visión de Estado y de mercado no solo corresponde a una abstracción teórica, corresponde también a las experiencias del Estado de Bienestar europeo y estadounidense, en coincidencia con el origen de las principales exponentes de la economía feminista. Por lo anterior, el Estado, el mercado, las familias y la sociedad civil son los ámbitos de resolución del problema del cuidado.

De la misma manera en que la reflexión acerca de las limitaciones en términos de género que tuvieron las experiencias reales de los Estados de Bienestar ha permitido redefinir la relación entre el Estado y los derechos asociados al trabajo para incluir al ámbito reproductivo. Se hace necesario que los presupuestos conceptuales de la economía feminista no se mantengan intactos, sobretodo cuándo la adopción en un rango constitucional del derecho al cuidado se ha realizado en países de la región cuyos procesos políticos recientes han generado profundas transformaciones institucionales y redefinido el vinculo entre Estado y ciudadanía. Por tanto, se hace necesaria la pregunta de cuáles son las razones que impiden a este cuerpo teórico incorporar los aprendizajes que exige pensar en una definición del cuidado situada en la región.

El reconocimiento al aporte y especificidad de los procesos sociales que en el último tiempo se han producido en Suramérica y al surgimiento en cada caso de nuevas formas de institucionalización de lo económico, ha configurado condiciones sin las cuales la economía del cuidado no podría tener el lugar que hoy tiene en el campo de las políticas públicas.

En el caso particular de la economía feminista, se viene proponiendo la emergencia de un Estado de Bienestar que corrija los altos niveles de desigualdad y contribuya a socializar el cuidado dado que las reformas neoliberales depositaron en las mujeres las responsabilidades antes asumidas como derechos sociales. La configuración de este tipo de Estado evoca la experiencia europea aunque con una fuerte crítica a que el acceso a derechos este vinculado a un modelo de trabajo androcéntrico. Sin embargo, no se menciona y tampoco se problematiza, que una de las razones principales que permitió la existencia de este Estado de Bienestar fueron las relaciones de centro-periferia establecidas con los llamados países en desarrollo que garantizaron una extracción histórica de recursos configurada en una relación de modernidad y colonialidad.[14] Estas transferencias contribuyeron a que se pudieran financiar derechos sociales y económicos a los trabajadores de los países industrializados mientras se sostenían relaciones coloniales o de colonialidad en África, Asia y América Latina.

Pensar el feminismo y sus propuestas en el ámbito de la economía desde una perspectiva descolonial es una motivación principal de este artículo. Esto incluye comprender la problemática del cuidado desde una conceptualización teórica que no proviene única y exclusivamente de marcos y experiencias latinoamericanas, lo que además es imposible. A la vez, que seguir analizándolo desde concepciones eurocentradas resulta a todas luces insuficiente. De lo que se trata es de superar el aislamiento teórico y el provincialismo conceptual para construir formas de conocimiento que tenga sentido para las realidades que se están proponiendo.

Se intenta problematizar lo que Chakrabarty (2008) denomina 'ignorancia asimétrica' que es un mecanismo de poder que garantiza que el pensamiento producido por los llamados eufemísticamente países en desarrollo siempre estén obligados a dar cuenta de la producción académica de Europa y Estados Unidos, mientras que

---

14 "La conceptualización de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, entre estas últimas se incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en "una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro" (Citado en Escobar 2003b).

los estudios surgidos allí no tienen ningún sentido de reciprocidad intelectual y se ignoran las propuestas y conceptos desarrollados en los países considerados periféricos, sin que esto haga mella en la legitimidad de sus planteamientos.

En la economía feminista ha faltado trabajar en una producción teórica más contextual. Siguen siendo Estados Unidos y Europa los lugares en los que se hace la teoría, llevando a que de forma dominante se conforme una relación centro periferia donde América Latina aporta como campo de aplicación de los conceptos y relato de las experiencias. No se trata de invisibilizar el aporte que muchas economistas latinoamericanas han producido, sino de problematizar que las propuestas en su mayor parte para ser consideradas teoría deben cumplir la condición de compartir los mismos presupuestos teóricos (cimentados en la relación occidental entre economía y modernidad)[15] y por tanto ser un campo de ampliación del mismo sistema de pensamiento.

En la definición de la economía del cuidado propuesta por la CEPAL para la región, la ausencia de reciprocidad conceptual es palpable. Un ejemplo de ello es que el enfoque del Buen Vivir[16] gestado en Bolivia y en Ecuador ha incorporado a

---

15 La relación entre economía y modernidad constituyó una comprensión de lo económico que subalternizó activamente la contribución de las mujeres como viene mostrando la economía feminista. También ha impedido la comprensión de la existencia de una diversidad de formas económicas y racionalidades. Estas han sido producidas como inexistentes o comprendidas solo en una relación de subordinación respecto al capitalismo. "Las políticas de la diferencia y la mismidad todavía están profundamente moldeadas por los mitos de la universalidad y de la superioridad cultural, que desde el surgimiento de la modernidad —con la conquista de América por España en 1492— permitió a Occidente definir la identidad de los otros. Desde entonces, un ensamblaje de fuerzas culturales modernas de Occidente (incluyendo particulares visiones de la economía) no ha cesado de ejercer su influencia —a menudo su continua dominación— en la mayoría de las regiones del mundo. Estas fuerzas continúan operando a través de formas de interacción en permanente cambio del pensamiento y la cultura europea, consideradas universalmente válidas y que aparentemente mantienen en una subordinación perpetua a los saberes y prácticas culturales de la mayoría de los grupos no europeos de todo el mundo" (Escobar 2010).

16 "Para entender lo que implica el Buen Vivir, que no puede ser simplistamente asociado al "bienestar occidental", hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Eso, de plano, no significa negar la posibilidad para propiciar la modernización de la sociedad, particularmente con la incorporación en la lógica del Buen Vivir de muchos y valiosos avances tecnológicos de la humanidad. Es más, una de las tareas fundamentales recae en el diálogo permanente y constructivo de saberes y conocimientos ancestrales con lo más avanzado del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización del pensamiento. El Buen Vivir, en definitiva, es la búsqueda de la vida en armonía del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con la Naturaleza. Buscar esas armonías no implica desconocer los conflictos sociales, las diferencias sociales y económicas, tampoco negar que estamos en un sistema que es ante todo depredador, como el capitalista. Por lo tanto, a diferencia del mundo del consumismo y de la competencia extrema, lo que se pretende es construir sociedades en donde lo individual y lo colectivo coexistan en armonía con la Naturaleza, donde la

su matriz de pensamiento los planteamientos de la economía feminista vinculados con el reconocimiento a la riqueza social que aporta el trabajo reproductivo y la necesidad de valorar y visibilizar la contribución de las mujeres, a la vez que se propugna por corregir las condiciones de desigualdad material que las afectan.

La permeabilidad de estas conceptualizaciones contrasta con la total invisibilización del Buen Vivir en la formulación de la economía del cuidado desarrollada en la XI Conferencia Regional de la Mujer. Ante la pregunta central sobre las transformaciones que debe afrontar el Estado para posibilitar un cuidado universal, Bolivia y Ecuador solo aparecen citados como un campo de aplicación de estas políticas, las propuestas alternativas a las problemáticas existentes no son contempladas en las formulaciones de la economía feminista.

Es necesario cuestionar las implicaciones teóricas que tendría una economía del cuidado, pensada desde los fundamentos del Buen Vivir, en donde hay un desplazamiento del antropocentrismo que permite considerar a la tierra también cómo sujeta y objeto de cuidado. A la vez, la dimensión comunitaria y su relación con el cuidado no está contenida en la relación entre familia y sociedad civil, conceptos que además aluden a una concepción liberal en su relación con el Estado. Las ideas de autonomía, auto organización colectiva a las que alude lo comunitario llevan a considerar otras dimensiones del cuidado hasta hoy ignoradas.

Situar el tema del cuidado desde el lugar que han ocupado las mujeres indígenas, negras, mestizas y todas aquellas que han sido subalternizadas por ser consideradas no blancas, lleva a que emerjan otros puntos de vista. Las reflexiones situadas en el feminismo decolonial vienen mostrando los vacios en términos del significado que la experiencia de la colonialidad representa para entender formas de opresión diferenciales. Dentro de los retos que enfrenta un feminismo decolonial se presentan:

> La problematización de la experiencia del colonialismo y la colonialidad por parte de las mujeres, lo cual incluye la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza específicas cruzadas por la raza. Segundo, la reproducción del racismo y el clasismo hasta el presente, inclusive dentro del feminismo. Tercero, la problematización – como lo hacen indígenas y afrodescendientes – del poder de los hombres dentro de sus comunidades, y de los nacionalismos y la política de la identidad cultural (Hernández, 2008); y de la manera en que han sido representadas las mujeres en sus culturas. Poner en el centro del debate la raza – categoría con la que hemos sido construidas desde el siglo

---

racionalidad económica se reconcilie con la ética y el sentido común. La economía tiene que reencontrase con la Naturaleza" (Acosta 2010).

> XV – implica reconocer que todas estamos racializadas. En ese sentido el debate feminista sobre el mestizaje, un cuarto aspecto de debate del feminismo decolonial, es esencial (Gómez 2011: 50-51).

Una manera de ejemplificar el lugar diferencial de las formas de opresión conlleva a preguntar por las situaciones en las que el trabajo reproductivo y las relaciones patriarcales al interior de las familias constituyen un factor determinante para la desigualdad femenina. Sobretodo cuándo en la región, para muchas mujeres un escenario principal de inequidad es el mercado de trabajo porqué el acceso a ingresos exige de extenuantes jornadas laborales y el trabajo de cuidado, es visto por muchas mujeres como un espacio fundamental de su realización personal, sobretodo cuándo la mayor parte de su tiempo está dedicado a la realización de trabajos extenuantes y con bajos ingresos.

Rita Segato[17] (2003) ha expuesto que en la lucha feminista hegemónica se venía planteando la familia como el principal escenario de subordinación femenina y se olvidaba que para mucha mujeres negras que sufrieron durante generaciones la esclavitud y luego la marca indeleble de la mirada racializada, la posibilidad de tener una familia estaba negada, así que constituirla era toda una conquista. A la vez, mostró el desarrollo de vínculos de parentesco en los que las identidades de género flexibles debilitaban el poder patriarcal típico de las familias nucleares. En estos contextos, las relaciones de opresión que más afectaban a las mujeres no provenían de la jerarquización del patriarcado entre varones y mujeres sino del racismo que ha perpetuado históricamente una posición de inequidad para la población negra.

La superación de la desigualdad en ciertos contextos conlleva la posibilidad de sustraerse y/o modificar las relaciones abusivas del mercado de trabajo, las representaciones hegemónicas acerca de sí mismas, la subalternización de sus saberes, la disolución de los mecanismos raciales de opresión que les impiden

---

17 "En realidad, las leyes de la esclavitud socavaron en el Brasil el poder y la autoridad que los hombres podían ejercer tradicionalmente sobre sus mujeres y descendientes, incluso en las sociedades africanas en las cuales ellas tenían un mayor acceso a la independencia económica y las posiciones de alto estatus. Esos hombres, en consecuencia, perdieron todo tipo de control sobre esposas hijos y fueron desalojados de los roles sociales que siempre habían desempeñado. En lo que se refiere a las relaciones familiares, no se dejó a su alcance ninguna identidad alternativa. El modelo del *pater familias* blanco también quedó fuera de sus posibilidades. Con ello, uno de los productos sociales de la esclavitud fue, probablemente, no solo la transformación de los patrones de comportamiento sino, sobre todo, una modificación de la conciencia de las personas, en particular en lo concerniente a las concepciones de la actuación de los hombres y mujeres en el plano cultural y las expectativas sobre su papel en el plano social. Esta situación se prolongó tras el fin de la esclavitud como consecuencia de la marginalidad económica a la cual quedaron condenados los afrobrasileños" (Segato 2003: 209).

disponer de los recursos materiales y simbólicos que sustentan el status y el poder en la sociedad. Se trata de poder elegir las condiciones en las que realizan el trabajo remunerado y no remunerado para posibilitar el desarrollo de sus aspiraciones, en las que hay una dimensión del cuidado, que también hace parte de esas otras formas de alcanzar la autonomía, no siempre contenidas en las formulaciones que se vienen haciendo acerca del Estado, la sociedad civil, el mercado y de las nociones sobre la familia.

Una teoría del cuidado que logra descentrarse puede contribuir a la emergencia de nuevas preguntas, ampliar la comprensión de las causas que en cada contexto producen la subordinación femenina. La mirada decolonial aporta a la economía feminista en la construcción de un campo de conocimiento más poroso, más dispuesto a situarse y discutir sus presupuestos. En la posibilidad de producir una teoría que refleje las alternativas epistémicas a la comprensión que hemos venido teniendo sobre las causas y soluciones a la desigualdad que experimentan las mujeres en la economía.

Bibliografía

Acosta, Alberto

2008 El Buen Vivir, una oportunidad por construir. *Revista Debate*. 75: 33-47.

2010 La Filosofía del SUMAK KAWSAY. Entrevista realizada por Manuel Antonio Piedra. *Revista Filo-Sophia*, Quito. Verificado: 02/06/2014. http://www.revistasophia.com/index.php?option=com_content&view=article&id=707%3Ala-filosofia-desumak-kawsay&catid=41%3Aentrevistas&Itemid=65

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (comps.)

2009 *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

ALAI -América Latina en Movimiento-

2010 *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida*. No. 452. Febrero. Verificado: 22/06/2014. Disponible en: http://alainet.org/publica/452.phtml

Benería, Lourdes

1999 Mercados globales, género y el Hombre de Davos. *Revista de Estudios de Género. Universidad de Guadalajara*. (10): 7-42. Verificado: 24/06/2014. Disponible en: http://publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/laventan/volumenes/ventana10.htm

BID -Banco Interamericano de Desarrollo-

2009 *New Century, Old Disparities: Gender and Ethnic Wage Gaps in Latin America*. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www.iadb.org/res/publications/pubfiles/pubIDB-WP-109.pdf

Bidaseca, Karina y Vanesa Vazquez Laba (comps.)
2011 *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot.
Carrasco, Cristina
1999 *Mujeres y economía*. Barcelona: Icaria editorial.
CEPAL -Comisión Económica para América Latina y el Caribe-
2010a '¿Qué Estado para qué igualdad?' Conferencia Regional sobre la Mujer en América Latina y el Caribe de la CEPAL, Brasilia. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/6/40116/Que_Estado_para_que_igualdad.pdf
2010b La hora de la igualdad: brechas por cerrar, caminos por abrir. Santiago de Chile, Publicación de las Naciones Unidas. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/0/39710/100604_2010-114-SES.33-3_La_hora_de_la_igualdad_doc_completo.pdf
2010c Panorama social de América Latina 2010, Santiago de Chile, Publicación de las Naciones Unidas. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/9/41799/P41799.xml&xsl=/dds/tpl/p9f.xsl&base=/dds/tpl/top-bottom.xsl
2010d Programas de transferencias condicionadas benefician a más de 100 millones de personas en la región. Verificado: 02/06/2014. Disponible en:http://www.eclac.cl/cgi-bin/getProd.asp?xml=/prensa/noticias/comunicados/8/42138/P42138.xml&xsl=/prensa/tpl/p6f.xsl&base=/tpl-p/top-bottom.xslt
2011 *Informe de la un décima conferencia regional sobre la mujer de América Latina y el Caribe*. (Verificado: 02/06/2014). Disponible en: http://www.eclac.cl/mujer/noticias/noticias/3/27753/InformeFinalXConferencia.pdf.
Chakrabarty, Dipesh
2008 *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets Editores.
Deere, Carmen y Magdalena León
2000 *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
Escobar, Arturo
2010 *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.
2003 "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?". En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO.
2003b Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. (1): 51-86. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf

Gardiner, Jean
1997 *Gender, Care and Economics*. Londres: MacMillan Press.
Gómez, Diana
2011 Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundosposibles y otras palabras. A propósito de efemérides y nuevos encuentros. *Revista en Otras Palabras*. (19): 43-67. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta
2011 "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso". En: M. Rojas (coord.), *La medici*ón *del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, DF. (103-110).
Hernández, Aída y Liliana Suárez
2008 "Introducción". En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia Instituto de la Mujer.
León, Magdalena
2009 "Cambiar la economía para cambiar la vida". En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala. Verificado: 02/06/2014. Disponible en http://www.fedaeps.org/IMG/pdf/CAMBIAR_LA_ECONOMIA_PARA_CAMBIAR_LA_VIDA.pdf
Lozano, Ruth
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*. 5 (2): 7-24.
Max-Neef, Manfred
1993 *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Barcelona: Icaria-Nordan Comunidad.
Montaño, Sonia y Vivian Milosavljevic
2010 *La crisis económica y financiera. Su impacto sobre la pobreza, el trabajo y el tiempo de las mujeres*. Nº 98. Santiago de Chile: CEPAL, Serie Mujer y Desarrollo.
Pérez Orozco, Amaia
2004 ¿Hacia una economía feminista de la sospecha? *Revista en Otras Palabras*. (13-14): 43-67. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
Picchio, Antonella
1999 "Visibilidad analítica y política del trabajo de reproducción social". En: Cristina Carrasco (ed.), *Mujeres y economía,* pp. 201-244. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
2001 "Un Enfoque Macroeconómico Ampliado de las Condiciones de Vida". En: Cristina Carrasco (ed.), *Tiempos, trabajo y género*, 15-37. Barcelona: Universidad de Barcelona.

Quijano, Aníbal
2000 Colonialidad del poder y clasificación social. Special Issue: Festchrift for Immanuel Wallerstein – Part I. *Journal of World-System Research*. 6 (2): 342-386.

Quiroga, Natalia
2009 Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*. (33): 77-89. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://www. flacso.org.ec/docs/i33quiroga.pdf
2011 "¿De qué crisis estamos hablando? Cuestionamientos y propuestas de la política de activos desde la economía feminista y la economía social". En: José Luis Coragio *et al.* (eds.), *Mentiras y verdades del "Capital de los Pobres". Perspectivas de la economía social y solidaria*, pp. 277-325. Buenos Aires: Imago Mundi - Universidad Nacional de General Sarmiento.

Sen, Amartya
1990 "Gender and Comparative Conflicts". En: Irene Tinker (ed.), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, pp. 123-148. Nueva York: Oxford University Press.

Segato, Rita
2003 *Las estructurales elementales de la violencia. Ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanáisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Torres, Ana María y Carmen (eds.)
1999 *El siglo de las mujeres*. No.28, Santiago de Chile: Isis Internacional Ediciones de las Mujeres.

3

Pensando la matriz de opresión desde la apuesta descolonial

Nossos feminismos revisitados[1]

Luiza Bairros

Certa vez em Salvador Bahia vi na televisão um quadro sobre culinária. Era um programa matinal dirigido ao público feminino onde se demonstrava como preparar um prato do qual já nem lembro. Naquele momento o que prendia minha atenção estava atrás da imagem imediatamente visível na tela de TV. O cenário era uma cozinha e o personagem principal uma apresentadora que não parava de dar instruções e conselhos. Em contraposição uma jovem negra participava da cena no mais completo mutismo.

Naquele programa o estereotipo que nos associa a boa cozinheira foi redefinido pela redução da mulher negra ao papei de coadjuvante mesmo no limitado espaço imposto pelo racismo Para mim, entretanto tão poderosa quanto o silêncio era nossa outra 'fala', transmitida pela pele negra e realçada pelo penteado de tranças da ajudante Uma imagem posta em nossos próprios termos, desligada das representações de submissão atribuídas a nos mulheres e homens negros. Se por um lado os produtores de TV acham que não possuímos a autoridade e seguranças necessárias para ensinar ate mesmo o que supostamente fazemos melhor por outro e evidente que o racismo já não pode mais ser praticado sem contestação sem que de algum modo emerjam os contradiscursos que (re) criamos nas duas ultimas décadas.

Os significados embutidos na cena não param por ai. O papel desempenhado pela apresentadora - branca era superior apenas na aparência, pois eia estava restrita ao espaço geralmente desvalorizado da atividade domestica. Logo sua 'autoridade' só pôde evidenciar-se quando contraposta ao papel secundaria da ajudante negra. Numa sociedade racista sexista, marcada por profundas desigualdades sociais o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais? Esta e uma questão recorrente não totalmente resolvida pelos vários feminismos que interpretam a opressão sexista com base num diferenciado espectro teórico-político-ideológico de onde o movimento feminista emergiu.

---

1 Este artículo ha sido publicado inicialmente en: la *Revista Estudos Feministas* (1995).

Conceitos fundamentais do feminismo

De acordo com Judith Grant (1991), as versões mais conhecidas do feminismo-radical liberal socialista não foram capazes de dar conta de questões como as que me foram sugeridas pelo programa de TV porque herdaram do feminismo radical três conceitos básicos (e problemáticos) mulher experiência e politica pessoal.

Num determinado momento os conceitos foram uteis para definir uma coletividade e seus respectivos interesses assim justificando o estabelecimento de uma organização politica independente. Mas por outro lado mostraram-se inconsistentes quando usados para definir o que nos une a *todas* enquanto mulheres. Para a autora tal convergência conceitual é chave para entender-se porque certos feminismos desconsideram categorizações de raça de classe social e de orientação sexual favorecendo assim discursos e praticas voltados para as percepções e necessidades de mulheres brancas heterossexuais de classe media. Vejamos como esse argumento e elaborado.

O uso do conceito *mulher* traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico como a construção social de gênero. Entretanto a reinvenção da categoria mulher frequentemente utiliza os mesmos estereótipos criados pela opressão patriarcal —passiva emocional etc.— como forma de lidar com os papeis de gênero. Na pratica aceita-se a existência de uma *natureza feminina* e outra masculina fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza (Grant 1991: 21 e 24). Dessa perspectiva a opressão sexista e entendida como um fenômeno universal sem que no entanto fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais.

Para definir opressão o feminismo lança mão do conceito *experiência* segundo o qual opressiva seria qualquer situação que a mulher defina como tal, independentemente de tempo região raça ou de classe social (Grant 1991: 30).[2] Cabe notar que essa definição ao mesmo tempo em que reforça um dos aspectos definidores do feminismo em relação a outros sistemas de pensamento a importância da subjetividade em oposição a objetividade também abre a porta para as generalizações. Isto associado ao maior acesso aos meios de propagação de ideias por certos grupos sem duvida contribuiu para que experiências localizadas fossem tomadas como parâmetro para as mulheres em geral.

Ha duas versões do pensamento feminista que explicitamente tentam definir a mulher com base em experiências tidas como universais. A primeira coloca a maternidade como a experiência central na identidade das mulheres. Ao

2 O exemplo mais clássico da abrangência do conceito *experiência* refere-se às mulheres dos setores sociais dominantes, cuja opressão se manifestaria pelos limites a que estão sujeitas, quando colocadas no 'pedestal' que os privilégios de classe lhes garantem.

responder por que constituímos um grupo diferente coloca em destaque valores ligados a pratica das mães altruísmo carinho cuidado com os interesses do outro. A ênfase num aspecto compartilhado apenas em caráter biológico como parte integral da identidade feminina reforça noções patriarcais do que e tradicional ou naturalmente feminino apenas atribuindo a estas características um valor superior aquelas geralmente associadas ao homem (Grant 1991: 59). Por outro lado não evita a manifestação de interesses contraditórios como bem demonstram as dificuldades que se tem ainda hoje de definir um entendimento comum para temas como aborto ou ate mesmo direitos reprodutivos.

A segunda toma a *sexualidade* entendida como forma de poder que transforma a mulher em objeto sexual do homem como a experiência capaz de unificar todas as mulheres. Dessa perspectiva a mulher tende a ser interpretada como vitima de um poder definido como intrinsecamente masculino. Também nesse caso a tentativa de generalizar experiências fracassa. Prova disto são as diferentes percepções sobre estupro assedio sexual e mais recentemente a discussão sobre pornografia e violência que tem dividido opiniões sobre o que e ou não a submissão da mulher a vontade do macho. Veja-se a esse respeito a colocação das homossexuais norte-americanas que reivindicam o sadomasoquismo como uma forma legitima de exercício da sexualidade assim opondo-se a interpretações que problematizam essas mesmas praticas em relações heterossexuais.

A ênfase na experiência levou a afirmação de que o pessoal e politico o terceiro conceito básico do feminismo. A ideia de que problemas de mulher são meramente pessoais foi descartada quando o movimento feminista propôs-se a agir no sentido de estabelecer soluções comuns. Politica então seria qualquer relação de poder mesmo fora da esfera publica da ação direta do Estado ou da organização capitalista da sociedade. Dai a importância da noção de dominação masculina de acordo com a qual poder-se ia definir como instituição politica qualquer atividade estruturada para perpetua lá como no caso do casamento e das famílias (Grant 1991: 59).

Transformando os conceitos fundamentais

Ha pelo menos duas teorias feministas que procuram superar as limitações dos conceitos fundamentais sem no entanto abandona lós totalmente. Uma e o feminismo socialista que parte do referencial teórico marxista para analisar a base material da dominação masculina. Entretanto como as categorias feministas fundamentais foram estabelecidas em oposição aos postulados marxistas torna-se difícil atribuir equivalências para conceitos como produção e reprodução (frequentemente tratados no feminismo como esferas separadas) assim como introduzir a analise de temas como sexualidade e socialização de crianças definindo patriarcado não como ideologia mas enquanto uma estrutura com base material (Grant 1991: 53).

As socialistas, entretanto pelo menos ofereceram alternativas para que se entendesse a intersecção entre gênero raça orientação sexual e classe. Com tudo mantêm a experiência como o principal elemento para definir a opressão sexista e entendem esta como mais importante. Pensaram as outras dimensões como parcelas que se somam a de gênero dando assim margem as nossas conhecidas formulações em termos de dupla ou tripla opressão sexismo+racismo +homofobia+etc. A aceitação mais ou menos acrítica, de que existiriam grupos 'mais' discriminados que outros resultou da incapacidade de oferecer uma formulação que evidenciasse como somos todas e todos afetados pelo sexismo em suas diversas formas - homofobia machismo misoginia. A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho o atleta sexual o iniciador das relações amorosas o agressivo não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável.

Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como homens negros vivenciam gênero. Assim o negro desempregado ou ganhando um salario minguado e visto como o preguiçoso o fracassado o incapaz. O atleta sexual e percebido como um estuprador em potencial o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial. Só que estes aspectos raramente são associados aos efeitos combinados de sexismo e racismo sobre os homens que reforçam o primeiro na ilusão de poder compensar os efeitos devastadores do segundo.

A outra tentativa mais recente de transformar as categorias mulher experiência e politica pessoal e o *ponto de vista feminista* (*feminist standpoint*). Segundo essa teoria a experiência da opressão sexista e dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça gênero e classe social interceptam se em diferentes pontos. Assim uma mulher negra trabalhadora não e triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que e ser mulher numa sociedade desigual racista e sexista.

Raça, gênero, classe social, orientação sexual reconfiguram-se mutuamente formando o que Grant chama de um mosaico que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. De acordo com o ponto de vista feminista por tanto não existe uma identidade única pois a experiência de ser mulher se da de forma social e historicamente determinadas.

Considero essa formulação particularmente importante não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos, mas pelo que ela permite pensar em termos dos movimentos negro e de mulheres negras no Brasil. Este seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida atreves do gênero) e de ser mulher (vivida atreves da raça) o que

torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras luta contra o sexismo ou contra o racismo - já que as duas dimensões não podem ser separadas, do ponto de vista da reflexão e da ação politicas uma não existe sem a outra.[3]

Nos Estados Unidos o feminismo negro e uma das principais expressões da teoria do ponto de vista (*standpoint theory*). A discussão sobre as categorias mulher, experiência e politica pessoal, delineada nas seções anteriores já havia sido antecipada por escritoras negras cuja perspectiva feminista prescinde de uma identidade comum para todas as mulheres. E este tipo de abordagem que permitira responder de forma mais satisfatória as questões que coloquei inicialmente a partir do programa de TV para mulheres onde a assimetria nas relações de brancas e negras era mostrada como se não fosse problemática bell hooks destacada feminista afroamericana corretamente afirma que o que as mulheres compartilham não e a mesma opressão, mas a luta para acabar com o sexismo ou seja pelo fim das relações baseadas em diferenças de gênero socialmente construídas. Para nos negros e necessário enfrentar esta questão não apenas porque a dominação patriarcal conforma relações de poder nas esferas pessoal interpessoal e mesmo íntimas, mas também porque o patriarcado repousa em bases ideológicas semelhantes as que permitem a existência do racismo a crença na dominação construída com base em noções de inferioridade e superioridade (hooks 1989: 23).

Nesse sentido a frase o pessoal e político para hooks não significa como muitos ainda a interpretam a primazia de uma dimensão sobre a outra, mas a compreensão de que o pessoal pode constituir-se em ponto de partida para a conexão entre politização e transformação da consciência, logo não se trata de uma simples descrição da experiência de opressão de mulheres por homens mas do entendimento critico sobre o terreno de onde essa realidade emerge (hooks 1989: 106 e 108).

Importante notar que essa afirmação já contém a compreensão que mais tarde Grant sintetizou feminismo e o instrumento teórico que permite dar conta da construção de gênero como fonte de poder e hierarquia que impacta mais negativamente sobre a mulher E a lente através da qual as diferentes experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente com vistas a reinvenção de

---

3 Como salientado no parágrafo anterior, homens também vivenciam raça através de gênero, mas, ao contrario das mulheres, não percebem os efeitos opressivos do sexismo sobre sua própria condição. Daí tenderem a confundir o combate às desigualdades de gênero com antagonismo entre homens e mulheres, ou com uma tentativa destas de acabar com 'privilégios da condição masculina', que eu duvido possam ser desfrutados plenamente por homens negros numa sociedade racista. Até por isto, o movimento negro, um dos poucos espaços que se oferecem para a expressão plena de pessoas negras, também é palco para o exercício de um sexismo que não poderia manifestar-se em outras esferas da vida social, especialmente aquelas dominadas por (homens) brancos.

mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro.

E desse modo que a afro-americana Patricia Hill Collins desvenda uma longa tradição feminista entre mulheres negras com base no pensamento daquelas que desafiaram ideias hegemônicas da elite masculina branca expressando uma consciência sobre a intersecção de raça e classe na estruturação de gênero. Tal tradição constituiu se em torno de cinco temas fundamentais que caracterizariam o ponto de vista feminista negro: 1) o legado de uma historia de luta, 2) a natureza interligada de raça gênero e classe, 3) o combate aos estereotipos ou imagens de controle, 4) a atuação como mães professoras e lideres comunitárias, 5) e a politica sexual (Collins 1991).

A autora considera como contribuição intelectual ao feminismo não apenas o conhecimento externado por mulheres reconhecidas no mundo acadêmico, mas principalmente aquele produzido por mulheres que pensaram suas experiências diárias como mães professoras lideres comunitárias escritoras empregadas domesticas militantes pela abolição da escravidão e pelos direitos civis da cantoras e compositoras de música popular.

Assim através de depoimentos documentos letras de música autobiografias novelas e textos acadêmicos de mulheres negras Collins traça um perfil de uma tradição intelectual subjugada também em função de critérios epistemológicos que negam a experiência como base legítima para a construção do conhecimento. O pensamento feminista negro seria então um conjunto de experiências e ideias compartilhadas por mulheres afroamericanas que oferecem um ângulo particular de visão do eu da comunidade e da sociedade ele envolve interpretações teóricas da realidade de mulheres negras por aquelas que a vivem (Collins 1991: 26).

A contribuição de Collins e particularmente útil para entendermos que a forma como a mulher negra foi mostrada naquele programa sobre culinaria e paradigmática da contradição que enfrentamos nas várias esferas de relações sociais. A supressão ou aceitação condicional do nosso conhecimento e sempre uma possibilidade mesmo nos contextos que dependem de nossa atuação.[4] Mais especificamente nossa posição pode ser melhor compreendida através do lugar ocupado pelas empregadas domésticas. Um trabalho que permitiu a mulher negra

4 Várias militantes têm ressaltado que da forma como se propagaram as idéias e realizações dos movimentos negro e feminista tem-se a impressão de que todos os negros são homens e todas as mulheres são brancas. Para combater essa crença, Paula Giddings escreveu *When and where I enter... The impact of black women on race and sex in America* (1984). Uma fascinante reconstrução da liderança desempenhada por mulheres negras nas lutas feministas e contra o racismo nos Estados Unidos.

ver a elite branca a partir de uma perspectiva a que os homens negros e nem mesmo os próprios brancos tiveram acesso (Collins 1991: 11).

O que se espera das domesticas e que cuidem do bem estar dos outros, que ate desenvolvam laços afetivos com os que dela precisam sem no em tanto deixarem de ser trabalhadoras economicamente exploradas e como tal estranhas ao ambiente do qual participam (*outsider within*). Contudo isto não deve ser interpretado como subordinação. No limite essa marginalidade peculiar e que estimula um ponto de vista especial da mulher negra, (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante (Collins 1991: 11). A grande tarefa e potencializa-la afirmativamente através da reflexão e da ação políticas.

Bilbiografía

Collins, Patricia H.
1991 *Black feminist thought. Knowledge, consciousness, and politics of empowerment*. Nova Iorque, NY: Routledge.

Giddings, Paula
1984 *When and where I enter... The impact of black women on race and sex in America*. Nova Iorque, NY: William Morrow and Co.

Grant, Judith
1991 *Fundamental Feminism. Contesting the core concepts of feminist theory*. Nova Iorque, NY: Routledge.

hooks, bell
1989 *Talking back. Thinking feminist, thinking black*. Boston, MA: South End Press.

La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas

Marisol de la Cadena

Introducción

[…]

En este artículo analizo algunos de los diferentes significados que en el Cuzco ha tenido la categoría 'mestizo' desde 1920 hasta nuestros días. Los actores son un grupo de intelectuales de la élite —llamados indigenistas en la década de 1920 y neo-indianistas a partir de 1930— y las vendedoras del mercado. Estas rechazan el nombre de *cholas* que la élite les ha impuesto y, en cambio, se identifican como *mestizas*, un término que la sociedad local, incluidos los intelectuales, ha aceptado. Si bien mestiza es aparentemente solo la 'etiqueta' que sirve para identificar un grupo social, la importancia de este apelativo es que ha servido como punto de partida para redefinir el significado dominante de mestizo. Aunque las mestizas cuzqueñas no son 'indias', sí participan de la cultura indígena regional. Seguir la figura de estas mujeres me ha permitido comprender que, desde el punto de vista de esos cuzqueños de las clases populares que se mueven entre el campo y la ciudad, aunque ser mestizo significa deshacerse de la miseria social implícita en ser 'indio', también significa mantener prácticas que la élite intelectual (regional y nacional) clasificaría como 'indígenas'. Llegué a esta aparente contradicción analizando la articulación entre las definiciones sexuadas de etnicidad, raza y cultura, en la estructura de clases regional.

En el Perú ha habido muchas publicaciones (algunas muy importantes) en las que se ha tratado la etnicidad como características adscritas a las identidades de la gente andina, definidas *grosso modo* como 'indios' y 'mestizos'.[1] Recientemente

1 Ver Flores Galindo (1987); Burga (1988); Manrique (1988); Ossio (1992, 1994). Entre autores no peruanos ver Van den Berghe y Primov (1977) y Sallnow (1987).

otro grupo de autores ha rechazado la existencia de sujetos esenciales indios y mestizos y, en cambio, analiza las diferencias entre los llamados indios y mestizos partiendo de la fluidez de estas identidades, de su historicidad, y de su carácter relacional.[2] Yo me suscribo a esta última perspectiva, pero también considero que los estudios sobre etnicidad, al reemplazar 'raza' por 'cultura', han obviado el análisis de las dinámicas de poder subyacentes a la creación de las identidades sociales en el Perú. Además, implícitamente han asumido como natural la existencia de 'la [raza] blanca', ignorando que se trata de una construcción social del mismo tipo que otras identidades culturales, algunas de las cuales llamamos 'etnicidades'. En este artículo propongo que 'raza' y 'etnicidad' son categorías construidas cultural e históricamente. Mantengo la distinción metodológica entre ellas con el fin de discernir el punto y el grado en el cual cada categoría 'naturaliza' las categorías sociales. Mantener esta distinción me permite analizar la articulación existente entre la etnicidad y aspectos más amplios de raza, género y clase. Esta articulación fue el soporte de las 'tecnologías ideológicas' empleadas por un selecto grupo de gente de apariencia 'mestiza' para auto-crearse como los 'blancos' del Cuzco.[3]

Las creencias 'sexuadas' y coloreadas por sentimientos de clase que tenía la élite cuzqueña sobre 'raza', 'cultura' y 'moral', fueron centrales en las definiciones que hicieron de 'sí mismos' y de los 'otros' habitantes de la región. Asimismo, fueron las discrepancias sobre estas creencias, las que diferenciaron al proyecto indigenista del neo-indianista. El primer proyecto —que prevaleció en los años veinte— predicó acerca del grandioso pasado incaico, exaltó la 'pureza' como el paradigma de la autenticidad racial y cultural y, consecuentemente, despreció el mestizaje. El segundo, compitiendo con el primero entre 1930 y 1960, apreció la mezcla y exaltó el arte y lo plebeyo como el paradigma de la autenticidad cultural. Las diferencias en estos puntos de vista también implicaban opiniones divergentes sobre moral sexual y sobre todo contradicciones en definir cuál debía ser el comportamiento sexual adecuado de los varones de la élite. Hasta el presente, este último aspecto ha sido ignorado por los estudiosos del indigenismo.

[...]

A lo largo de los dos períodos, las llamadas mestizas combatieron la imagen sexualizada que la élite les endilgaba. En este proceso enfatizaron su deseo por adquirir educación y éxito económico y así mejorar su condición social. El mercado fue el bastión de las luchas políticas de las mestizas en contra de una administración urbana que las consideraba sucias y ladronas. Vendedoras de alimentos básicos y poseedoras de un importante capital económico que invertían en sus negocios del mercado, las mestizas desafiaron las creencias de las autoridades municipales,

2 Harvey (1989); Mendoza-Walker (1993) y Poole (1994).
3 La expresión 'tecnologías ideológicas' es una paráfrasis de Teresa de Lauretis (1987).

quienes las presentaban como intrínsecamente inmorales. Batallando contra esta imagen, las mestizas han contribuido a transformar la taxonomía racial dominante (que enfatizaba características adscritas) en otra taxonomía según la cual la educación y la urbanidad son el origen de las diferencias sociales. Sin embargo, esta alternativa que libera de estigmas a un sector social, enfatiza los rasgos de inferioridad de los indios.

Este artículo está dividido en tres secciones. En la primera discuto el proyecto modernizador de los indigenistas y el concepto de 'decencia'. Luego, trato la perspectiva neo-indianista, que a pesar de la visión iconoclasta que tenían de sus predecesores cuestionó la 'decencia', solo parcialmente, limitando así la posibilidad que este proyecto tenía de subvertir la vida social. En la última parte analizo las luchas de las mestizas del mercado en contra de una imagen que las representaba como mentirosas, ladronas y prostitutas.

La 'decencia' y la definición biológica/moral de raza: la creación de la élite blanca

Mi análisis empieza a principios del siglo, cuando las élites latinoamericanas se enfrentaban con la definición científica de raza acuñada por los europeos. El aprecio por la pureza racial, y el consecuente desprecio por lo híbrido, junto con ideas acerca de la 'superioridad de la raza blanca', potencialmente subordinaban a las élites latinoamericanas frente a sus pares europeos. Para poder participar en el nuevo orden mundial generado por el racismo científico, las élites latinoamericanas produjeron una noción de raza biológica propia, y generaron versiones nacionales de lo que significaba ser 'blanco'. Así, crearon versiones locales de racismo científico. "En gran medida las clases educadas de Latinoamérica compartieron los prejuicios europeos. Deseaban ser blancos y temían no serlo", señala Nancy Stepan (1991: 45). En el caso del Cuzco de los años veinte, estos temores llevaron a los indigenistas a construir taxonomías sociales que, aunque se mantenían dentro de los marcos de definiciones biológicas de la raza, ignoraban aquellos rasgos fenotípicos que, de ser tomados en cuenta, los hubieran colocado en el grupo de aquéllos a quienes subordinaban.

[…]

La 'decencia' fue ingrediente importante porque definía a la élite cuzqueña como 'racialmente diferente', a pesar de que la mayoría de sus miembros compartía con los demás habitantes de la región variaciones de los mismos rasgos: cabello lacio y negro, piel marrón, ojos rasgados, baja estatura. La 'decencia' servía especialmente para ampliar el concepto 'raza' más allá del criterio fenotípico. Permitía que en la definición de raza se enfatizaran las ideas de moral, cultura y educación.

Supuestamente 'la gente decente' del Cuzco heredaba generacionalmente o 'adquiría en la cuna', en el decir cotidiano, lo mejor de estas cualidades.

[…]

Esta adquisición reemplazaba el mérito de la precedencia aristocrática, y por lo tanto legitimaba las jerarquías.

La educación era el elemento diferenciador por excelencia y, por ello, fue central en la definición de decencia. La educación tenía, a los ojos de la élite de comienzo de siglo, un potencial cuasibiológico, pues se creía que estaba basada en un don natural: la inteligencia. […] La educación adiestraba a los individuos en jerarquías y reglas sociales, y por lo tanto indicaba el comportamiento apropiado que conducía a la 'virtud' femenina y a la 'responsabilidad' varonil. La falta de educación, por el contrario, generaba el 'abuso' —la transgresión— de las normas sociales.[4]

Cuando la educación se acumulaba generacionalmente, daba lugar a linajes de 'gente decente', es decir familias en las cuales el refinamiento era considerado 'innato', casi regido por la herencia biológica. Así biologizada, la educación producía los estándares de moral que caracterizaba a la gente decente que entonces 'purificaba' la hibridez fenotípica de sus linajes y se convertía en socialmente 'blanca'. Por el contrario, la falta de educación se asociaba con estándares morales bajos y con transgresión social (Luna 1919). Desde la ideología de la decencia, la 'pureza' moral era más importante que la 'impureza' del fenotipo híbrido que caracterizaba tanto a la élite como a la plebe regional. Los mestizos eran moralmente impuros, por eso, y no por su aspecto físico, eran diferentes de los 'decentes'.

La nostalgia imperial de los indigenistas: la producción cultural y el paradigma de la 'pureza de la cultura/raza'

En el Cuzco de los años veinte unos indigenistas eran leguiístas y otros estaban fervientemente en contra del régimen de la Patria Nueva. A pesar y por encima de ello, la mayoría compartía interpretaciones de la historia regional coloreados por paradigmas de 'pureza racial'. También creían que, a consecuencia de la conquista y las degradantes condiciones coloniales, la civilización incaica había degenerado, siguiendo las reglas de la herencia biológica, y devenido en la 'incivilizada raza india' de la cual vivían rodeados. […]

4 El *Diccionario de Autoridades* de la *Real Academia Española* da los siguientes significados para la palabra decente: a) honesto, justo y debido; b) razonable y acomodado; c) digno; d) correspondiente, conforme al estado y calidad de alguna persona, sin que falte ni exceda; e) modesto ([1732] 1984: 34).

La impureza moral/cultural de los mestizos tenía consecuencias graves, entre las cuales figuraba la pérdida de la 'singularidad filológica' del Quechua. En cambio, 'los individuos ilustres', la gente decente, había preservado el 'quechua puro'. Como custodios de la raza Inca eran la encarnación más exacta de la pureza bío-moral/cultural de la región.

El *capac simi* —el lenguaje de los poderosos o de los jefes— fue el símbolo visible de las diferencias raciales entre la élite y la 'gente del pueblo' que hablaba el *runa simi*. Utilizando este presunto quechua puro y aristocrático, las élites construyeron una simbiosis entre lenguaje y raza, mediante la cual *biologizaron* la cultura, para así considerarse herederos —con todas las resonancias biológicas del término— de los Incas y, por lo tanto, puros racial/ culturalmente. Con esto complementaron la purificación que anunciaba la decencia y sus connotaciones morales.

Esta pureza cultural/racial exaltó un símbolo mítico femenino. En el panteón femenino incaico los indigenistas identificaban cuatro mujeres célebres: Mama Huaco, Chañan Cori-Coca, Cori Ocllo e Isabel Chimpu Ocllo. Guerreras las dos primeras, Mama Huaco salvó a su linaje en tiempos míticos y Chañan Cori-Coca luchó contra los chancas, en tiempos históricos del incanato (Cornejo 1949: 7-9).

Las dos últimas fueron nobles que presenciaron la conquista, Isabel Chimpu Ocllo representaba los orígenes del mestizaje. Ella fue la madre del cronista Garcilaso de la Vega, y el prototipo de la princesa indígena que se rindió ante el asedio lujurioso del conquistador para luego ser abandonada por el amante español (Cornejo 1949: 17-29). Cori Ocllo, en cambio, representaba la preservación de la pureza racial indígena: ella fue la noble inca que prefirió morir antes que someterse al conquistador.

Cori Ocllo fue un bálsamo para la nostalgia imperial masculina indigenista pues su imagen encajaba en la aspiración de este grupo a la identidad racialmente 'pura', para la cual era necesaria, por lo menos oficialmente, la sexualidad endogámica. Valcárcel tradujo el nombre de Cori Ocllo como "Seno de Oro" y narró su leyenda:

> Seno de Oro, la más hermosa mujer de Manko, era la heroína. La quiso para sí el bien plantado Gonzalo, y ella fue fiel a su raza.
>
> ¿Cómo ofrendar su cuerpo al impuro asesino de sus dioses y de sus reyes? La muerte antes; así yacería tranquila, sin mayores vejámenes; a sus carnes frías no osaría acercarse la bestia blanca. (…) Kori Ojllo para ahuyentar a su galán español había cubierto su torso perfecto con algo repugnante, capaz de alejar al propio Don Juan. Pero todavía más virulento era el odio que destilaban sus ojos. (…) Ha revivido Kori Ojllo en los Andes. Allí donde el indio torna a su belleza precolombina; allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor. Kori Ojllo vive,

> hembra fiera, a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sensualidad latente, vence todas las tentaciones, y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse. ¡Qué asco si cede!. Será proscrita del ayllu. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad. Carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital (Valcárcel [1928] 1978: 78).

Si bien mítica, la imagen de Cori Ocllo también encajaba en las ideas acerca del progreso, que entonces estaban inevitablemente ligadas a nociones de eugenesia racial. Indigenistas y no-indigenistas creían que 'mejorar la raza India' a través de cruces biológicos sería muy problemático debido a supuestas profundas diferencias entre la sexualidad de las 'razas más desarrolladas' y la de los indígenas. La gente de otras razas no querrían indios por compañeros sexuales pues, según la mayoría de quienes se ocupaban del problema indígena, no habían desarrollado el 'sentimiento del amor'. Los varones impulsados solo por el deseo sexual, tenían solo instintos sexuales primitivos (Flores 1918: 27-28).[5] Las mujeres eran frígidas, y se sometían pasivamente a la brutalidad del indio varón. Aunque estas características impedían programas de eugenesia matrimonial, los estudiosos de los indios consideraban que la falta de deseo sexual de las indias era crucial para detener la promiscuidad sexual dentro del *ayllu* y entre las 'razas' (Flores 1918: 28 y Delgado 1909: 21-28). Como Cori Ocllo, las indias supuestamente morirían antes que ceder a los requerimientos sexuales de un varón extraño a su grupo. El estoicismo y la sumisión sexual dentro de su grupo se convertía en repudio furibundo contra varones de otra raza.[6] Inspirados en esta supuesta virtud sexual de las mujeres indias, los intelectuales escribieron poemas que alababan su pureza, nobleza, sufrimiento y castidad virginal.[7] Para concitar admiración intelectual, las indias tenían que vivir en el campo. Allí, aunque sufrían el primitivismo de su pareja, el *ayllu* las protegía de los asedios sexuales de los mestizos. En la ciudad, desprotegidas e ignorantes de los peligros que encerraba, eran fáciles víctimas de algunos hombres cuya falta de educación los inclinaba a abusar de las pobres infelices. Según los indigenistas, las indias que dejaban el campo estaban condenadas a la pobreza, violencia y enfermedad. Tan solo podían inspirar piedad. La 'india impura', como Valcárcel llamaba a aquéllas que no seguían el ejemplo de Cori Ocllo, terminaba como prostituta, o en la cárcel como ladrona. La imagen de Cori Ocllo fue el blasón con el cual los indigenistas rechazaron al mestizaje y, de manera crucial (y obsesiva), a las mestizas.

---

5 Las alusiones en este sentido no son exclusivas de los cuzqueños, ver Peralta (1924: 29). En relación a la eugenesia ver Escalante (1910).

6 "...cuando el maccta tiene cerca de veinte o veinticinco años busca una pasña que no niega sus favores ante el asecho masculino" *El Sol*, 2-13-26, p. 3. Ver Luna (1919: 20).

7 Masís (1927); Alencastre (1958: 197); Lira (1960: 11-17).

Como otras ciudades latinoamericanas, en los años veinte Cuzco implementó campañas de higiene y sanidad. Lo peculiar de esta ciudad fue que los esfuerzos no estuvieron orientados a erradicar, como en otros lugares, la 'prostitución'.[8] En el Cuzco, los higienistas (también los indigenistas lo eran) trataron empeñosamente de eliminar los símbolos más obvios del contacto físico entre 'gente decente' y los personajes urbanos que supuestamente trasgredían normas básicas de limpieza.

[…] El mercado —bastión de las mestizas acomodadas— fue uno de los blancos preferidos de las campañas de limpieza.

Las condiciones del local eran, ciertamente, deplorables: la ausencia de sistemas de agua y desagüe convertía al mercado en una fuente de enfermedades contagiosas. Dado que desde la óptica de la decencia, la falta de limpieza se vinculaba con la inmoralidad, la suciedad del mercado era considerada 'vergonzosa' y 'contraria a la cultura urbana'. Las campañas de limpieza del lugar estuvieron teñidas de los sentimientos raciales en contra de las mestizas, que caracterizaban a la élite, incluidos los indigenistas. Los puestos de venta de alimentos de los cuales las mestizas eran propietarias fueron considerados insalubres, pues "atraían enormes cantidades de moscas que depositaban millones de gérmenes". Como el aspecto físico de las vendedoras del mercado también preocupaba a los higienistas, propusieron prohibir el uso del 'vestido de Castilla', sello característico de la identidad de las mestizas. Según las autoridades, la falda de lana que las mestizas lucían orgullosas como un símbolo de estatus, era un "nido de bichos e inmundicias de todo tipo, y permanente fuente de bacterias". En vez de la falda característica, y para facilitar la supervisión de su higiene, las mestizas debían lucir mandiles blancos y largos hasta los pies. Además debían ser obligadas a llevar el cabello corto, en vez de sus largas trenzas —otro elemento importante de la indumentaria de la mestiza. Los indigenistas basaban su razonamiento en que el cabello largo de las vendedoras tocaba los productos y los contaminaba.[9]

Los edictos municipales no amilanaron a las mestizas, su implementación solamente contribuyó a hacer más obvias y frecuentes las confrontaciones entre las autoridades y las mujeres del mercado. Día tras día, los periódicos bombardeaban a sus lectores con información referida a la vulgaridad y mugrosidad de las placeras. […] El siguiente es un ejemplo de las confrontaciones y de las ideas predominantes sobre las mestizas:

> Ayer una mujer llamada Rosa Pumayalli, carnicera en el mercado fomentó un serio desorden en aquel lugar a consecuencia de que el vigilante... le previno que debía ir con su mandil y asear sus pertenencias

8 Guy (1991) y Findlay (1995).
9 Luis A. Arguedas, El Sol, 2-6-26, p. 3.

> de conformidad con las órdenes de la Alcaldía. Fue suficiente para que la Pumayalli, vencedora de tigres en el idioma nativo, pretendiera agredir al... vigilante e írsele encima, cuchillo en ristre obsequiándole las mejores groserías de su bien abastecido repertorio. El vigilante del mercado [tuvo que demandar] la ayuda de otro de la policía para hacer conducir a la energúmena a la Intendencia..". [Esto sirvió para] envalentonar a las demás vivanderas para que se *subleven contra el decreto municipal sobre aseo y limpieza* que rompe con los hábitos y tradiciones de las familias de aquella y las demás que se le parecen y no sería raro que un día de estos tengamos una huelga armada o cosa parecida *en el mercado oriental donde abundan las pumas sucias e in-decentes que no quieren descostrarse de su secular mugre*"[10] (énfasis mío).

Posiblemente cuando el periodista escribió el artículo no estaba pensando en Cori Ocllo. Pero la virginal imagen que la noble inca evocaba era antitética con la de Rosa Pumayalli. Robusta, al punto de enfrentarse físicamente con dos guardias municipales, y espetando su obsceno vocabulario, la 'gente decente' pensaba en las mestizas como la encarnación de la inmundicia material y moral. Eran el blanco evidente de su desprecio social.

[…]

Las cholas y el neo-indianismo

Los neo-indianistas declararon públicamente la atracción que sentían por 'las cholas'. Así complementaban, según ellos mismos, su sensualidad plebeya, expresada en sus inclinaciones artísticas. Además, estas declaraciones eran orgánicas a su proyecto político-cultural de reevaluación del mestizaje. Con este telón de fondo, el discurso indigenista de repudio al mestizaje perdió piso. Sobre Cori Ocllo, la virgen racial inca, Uriel García escribió:

> Kori Okllo (sic) es aquella india que se untó el cuerpo con estiércol y lodo y se dejó matar con saetas, atrincada a un árbol, antes que entregarse a la pasión sensual del invasor y concebir maternalmente la otra América, (…) en defensa infecunda de la tradición autóctona. Es la india que conserva su pureza cuaternaria, esa pureza que a su contacto todo retorna a lo primitivo, a lo milenario (1937: 142).

En cambio, Isabel Chimpu Ocllo, que para los indigenistas había representado a la india cuya impura moral sexual originó el mestizaje, era para los neo-indianistas:

---

10 *El Sol*, 8-9-26, p. 3.

> ...la mujer dócil a servir de solaz amable en las horas de orfandad amorosa del conquistador…. La tierra fértil a todas las simientes, la historia que serenamente acepta su destino… la América que se sobrepone a su tragedia. Isabel, es la caverna americana que las mitologías indígenas llamaban "pakarinas" (lugares de advenimiento) (sic), de donde surgen otra vez los hacedores de la nueva cultura. De sus entrañas, como de esas grutas maravillosas de donde salieron los demiurgos incaicos, nace la barbarie mestiza que dará otro vigor al continente (García 1937: 142).

Durante la era neo-indianista, el mestizaje dejó de representar la traición indígena femenina, para transformarse en fertilidad procreadora. Dentro de esta nueva concepción, las indígenas que aceptaban las demandas sexuales de los hombres eran el símbolo de la gestación del cholo, el nuevo hombre de los Andes.

> Mientras la india tradicional, madre de la chola, conserva su pureza primitiva, su alma reacia y nómada… la chola es la fuerza orgánica rejuvenecida que avanza desenvuelta y sin miedo hacia la ciudad y hacia el presente, nutriendo con sus pechos opimos y maternales la energía maternal de la raza, como madre o como nodriza, con su tufo de chicha, y su huayno en la garganta… (García 1937: 182).

En el proyecto neo-indianista la supuesta libertad sensual de la chola era el "fuego que inflama con su pasión nuestros campos" (García 1948: 212), la posibilidad de crear la nueva sociedad cuzqueña. Para los neoindianistas, la grosería y obscenidad de que las mestizas hacían gala en los mercados y chicherías, eran manifestaciones públicas del irreprimible —e irresistible— erotismo que, ejercido en la intimidad, hacía posible el mestizaje.

Los elogios neo-indianistas a 'las cholas' tuvieron eco nacional e internacional (Varallanos 1962).[11] […]

El mestizaje populista que los neo-indianistas promovían fue un proyecto claramente masculinizado en el que 'las cholas' se convirtieron en el ideal sexual de los 'bohemios decentes'. Las declaraciones de estos varones no fueron bien recibidas por las 'damas', cuyo desprecio por las mestizas no menguó. A pesar de la poca consideración de los neo-indianistas varones por la virginidad racial de Cori Ocllo, su imagen mítica permaneció intacta entre la élite no-bohemia del Cuzco. Con ocasión del primer Día del Cuzco, en el momento de mayor auge del neo-indianismo, una 'dama de sociedad', Carlota Oliart de Ocampo, pronunció un discurso en el que llamó a Cori Ocllo "la virtuosa y valerosa mujer que prefirió

11 Las ideas de Uriel García también fueron acogidas por el indigenista mexicano Moisés Sáenz (1933).

morir para salvar su honor y el de su raza (...) el más bello ejemplo…".[12] A pesar de los innegables éxitos culturales-turísticos del neo-indianismo, las identidades regionales que promovió no tuvieron ningún éxito. La imagen grotesca de las 'mujeres del pueblo' creada por la élite conservadora desde los albores del indigenismo, permaneció vigente en la sociedad cuzqueña 'decente' y siguió representando la antítesis, tanto de 'la dama' como de 'la india'. La chola sensual y alegre, la presa sexual promovida por los intelectuales neo-indios, nunca sustituyó a la 'chola vulgar' ante los ojos de la élite.

Las mestizas por su parte rechazaron ambas imágenes. Si las damas recurrieron a Cori Ocllo para restaurar el orden sexual y racial que la decencia reclamaba, las mestizas "se hicieron respetar". En infatigables luchas, en escenarios políticos diversos, desmintieron las alabanzas varoniles a su erotismo, y combatieron el desprecio de las damas y los caballeros no bohemios del Cuzco. El resultado es una imagen de mujer trabajadora y valiente que nutre las identidades de las clases populares del Cuzco.

Mestizas respetables

Desde fines de la década de 1940 el presupuesto de la Municipalidad mejoró considerablemente gracias al desarrollo del turismo y del comercio. Esto contribuyó a que la higiene del mercado fuera controlada con relativo mayor éxito, y a que las mestizas siguieran siendo reprimidas por 'sucias'. Además su fama de transgresoras creció gracias a un 'nuevo delito'.

La política del período (que gruesamente va desde 1930 hasta fines de la década del sesenta) en general se caracterizó por un marcado populismo, cuya retórica consistía en discursos que prometían "abaratar el costo de vida". Cuando esta voluntad populista se mezcló con creencias acerca de la inclinación de la 'gente del pueblo' a la delincuencia, las vendedoras del mercado, que también se beneficiaban del crecimiento comercial, se convirtieron en el blanco preferido de las políticas de control de precios y fueron acusadas constantemente de "elevar los precios de los artículos de primera necesidad".[13]

---

12 *El Sol*, 6-7-44, p. 2.

13 En 1941 se estableció una Comisión de Subsistencia, encargada de resolver los problemas de aprovisionamiento de la ciudad y de eliminar a los acaparadores. En un memorandum al Prefecto de Cuzco, el Alto Comisionado de la ciudad manifestó su preocupación por "la excesiva alza de precios de los artículos de primera necesidad" y sugirió que el Prefecto "detuviera de una vez y para siempre, los excesos de los inescrupulosos acaparadores", las mestizas vendedoras del mercado (Archivo Departamental del Cuzco —en adelante ADC—, Prefectura, Legajo 15, 1940-1941, 6-5-4). Ver también, para un caso similar (Archivo Histórico Municipal —en adelante AHM—, Legajo 167, 1957, 10-17-57).

Para controlar el 'abuso de las placeras' y para 'educarlas', la Municipalidad multaba a las vendedoras conflictivas. Cuando Lola Díaz se negó a venderle a una 'dama', fue multada para que "observara una conducta apropiada en el ejercicio de su negocio". Benedicta Alvarez "quien vendía chicha a precio prohibitivo" fue multada porque "era necesario moralizar con sanciones". A una vendedora de pan la multaron con veinte soles "por emplear palabras deshonestas en detrimento de la vecindad". A una vendedora de truchas le impusieron una sanción similar, "así aprenderá a no ofender a la policía municipal, a los clientes y a la vecindad".[14]

Si en años previos controlar a las vendedoras fue importante, a partir de los años cuarenta, en que el mercado vino a ser considerado como el "estómago de la ciudad", controlar a las vendedoras se convirtió en la prioridad de la Municipalidad.[15] La relación entre la Municipalidad y las placeras estuvo marcada por constantes negociaciones, pues si las mestizas se negaban a vender, los hogares 'decentes' no tenían qué comer. Pero en esta relación las vendedoras no tenían la sartén por el mango, pues no podían vender si la Municipalidad les quitaba la licencia para ello. El Concejo, por su parte, prefería el ingreso que las multas proporcionaban, antes que cerrar los puestos de venta y soportar los reclamos de sus dueñas.[16] Aunque sin lugar a duda, desde la perspectiva de la Municipalidad, las multas "moralizaban", también tenían una función económica importante.

Las vendedoras conocían muy bien los derechos que les otorgaba la política populista y patriarcal de la Municipalidad. Sabían que identificándose como "mujeres del pueblo", podían combatir la imagen de delincuentes y vulgares que la sociedad les adjudicaba, y ubicarse en mejores posiciones para enfrentar a las autoridades. En las negociaciones se presentaban como mujeres trabajadoras y desvalidas que demandaban el comportamiento benevolente de las autoridades, a quienes hacían responsables de su bienestar.

Por ejemplo, después de la caída de Leguía en 1930, las vendedoras circularon un volante en el que después de declarar su amor al Cuzco, y de prometer por ello "pagar las cuotas necesarias" para su desarrollo, pasaban a acusar al Administrador del Mercado, un leguiísta que las trataba "sin consideración de nuestro sexo o nuestra situación, gritándonos, acabándonos con insultos sin motivo".[17] Treinta años después, en 1961, en un comunicado de prensa del comité de huelga del sindicato único de mercados, las vendedoras se presentaban a sí

---

14 AHM, Legajo 114, 1941, 5-16-41; Legajo 119, 1942, 10-28-41; Legajo 157, 1953, 5-6-53; Legajo 165, 1956.

15 *El Sol*, 24-3-22, p. 1.

16 Cuando a Evarista Loayza le suspendieron la licencia "por diez días sin trabajar", ella arregló con el Inspector para pagar una multa de setenta soles, y poder volver a su puesto. (AHM, Legajo 167, 1957, 8-8-57).

17 AHM, Legajo 90, Año 1929-1930.

mismas como "trabajadoras pobres, comerciantes al por menor... que vivimos precariamente en la peor de las condiciones …". Luego rechazaron las multas por especulación de precios impuestas en su contra, argumentando que los únicos especuladores eran "los grandes capitalistas, los grandes mercaderes, los grandes terratenientes y comerciantes".[18]

La creación del Sindicato de Mercados Unidos en 1944 fue parte del proceso de modernización política que tuvo lugar en el Cuzco desde la caída de Leguía, en 1930; fue impulsado tanto por el Partido Comunista como por el Apra, ambos nuevos en el panorama político peruano. En los años sesenta los sindicatos se habían multiplicado en la ciudad y en el campo, donde organizaron uno de los más exitosos movimientos sociales campesinos. A través de ellos se desarrollaron 'tomas de tierras' de grandes haciendas que aceleraron y radicalizaron la Reforma Agraria de 1969 (Rénique 1991). Durante este período las reivindicaciones culturales indígenas que habían ocupado a los indigenistas y a los neoindianistas, pasaron al olvido: la dirigencia política izquierdista, utilizando como marco de referencia el análisis clasista, las consideró 'falsa consciencia'. La misma retórica reemplazó el término 'indio' con la palabra 'campesino'.

Las 'tomas de tierra' no fueron solamente acontecimientos rurales; los dirigentes campesinos organizaron mítines que tuvieron lugar en la propia Plaza de Armas del Cuzco —ícono de la sociedad terrateniente tradicional. Las tomas también fueron apoyadas por huelgas generales, cuyo epicentro era la ciudad. El éxito de las huelgas generales dependía en muchos casos de que el Mercado Grande cerrara sus puertas, de modo que puede decirse que el éxito de la huelga dependía de las mestizas. Sin embargo, para los líderes izquierdistas del Cuzco de mitad de siglo, la identidad política de estas mujeres no estaba clara. Aunque no cabía la menor duda de que era 'gente del pueblo', dicha dirigencia compartía con los políticos tradicionales la imagen de esas mujeres como abusivas, culpables del 'alto costo de la vida' y por lo tanto enemigas del pueblo. El hecho de que las mestizas no fueran claramente obreras o campesinas, quizá las protegió de que la izquierda les borrara la etiqueta racial con la que se les sigue conociendo. Así, estas eventuales 'compañeras' (lo eran cuando cerraban el mercado y contribuían con ello al éxito de las huelgas) siguieron siendo conocidas como 'mestizas'.

[…]

A pesar de la violencia con que la municipalidad las trataba, y de la manipulación a la que eran sometidas por la dirigencia izquierdista, las mujeres del mercado participaron activamente en la política urbana. La acusación de inmorales y

18 'Comunicado de Prensa del Sindicato de Mercados Unidos', Cuzco 18-2-61, Archivo Personal de Agustín Mamani y Lucrecia Carmandona de Mamani.

escandalosas no las detuvo. Por el contrario utilizaron el 'escándalo' como arma política. Cuando las mujeres del mercado amenazaban con 'hacer escándalo' significaba que ocuparían la Plaza de Armas, cerrarían el mercado o desfilarían por las calles céntricas de la ciudad coreando acusaciones en contra de las autoridades injustas. Independientemente del temor a la trasgresión moral, lo que la 'gente decente' del Cuzco tenía que temer era la valentía que desplegaban las mestizas y que las volvía decisivas en algunos momentos políticos. Por ejemplo, en abril de 1958, en el curso de una huelga general convocada por la Federación de Trabajadores del Cuzco en protesta por el alza de los precios de la gasolina, un grupo de mujeres del mercado dirigidas por el secretario general del Sindicato de Mercados Unidos, secuestraron al general del ejército peruano encargado de la región, y lo tuvieron de rehén para obligar a las autoridades a decidir la huelga en favor de los objetivos de la federación.[19]

Para las mestizas los 'defectos' que les imputaban —insolencia o atrevimiento— eran expresiones de la valentía que necesitaban para defender sus derechos. Utilizando esta valentía y un amplio repertorio de tácticas formales de negociación, forjaron para sí mismas la imagen de mujeres de respeto. Esta es la identidad popular urbana con la cual se identifican actualmente los hombres y mujeres de las clases trabajadoras del Cuzco. Lucrecia Carmandona, una mujer de sesentidós (sic) años y dirigenta del mercado durante muchos años, se describió a sí misma de la siguiente manera:

> Soy una luchadora mestiza. Siempre he trabajado junto con mi esposo para que a mis hijos no les falte nada. Me he enfrentado a cualquiera que no me respetara… los he insultado y amenazado con cuchillo en mano. Aprendí a hablar para defenderme y eso es lo que he hecho… No pertenezco a la alta sociedad del Cuzco, *ésa que* nos desprecia; nos dicen "esas cholas", nos insultan; creen que somos ladronas y putas… yo soy sólo una trabajadora y he ayudado a mi esposo toda mi vida. Si me he defendido y les he insultado, es por mis hijos. Por eso todos mis hijos han tenido educación y ahora todos son profesionales, pero mi lucha continúa porque todavía tengo nietos que tienen que crecer (Carmandona, Agosto, 1992).

Mujeres como Lucrecia son un ejemplo de cómo las clases populares de la ciudad del Cuzco niegan la inmoralidad que les imputa la llamada 'gente decente'. Rechazando categóricamente el rótulo de cholas (pues tiñe su identidad con alusiones de suciedad material y moral) rigen su vida con una moralidad alternativa, que ellas llaman *respeto*. Fundamentalmente consiste en 'luchar por la

19 Agustín Mamani, entonces Secretario General del Sindicato de Mercados Unidos, me dio esta información [Comunicación personal].

familia', tanto trabajando sin descanso, como defendiéndose de los 'abusos' de los que tienen más poder (desde camioneros hasta caballeros y damas de alcurnia).

La meta de una mestiza de respeto, como Lucrecia, es educar a sus hijos. Esta meta, sin embargo, pasa por "no tenerle miedo a nada ni a nadie", y esto produce rechazo en la 'gente decente', ya que trasgrede centralmente su definición de 'dama'. […]

A lo largo de su historia, Lucrecia hizo hincapié en su ropa como símbolo de su identidad. Uriel García, el más elocuente neo-indianista, para quien la ropa diferenciaba identidades, comparaba el cambio de indumentaria de las mujeres indias que "se convertían" en mestizas, con una metamorfosis biológica: para él las polleras eran "la crisálida de la india que se convierte en mestiza" (García 1949: 185). A pesar de que Lucrecia (y con ella muchos otros cuzqueños) coincide con García en asignar a la ropa el rol de revelar la identidad de quien la usa, hay una diferencia fundamental entre ambas posiciones. Para los neo-indianistas la diferencia de ropa entre la india y la mestiza indicaba el 'tipo' de sexualidad femenina que se escondía debajo de las distintas texturas de las polleras. El cambio de india a mestiza era biológico porque así era considerada la sexualidad; el cambio de ropa era el marcador cultural de la transformación sexual. En cambio para Lucrecia ser 'india' o 'mestiza' no era cuestión de cambiar sexualidades, ni mucho menos biologías. Era cuestión de pasar de una condición social a otra, sin que esto implique desechar bagajes culturales 'previos'.

Las mestizas asumen como suya la herencia cultural indígena andina. Aunque desde la perspectiva popular cuzqueña, indio y mestizo, innegablemente suponen inferioridades y superioridades respectivamente, estas jerarquías son distintas a las que implica el concepto moderno de 'hibridez' que supone que los aspectos 'superiores' de los dos elementos contenidos en el mestizo, gradualmente desplazarán a los aspectos inferiores. Como etnocategorías, 'indio' y 'mestiza/o' no están atrapadas en el crudo evolucionismo de las interpretaciones intelectuales que hasta hace poco dominaban las definiciones de 'raza' y 'cultura'. En vez de ello, la diferencia está inscrita en las nociones de poder construidas histórica y culturalmente. Así, las mestizas son consideradas superiores a los indios —varones y mujeres— porque su imagen representa una identidad urbana, castellano-hablante y económicamente fuerte. Es decir, son superiores porque su imagen contiene los atributos que, consensualmente, se identifican con el poder hegemónicamente aceptado como tal. Al mismo tiempo, sin embargo, son indígenas porque participan del mismo legado cultural que los llamados indios, y fundamentalmente porque ocupan una situación subordinada en la cultura regional dominante. Las mestizas han contribuido a construir esa imagen (poderosa pero subordinada) porque en su lucha en contra de la discriminación han aceptado algunas de las reglas dominantes que rigen la cotidianeidad. Veamos[:]

A pesar de las connotaciones de triunfos y heroísmos que estas imágenes provocan, las mestizas del mercado son personajes contradictorios. Luchando constantemente en contra de la discriminación y decididas a que se las 'respete', las mestizas discriminan a quienes consideran inferiores, y que en el lenguaje local denominan 'indios'. El comportamiento de las mestizas con estos personajes es tan jerárquico y violento como el que la 'gente decente' despliega con ellas. Demandar respeto consiste tanto en defenderse de los 'superiores' como en humillar a los 'inferiores', a quienes las vendedoras distinguen usando marcadores sociales que regulan el comportamiento en el mercado.

[…]

Las vendedoras y clientes indígenas son clasificadas como indias (o mujercitas), 'mestizas', 'buenas mestizas' o 'casi damas'. Las compradoras no indígenas (rara vez vendedoras) comprenden a las 'casi damas' y 'damas'. Esta jerarquización permite la interpretación situacional de las interacciones. Según Teófila, una vendedora de fruta:

> Las "mujercitas" nunca comen pollo; compran 'menudo' (tripas, bofe, cabeza de cordero) para sus fiestas; compran papas por montoncitos cuando se les acaba su propia cosecha, en febrero más o menos; no compran nada más en el mercado. Las mestizas compran carne de segunda o tercera, maíz, trigo, chuño, papa, cebollas. Las damas compran pollo, carne de primera, papas y fruta del valle.

Sin embargo, en este *continuum* étnico-indígena la clasificación es muy dinámica, dado que el aspecto 'fijo' de las identidades étnicas desaparece cuando se toma en cuenta el carácter inherentemente relacional de la etnicidad cuzqueña.[20] La mayor parte de los cuzqueños indígenas son clasificados, casi siempre, en más de una identidad, y esta puede variar —en términos profundos o superficiales— a través de actos simbólicos. Por ejemplo, cuando los policías municipales querían ofender a las mujeres del mercado, les jalaban el sombrero o el mantón, ya que ambos artículos las identifican como mestizas. Al despojarlas de estos signos, querían señalar que tenían el poder de reclasificarlas como indias.[21]

---

20 Jean y John Comaroff señalan algo semejante cuando dicen: "Mucha gente vive en mundos en los cuales muchos signos, y con frecuencia los más importantes *tienen la apariencia* de estar eternamente fijos" (énfasis mío 1991: 17). Acerca de 'identidades relativas' ver Wagner (1991: 159-173). La definición de persona fractal, basada en la noción matemática del mismo nombre, "no es nunca una unidad en relación a un agregado, ni un agregado en relación a una unidad, sino siempre *una entidad en la cual la relación está integralmente implicada*" (1991: 163).

21 AHM, Legajo 167, 1957, 2-11-57.

[…]

Sin embargo, nada permanece fijo en el Mercado Central. Los enfrentamientos constantes con los 'superiores' —sean 'caballeros', 'damas' o 'mestizas'— atentan constantemente contra la estabilidad de las jerarquías. A esto se refiere la gente que no trabaja en el mercado cuando comenta indignada que "las mestizas están hoy en día más alzadas que nunca". A lo mismo se refieren las vendedoras mestizas cuando dicen de los cargadores: "Cada día son más vivos. Ya no trabajan como antes".

Conclusiones

Hoy día, en el Cuzco, el significado dominante del adjetivo 'mestiza(o)' articula la tensión entre las ideas de raza y cultura que presentaron secuencialmente el indigenismo y el neoindianismo. Dentro de un marco liberal de nostalgias aristocráticas, el primero describió el mestizaje como resultado de la degeneración colonial de la raza/cultura indígena, y por lo tanto como una peligrosa decadencia social. El neo-indianismo, de ideología política populista, lo consideró como un símbolo de integración cultural, útil para forjar una coalición popular y convertirse en una base de la identidad. Ambas posiciones enfatizaban la hibridez de la 'nueva' identidad, y la comparaban (de manera negativa y positiva, respectivamente) al 'nosotros' (decente) y al 'otro' (indio). Estos tenían en común el ser racial, cultural, y por lo tanto (y sobre todo) moralmente, puros.

En el Cuzco esa noción dominante de mestizaje ha sido transformada, por lo menos parcialmente, por los sectores populares indígenas que trabajan ubicuamente tanto en la ciudad como en el campo, y que por lo tanto no son exclusivamente 'campesinos' (o rurales) o 'migrantes' (o urbanos). Junto con las mestizas del mercado la ubicua 'gente del pueblo' del Cuzco ha rechazado la idea dominante de que ser mestizo implica ser biológica y culturalmente impuro/inmoral (y por lo tanto desdeñable para los indigenistas, y sens/xualmente atractivo para los neo-indianistas). La 'vulgaridad' y la 'inmoralidad' que las mestizas exhiben abiertamente en sus pleitos políticos y cotidianos son para ellas mismas el despliegue de la valentía necesaria para hacer valer el 'respeto' ganado a través del trabajo infatigable en espacios tan variados como el Mercado Central, los caminos, la Plaza de Armas y las carreteras. Este respeto es la base de una taxonomía social alternativa en la que las mestizas son mujeres indígenas exitosas.

Rechazando categóricamente el epíteto de 'cholas' (que también entre 'la gente del pueblo' connota inmoralidad), y llamándose (orgullosamente) a sí mismas 'mestizas' han redefinido este término. […] la definición popular (y subalterna) de 'mestiza', propuesta por las mujeres del mercado, implica la ubicuidad cultural urbano/rural y el éxito comercial. Si bien en ambas taxonomías, la popular y la dominante, ser mestiza implica no ser 'india', en la clasificación popular ser mestiza

no quiere decir no ser indígena. En esta taxonomía las mestizas son indígenas en tanto participan de una cultura regional y nacional subordinada. Sin embargo, no son indias porque han luchado para obtener lo que tienen y porque educan a sus hijos en las universidades —y aquí viene la contradicción— "para que no sean como ellas". Esta contradicción mueve engranajes de subordinación que funcionan en todos los espacios vitales, y de manera muy importante, en los más íntimos.

[…] Es por esto que en el siglo XIX en la nueva taxonomía racial dominante, el fenotipo no tuvo importancia central para identificar las diferencias grupales. En el Perú en general, y muy claramente en el Cuzco, las diferencias entre 'la gente decente' y 'la gente del pueblo' (aquellos clasificados como mestizos o indios) eran identificadas moral y culturalmente, sin que la apariencia física importara.

En la taxonomía dominante del siglo XIX, que recogía las nociones (internacionalmente en boga entonces) de progreso (educación)/atraso (ignorancia) y las sobreponía a la ciudad y el campo respectivamente, los llamados indios (atrasados y deformados) eran identificados con el campo, y la gente educada/decente con la ciudad. En la mitad quedaba el 'híbrido' de los dos, los mestizos, que supuestamente no eran ni lo uno ni lo otro. En el Cuzco actual, las mestizas del mercado aceptan que la ciudad es educación y progreso, y que los indios son ignorantes. Pero ellas se definen como rurales y urbanas simultáneamente. Como rurales son subordinadas, como urbanas han adquirido progreso. Así, repito, son indígenas que no son indias. Desde este punto de vista, 'convertirse' en mestiza(o) no implica como suponían los indigenistas o los neoindianistas volverse un híbrido racial/cultural, un poco urbano y otro poco rural. Las mestizas, rompiendo toda dicotomía, consideran que son completamente rurales y completamente urbanas al mismo tiempo. Según ellas mismas, convertirse o ser mestiza, implica *representar lo más auténtico del Cuzco con el mayor respeto posible*. El problema social en esta afirmación es que 'lo auténtico' necesita ser presentado con 'respeto'. Aunque el 'respeto' popular ha redefinido algunas de las reglas de la decencia dominante, también ha mantenido otras.

Entre las que ha mantenido está la creencia que la educación *es origen legítimo* de diferencias sociales. La taxonomía popular utiliza la educación como criterio 'naturalizador' de diferencias. En estas creencias se basa el desprecio de las mestizas por los 'indios' que ellas, siguiendo la definición dominante parcialmente, definen como ignorantes. Aunque esta ignorancia no sea considerada definitiva, es suficiente para que las mestizas se consideren superiores.

La diferenciación de género completa la naturalización. Según esta los escogidos prioritariamente para educarse son los hijos varones, quienes por lo tanto se encuentran más cerca de la posibilidad de ser llamados 'caballeros', que las mujeres de recibir el apelativo de 'damas'. La diferenciación cuzqueña popular converge con la dominante en *naturalizar* diferencias; se diferencia porque

no supone que estas últimas sean adscritas, sino *adquiridas* a través de la educación. Las legitima utilizando diferencias de género con lo que nuevamente converge con creencias dominantes.

Es esta creencia la que alimenta la desindianización, proceso en el cual las mujeres, incluidas las mestizas, siempre quedan en la esfera más 'india' de la sociedad (De la Cadena 1991: 7-29). Pero la desindianización no implica, como su nombre pareciera sugerir, el rechazo a la "cultura indígena",[22] pues en este contexto 'indígena' (o, como dicen las mestizas, 'auténtico') no es lo mismo que 'indio'. La separación analítica entre lo 'indio' (o la condición social de sometimiento total) y lo indígena (percibido como cultura original pero subordinada por relaciones postcoloniales dentro de una formación nacional) me ha permitido hurgar en la categoría 'mestizo' y encontrar su heteroglosia, es decir sus 'otros' significados; en este caso, el que le da uno de los grupos subordinados de la ciudad del Cuzco.

Bibliografía

Adams, Richard
1959 La ladinización en Guatemala. *Integración social en Guatemala*. *SISG*. 2 (9): 231-244. Guatemala.
1994 Guatemalan Ladinization and History. *The Americas*. 1 (4): 527-543.
Alencastre, Andrés
1958 Inca Ususi. *Revista del Instituto Americano de Arte*. 8: 197.
Aparicio, Manuel Jesús
1994 A cincuenta años del Inti Raymi. *Revista del Instituto Americano de Arte*. 14: 32-40.
Bourdieu, Pierre
1984 *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.
Brading, David A.
1988 Manuel Gamio and Oficial Indigenismo in México. *Bulletin of Latin American Research*. 7 (1): 75-89.
Burga, Manuel
1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

22 Esto equivandría a la ladinización de la que hablaba Richard Adams en la década de 1950 y que implicaba la unidireccionalidad e irreversilidad del proceso de ladinización, además de la reificación de los marcadores externos de la identidad ladina (Adams 1959). Esta postuara ha sido criticada por el mismo Adams recientemente en "Guatemalan Ladinization and History" (Adams 1994: 527-543). Ver también Hale (1996).

Comaroff, Jean y John
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
Cornejo Bouroncle, Jorge
1949 *Sangre andina: diez mujeres cuzqueñas*. Cuzco: H.G. Rozas Ed.
De la Cadena, Marisol
1991 Las mujeres son más indias: etnicidad y género en el Cuzco. *Revista Andina*. 9 (1): 7-29.
1995 [1992] "Women are More Indian: Gender and Ethnicity in a Community in Cuzco". En: Brooke Larson, Olivia Harris, Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University.
De Lauretis, Teresa
1910 *Technologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
Delgado Zamalloa, Humberto
1909 Apuntes etnográficos de los aborígenes del pueblo de Acomayo. *Revista Universitaria*. 1: 21-28.
Escalante, José Angel
1910 'Apuntes acerca del problema de la inmigración europea en el Perú'. Tesis. ADC/UNSAAC, libro 9-G.
Findlay, Eileen
1995 'Domination, Decency and Desire: The Politics of Sexuality in Ponce, Puerto Rico, 1870-1920'. Ph.D. Dissertation. University of Wisconsin-Madison.
Flores, Timoteo
1918 'Estudio sicológico del sentimiento indígena'. Tesis. Universidad del Cuzco.
Flores Galindo, Alberto
1987 *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
García, Uriel
1937 [1930] *El nuevo indio*. Cuzco: H.G. Rozas, Sucs.
1948 Ensayo sobre el cholo. *Peruanidad*. 2 (3): 210-212.
1949 *Pueblos y paisajes sud-peruanos*. Lima: Ed. Cultura Antártica.
Giesecke, Albert A.
1913 Informe sobre el censo del Cuzco. *Revista Universitaria* , órgano de la Universidad del Cuzco. (4): 2-45.
Godenzzi, Juan Carlos (ed.)
1992 *El quechua en debate: ideología, normalización y enseñanza*. Las Casas, Cuzco: CERA.
Gould, Stephen Jay
1981 *The Mismeasure of Man*. New York: W.W. Norton & Co.

Gutiérrez, Julio G.
1986 *Así nació el Cuzco rojo: contribución a su historia política, 1924-1934*. Cuzco: Derechos reservados. Sin sello editorial.
Guy, Donna
1991 *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and Nation in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Hale, Charles
1996 Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference. *Journal of Latin American Anthropology*. 2 (1): 34-61.
Harvey, Penelope
1989 'Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos'. Documento de trabajo 33. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Jara Eguileta, Segundo
1936 Choladas. *Alma quechua*. 12 (4).
Lira, Jorge A.
1960 La mujer andina y la biblia. *Revista del Instituto Americano de Arte*. (10): 111–117 .
Luna, Humberto
1919 'Observaciones criminológicas'. Tesis. ADC/UNSAAC. Libro 10: 20.
Manrique, Nelson
1988 *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas. 1979-1919*. Lima: IFEA- DESCO.
Mariscal, Alejandro
1922 'La delincuencia precoz y su penalidad'. Tesis. Cuzco.
Masís, Horacio
1927 Las walkirias del Ande. *La Sierra*. 2 (10).
Mendoza-Walker, Zoila
1993 'Shaping Society Through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Southern Peruvian Andes'. Ph.D. Dissertation. University of Chicago.
Nieto, Luis
1942 Romance de la Barbaracha. *Revista del Instituto Americano de Arte*. 1 (1): 25.
Nye, Robert
1993 *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. New York: Oxford University Press.
Ossio, Juan
1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación social de la comunidad de Andamarca*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
1994 *Las paradojas del Perú oficial: indigenismo, democracia y crisis estructural*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
Peralta, Antero
1924 Amor de indio. *Amauta*. 11 (29).

Poole, Deborah (ed.)
1994 *Unruly Order: Violence, Power and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press.
Rénique, José Luis
1991 *Los sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*. Lima: CEPES.
Sáenz, Moisés
1933 *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
Salazar Bondy, Augusto
1954 *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. Washington: Unión Panamericana.
Sallnow, Michael
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*. Washington DC.: Smithsonian Institution Press.
Spalding, Karen
1974 *De indio a campesino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Stepan, Nancy Leys
1991 *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.
Valcárcel, Luis Eduardo
1978 [1928] *El mito de Kori Ojllo. Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo.
1981 *Memorias*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
Van Den Bergue, Pierre y George Primov
1977 *Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.
Varallanos, José
1962 *El cholo en el Perú, Introducción al Estudio sociológico del hombre y un pueblo mestizo y su destino cultural*. Buenos Aires: Imprenta López.
Vasconcelos, José
1926 *Ideología: una interpretación de la cultura iberoamericana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería.
1937 *Bolivarismo y monroísmo*. Santiago de Chile: Eds. Ercilla.
Vidal Unda, Humberto
1938 *Hacia un nuevo arte peruano*. Cuzco: Tipografía La Económica.
Wagner, Roy
1991 "The Fractal Person". En: Marilyn Strathern y Maurice Godelier y (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, pp. 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.

Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos[1]

Emma Delfina Chirix García

Persigo con esta ponencia, hacer una reflexión sobre algunas prácticas de las cuales somos víctimas directas las mujeres mayas, quienes también luchamos contra el racismo, el machismo y la injusticia social.

Tocar la subjetividad es buscar elementos que fortalezcan la dignidad humana, en este caso, de las mujeres mayas. Se da importancia a las percepciones, a lo que está dado por la experiencia y el conocimiento que hemos adquirido del mundo y de nosotras mismas. La subjetividad nos acerca a los sentimientos. Todas experimentamos alegría, tristeza, miedo, enojo, pero la diferencia está en la forma cómo cada una expresa o no estos sentimientos y la explicación de las causas estructurales que sostienen y fomentan la expresión o represión de los mismos.

Abordar la subjetividad de las mujeres bajo el paraguas de la opresión étnico-racial es explorar el modo en que las mayas vemos, internalizamos, actuamos y reproducimos un conjunto de valores y actitudes, a través de lo cual nosotras mismas contribuimos a perpetuar esa situación de desigualdad respecto a quienes nos oprimen. Si queremos transformar las relaciones de opresión por las de equidad y libertad, es indispensable transformar las ideas, las funciones psíquicas, las actitudes, el sistema de valores y significados, cambios profundos a nivel estructural, para ser más humanas y felices.

La subjetividad no trata solo lo personal sino lo social, es saber y sentir quién soy y lo que existe a mi alrededor; es conocer el proceso histórico, identificar las políticas de segregación, asimilación y etnocidio que el Estado, los grupos

1 La versión completa de este artículo se encuentra en Los Desafíos de la Diversidad. Relaciones interétnicas, Identidad, Género y Justicia, *Revista Estudios Interétnicos* (2004).

de poder económico y sectores ladinos siguen promoviendo para mantener sus privilegios y marcar siempre las desigualdades. La subjetividad invita a interpretar y no a naturalizar nuestra vida y nuestra identidad, a partir de raíces históricas, económicas, políticas y culturales para poder dar respuesta a las distintas causas de la opresión.

[...]

¿Cómo percibimos la mirada de las y los otros? Experimentar y expresar la opresión étnico-racial como realidad de vida, constituye una vivencia significativa y personalizada. Significa entender cómo nos miran los otros y qué cicatrices nos dejan estas miradas. Desafortunadamente, en Guatemala no se puede ignorar cómo el racismo y otras formas de opresión y violencia atan nuestras vidas a un pasado doloroso, del cual no podemos desprendernos. Queremos olvidar esta mirada cruel con la cual nos sentimos estigmatizadas socialmente. Olvidar significa reparar la dignidad humillada y restituir con equidad los derechos de los que nos han despojado.

Tocar la humillación y el menosprecio por ser diferentes es palpar el dolor, pero sentir el dolor y expresarlo significa una manera de desarrollarse y crecer. Y este es el reto: reflexionar, expresar y crecer y ya no reprimir el dolor para no acumular costaladas de resentimientos, ni morir quebradas emocionalmente. Es hacer ese salto cualitativo de la reflexión y el análisis a asumir una actitud propositiva.

En un estudio reciente, las mujeres mayas hablaron de lo que han vivido, de sus problemas y necesidades cotidianas y desde múltiples identidades como mujeres y como mayas.[2] Los relatos permiten rastrear el origen de este dolor producido por el racismo que imponen las relaciones sociales en Guatemala. Tratar de resolver el dolor del pasado y gozar de libertad para repasar los pormenores de nuestra vida desde una perspectiva de comprensión de la experiencia humana, es el reto que abre el camino hacia un crecimiento personal y social continuado.

Vivir el menosprecio cotidiano

A lo largo de la historia, las mujeres mayas han sido oprimidas y violentadas por su condición de género y etnia. En la invasión, los españoles crearon y trajeron una ideología que justificaba la inferioridad del indio y la subordinación de la mujer, que implicó la afirmación de sí mismo en la negación del otro; se asumió la invasión no como misión evangelizadora, sino como 'misión civilizadora'. Con este pensamiento

2 Chirix, Emma. "Alas y Raíces: Afectividad de las mujeres mayas, *Riki'n ruxik y ruxe'il: Ronojel kajowab'al rimayab' taq ixoqi*", Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Guatemala (2003).

político masculino racista, se legitimó el Estado y la violencia, y se creó un sistema económico, político y cultural donde prevaleció la superioridad de los invasores, el poder, la violencia y el rechazo hacia los pobres, indígenas y las mujeres. Se construyeron saberes y poderes basados en la dominación que mantuvieron relaciones sociales desiguales y establecieron prácticas y costumbres discriminatorias.

En este sistema de dominación, las mujeres mayas han padecido y sobrevivido a la opresión étnico-racial, genérica y de clase. Estas son construcciones sociales que nacen como una forma dominante de identidad en nuestra sociedad jerarquizada con la función de devaluar, someter y controlar. La discriminación racial ha sido creada por la clase dominante para justificar la opresión, la explotación del indígena, relegado a trabajos inferiores de la estructura social.

Esta carga de opresión ha tenido su costo. En la vida de las mujeres mayas hay muchas expresiones de dolor. Sentidos con la desesperación, el sufrimiento, la tristeza, el pesar, la angustia y aflicción frente al rechazo; y promovidos por la desvalorización, la exclusión, la pobreza que han sojuzgado al pueblo indígena y a las mujeres mayas.

¿Cuál es la experiencia actual? La experiencia personal tiene carácter individual, es única, pero cuando estas experiencias individuales coinciden con otras colectivas logran tener carácter social. La vivencia de la opresión étnica y de género se refiere a todas aquellas situaciones sentidas por las mujeres indígenas, tales como la desvalorización, desaprobación, menosprecio y humillación.

Al verbalizar la experiencia como fenómeno social, cobra otra dimensión. Porque no es lo mismo hablar racionalmente sobre la mujer maya, que hablar desde la subjetividad de ser mujer maya. Hablar desde la experiencia humana es enfocar al ser como sujeto activo, como actor en resistencia. Hablar de las necesidades reales de afecto que no han sido satisfechas surge porque las mujeres mayas siguen padeciendo malestares y complejos sentimientos negativos.

Un eje común que es posible identificar en las expresiones de las mujeres mayas es la necesidad de atención y satisfacción emocional; la necesidad de pensar, sentir y actuar con afecto.

Expresiones de desprecio

Un sector minoritario de mujeres mayas tienen satisfechas sus necesidades básicas: alimento, vestido, vivienda, y educación; pero les nacen algunas inquietudes ¿podemos vivir con el estómago lleno y sin atención emocional?

La respuesta es no. No recibir amor y alimento es no vivir, es someternos al abandono y a la muerte. ¿Qué ocurre cuando logramos cubrir las necesidades más apremiantes sin dar respuesta a la necesidad de afecto? ¿Vivimos en situación de bienestar? Estas interrogantes podrán ser respondidas en parte por las experiencias que confirman que el afecto es una necesidad universal de los seres humanos.

La represión del afecto tiene consecuencias personales de malestar, dolor e insatisfacción que alteran la visión del mundo social y niegan las posibilidades de cambio. Si las vivencias tienen que ver con el dolor, el problema es de importancia y una propuesta es liberarse de los traumas mediante el desahogo emocional. Interpretar este problema es conocer las carencias afectivas asignadas por la situación de opresión étnica y de género. Mostrar las vivencias no es simplemente conocerlas, sino tratar de transformarlas.

Los gestos

Las manifestaciones de desprecio y la desvalorización son sentidas desde temprana edad a través de los gestos físicos. Estos son movimientos que actúan como estímulos específicos de respuesta en donde, tanto el emisor como el receptor, comprenden el significado y es así como se convierten en símbolos significantes. Hemos aprendido a enviar mensajes a través de los gestos, pero incluyendo cierta valoración de aprecio o de desprecio. Los gestos de desprecio los identifican cuando ellas dicen: "me hacían una cara (tuerce la cara)", "...y nos despreciaban de verdad hasta con la cara, ni nos saludaban, como diciendo allí vienen otra vez las indias," "o nos escupían cuando pasábamos cerca de la casa de algún ladino".

Los gestos, las miradas, pueden transmitir sentimientos de valoración o desvalorización. Desde la infancia se aprenden valores, creencias de los adultos, de las personas más cercanas. La discriminación se aprende, no es una conducta innata. El hogar es el primer espacio de socialización donde se aprende a discriminar. Los padres y las madres constituyen los primeros maestros, pues ellos transmiten los pensamientos y las actitudes con su carga de prejuicios y estereotipos incorporados. Se aprende a lastimar con las miradas y los gestos para tomar el control sobre el comportamiento.

Las expresiones de desprecio en las relaciones interétnicas son padecidas fuera del hogar: la calle, el mercado, la escuela y los buses (urbanos y extraurbanos) son lugares públicos donde cotidianamente, su dignidad es devaluada. Algunos relatos muestran esta situación hiriente para su autoestima:

> Te tratan diferente, te miran con miradas feas, medio que se burlan o de manera sarcástica.

> Hay tanto rechazo en el mercado, a mí me duele ver cuando la gente ladina dice a la gente indígena: 'mirá marchanta ¿En cuánto me vendés eso?', y hasta le rebajan el precio, y esto le da a uno coraje.

Salir a la calle es encontrarse cotidianamente con diversas manifestaciones de racismo. Varias mujeres mayas son agredidas racialmente y de manera brutal por ladinos de clase baja, específicamente por choferes de camionetas. No escondo la existencia del racismo sutil que practican "los ladinos y ladinas con cierto nivel de educación".

Estas experiencias permiten analizar varios temas. En todas las descripciones se observa el componente de agresividad del ladino y la pasividad de las mujeres mayas. La agresión va dirigida en forma directa o sutil. El agresor conoce a su víctima. ¿Qué teme la víctima? ¿A las mujeres indígenas se las ha educado para ser víctimas temerosas?

Es difícil actuar contra la agresión. Cuando la victimización ha sido internalizada, no hay capacidad para dar respuesta a la violencia vivida. Ser víctima es sentir que no merecemos defendernos. Las mujeres mayas asumen la actitud de aguantadoras y actúan como si no tuvieran derecho a defenderse. Se apodera de ellas el llanto y el dolor como expresiones de sufrimiento. Cuando las mujeres no toman conciencia del dolor que les provoca la opresión y el racismo, asumen la actitud de aceptar la segregación impuesta, mentalmente no descansan porque están siempre pensando cómo lograr ser iguales bajo el paraguas de la superioridad impuesta. Aceptan e interiorizan la existencia de cierta jerarquía basada en lo superior-inferior.

Mujeres y hombres mayas, como un mecanismo de defensa ante la discriminación racial, asumen actitudes de los opresores y culturalmente cambian su identidad, sobrevaloran la blancura, sienten vergüenza de reconocer a sus padres, se cambian de traje, se olvidan de hablar su idioma, se casan con una mujer u hombre ladino. En las sociedades con alto nivel de opresión y racismo es más fácil ser como el otro que ser una misma. Ser como el otro es ser aceptada y valorada, al precio de negar mi identidad.

¿Por qué las mujeres se permiten acumular muchos dolores? Ser víctima es vivir con el dolor, quedarse con el llanto, con el sufrimiento, con la cólera porque el dolor se ha aprendido como experiencia que fragmenta emocionalmente y no como una experiencia de conflicto y de volver a nacer. Si podemos concebirlo así, significa incorporarlo como presencia útil en el proceso de la vivencia vital. El dolor es un elemento importante en el proceso de cambio, es la experiencia vivencial y emocional del cambio. El dolor es un aprendizaje necesario. Sin dolor no crecemos realmente.

Otro sentimiento que aparece es la culpa. La culpa nace porque al final decimos que nos merecemos ser castigadas o humilladas. Este tipo de reproche deja encerrada a la persona en sí misma en el dolor, alejándola de realizar una acción reparadora de su falta, una oportunidad para corregir.

La mayoría de mujeres mayas quedan paralizadas frente a la agresión, porque en el fondo han sido programadas para creer en la superioridad del otro. La ideología racista se crea, se difunde y se internaliza desde las instituciones de socialización (familia, escuela, trabajo, iglesia, medios de comunicación). Es así como las mujeres mayas maman la opresión étnicoracial, la internalizan y reproducen. En la sociedad guatemalteca, la sumisión tiene raíces históricas y estructurales, afectivamente se refuerza con el miedo: *man yich'onta chi ke xa e moso'i',xa e sañora'i', ninxib'ij wi chi kiwäch* (no les hablo a los ladinos y a las ladinas, me dan miedo), o cuando asumen una actitud conformista *Kan ri' ri qak'aslem röj, man jun ya toktachikemoso'i'* (así es nuestra vida, uno no sirve para ellos).

La familia es el primer espacio de socialización donde se aprende a ser sumisa. A las mujeres mayas, en su etapa de niñez, les prohíben expresar la agresividad o el enojo. Pero su experiencia muestra cómo sienten y conviven con la violencia conectándose inmediatamente con el dolor. Esta vivencia aplasta y victimiza, de ahí surgen actitudes que expresan sometimiento: no levantar la cabeza, no mirar a los ojos, no contradecir, no cuestionar. Otras hacen suya la violencia y el sufrimiento de las y los demás y se convierten en intermediarias de las sufridas.

Algunas no han podido llorar y gritar, otras expresan o disfrazan sutilmente con otras actitudes. Algunas prefieren olvidar, quieren dejar ese pasado e ir hacia adelante porque ha sido una historia muy dolorosa. Pero la mayoría se conecta con el llanto y no con la cólera. Cargan silenciosamente el enojo y la ira, pero no lo pueden expresar. El coraje de las mujeres mayas sigue anestesiado y esto bloquea el enfrentar las agresiones contra sí mismas y contra las demás personas. Existe un miedo a ser agresivas.

¿Para qué sirve el enojo frente a este tipo de agresión? El enojo es una emoción normal y natural que toda persona experimenta en su vida. Es un estado emocional que tiende a plantear enormes dificultades a las mujeres, porque aprendemos a no expresarlos y a tragarnos nuestros sentimientos coléricos, los acumulamos y se convierten en resentimientos. Es importante dejar fluir hacia fuera estos sentimientos para no canalizarlos hacia adentro, porque entonces la cólera se dirige contra una misma. De ahí la necesidad de reconocer y admitir todos los sentimientos, incluido el enojo.

En las relaciones interétnicas, por el miedo a ser rechazadas o manipuladas, se ha aprendido a desconfiar, a ser serviciales y complacientes con los ladinos, a tratar de irradiar tranquilidad y bienestar, tener el cuidado de que no aflore un enfado

o sentimientos de rabia. Tenemos un miedo profundo a la desaprobación de la conducta. En sentido opuesto, es posible que algunas reaccionen con indignación sobredimensionada ante la menor provocación.

Las mujeres se tragan el enfado, la culpa y el miedo. Se molestan consigo mismas porque no reaccionan y se quedan congeladas de miedo porque no se atreven. Se inhiben de manifestar sus expresiones espontáneas. Al mismo tiempo, por su misma inseguridad, por la costumbre de no ser tomadas en serio, resulta difícil tener valor para responder a las humillaciones. El miedo y la inseguridad son características de la persona oprimida. Nos expresamos como si estuviéramos pidiendo permiso, tendemos a enclaustrarnos, a temerle a todo y nos convertimos en pasivas, sin capacidad de reaccionar ante las opresiones.

¿Qué pasa cuando las mujeres actúan en forma agresiva? Entran los sentimientos de culpa y decimos: mejor no le hubiera dicho o hecho tal cosa. No nos gusta ser agresivas, porque nos da miedo reaccionar fuerte y que esto profundice la desaprobación, el rechazo y la exclusión social. Da pena hacer daño, da miedo lastimar y por eso nos dejamos lastimar y explotar. No queremos ser agresivas frente a las personas ladinas. Preferimos ser, ante la vida y los conflictos, apáticas, afligidas, sobrecomplacientes. Únicamente actuamos cuando nos sentimos amenazadas, o "hasta cuando uno siente la muerte".

Estereotipos y prejuicios

Otro tema que está presente en los relatos y es necesario analizar, son los estereotipos y los prejuicios raciales. La creación y la reproducción de estereotipos y prejuicios forman parte del sistema de opresión. En este, los opresores se apoderan de manera efectiva e integral de la vida social y personal de los subordinados porque su objetivo es lograr la sumisión. Los opresores asumen una actitud de dominación y de propiedad, por eso es común escuchar la frase 'nuestros indígenas'. Han creado la imagen estereotipada del indio de acuerdo a sus intereses y a su concepción ideológica. Los estereotipos responden a imágenes peyorativas, marcadas por rasgos negativos. El estereotipo es la concepción, la idea, la etiqueta que se le coloca a un grupo en función de la valoración negativa de una diferencia. El prejuicio se refiere a las actitudes afectivas que reflejan el estereotipo sobre un grupo y se concretan a través del trato de inferioridad que se da a la persona o al grupo social.

Los estereotipos que surgieron durante la colonia han cambiado poco. Al indígena hoy se le caracteriza como haragán, conformista, sumiso, tradicional e introvertido. El trato a las mujeres mayas, reproduce nombres o sustantivos arraigados socialmente —'las marías'— que despersonalizan y humillan su dignidad.

'María' ha sido un nombre construido históricamente para identificar y homogeneizar. Refleja la segregación como política de exclusión. Se han construido otros calificativos peyorativos como: india, ixta, mija, muchacha o sirvienta, cholera, marchanta, sucia, ignorante. Estos estereotipos, al traducirse en actitudes prejuiciosas se concretan en humillaciones públicas, críticas directas y gestos de rechazo o desaprobación.

En la comunicación entre indígenas y ladinos, estos utilizan unilateralmente el "vos". El voseo es otro indicador diferencial, desigual, histórico y es parte del lenguaje de sumisión que justifica la opresión y no las relaciones de respeto. Por ejemplo, las mujeres mayas conocen muy bien el trato que se dan entre ladinas:

¿Buenos días señora?, ¿En qué le puedo servir? Y saben bien cómo son tratadas por una mujer ladina, las frases más comunes son:

¿Qué querés?, ¡Sentate!, ¡Correte!

La relación es distinta, se puede ver el trato respetuoso en el primero, mientras en el segundo se observa un trato autoritario, superior y de desprecio hacia una persona inferior, se trata con paternalismo benevolente.

El grupo opresor niega, justifica la discriminación o la legitima como algo natural. Así, tratar de 'vos' al indígena se concibe como natural y va con la intención de recordarnos nuestra posición de inferioridad y el lugar que nos pertenece: "así debe ser, vos quedate donde estás". Y cuando son cuestionados se escandalizan y dicen "pero nuestra intención nunca fue herir susceptibilidades". Detrás de esas palabras se esconden sentimientos de miedo, odio, desprecio.

Efectos en la identidad

Se aprenden ideas y símbolos de lo que es bueno y malo, acerca de cómo deben sentirse como indígenas. Frente al ambiente hostil de discriminación, algunas tienden a negar su identidad y expresan: me hubiera gustado no ser indígena. Otras acrecientan su resentimiento y van creando o consolidando las fronteras étnicas. Otra actitud asumida es la idealización de la cultura maya, decimos que nosotros tenemos cultura y los otros no la tienen. Otras mujeres mayas se sienten bien cuando son tratadas como niñas y débiles. En el sentimiento de pequeñez, hay implícito el trato paternalista, una tendencia dirigida a fomentar el sentimiento de insignificancia y de inferioridad, hay un proceso de anulación del yo individual, una sensación de impotencia.

Las mujeres mayas han sufrido vejámenes que hieren al corazón y la autoestima. Están conscientes del mal trato, se quejan por las humillaciones, afirman que

quieren librarse de estos sentimientos, pero existe dificultad para redescubrir por qué se sienten inferiores o insignificantes. Tienden a sentirse débiles, a rehuir la autoafirmación, a no hacer lo que quisieran y a someterse. A veces son incapaces de experimentar el orgullo de ser, de su propia identidad, el yo soy.

La discriminación racial está presente en todas las esferas de la sociedad, se manifiesta en todos los espacios sociales, pero con mayor fuerza en la ciudad. Pareciera que estuviéramos invadiendo un espacio que no nos corresponde.

La idea que sostiene este maltrato físico o psicológico es recordar, afirmar y demostrar cotidianamente la inferioridad 'natural' de las mujeres mayas para internalizar un pensamiento y una actitud servil. Dispuestas a servir, a realizar cualquier trabajo doméstico, estar conformes con salario o sin salario, y callarnos ante las violaciones físicas. Siempre nos hacen recordar: ustedes son pobres, no son dueñas de nada.

Se sienten rechazadas

Otra implicación de la discriminación es la afirmación del opresor y la negación del oprimido. La negación del otro como medio para afirmar lo propio sigue siendo "el nudo de las ideologías contemporáneas del poder". Esto se demuestra porque las mujeres continuamente en sus relatos se refieren al rechazo. Ellas sienten rechazo y menosprecio cuando no les hablan con respeto, cuando las descalifican, cuando no las atienden, cuando les hacen gestos, cuando no las toman en cuenta, cuando las invisibilizan, cuando no les permiten participar.

Los ladinos adscritos a la ideología dominante continúan reproduciendo el discurso racial o de las razas. Consideran al pueblo indígena como grupo humano irracional, inferior y antiestético. En la práctica, someten y controlan a las mujeres mayas.

Las ideas constridas desde el período colonial siguen vigentes hoy día. Se concibe la existencia de una cultura superior y otra inferior. Pero lo más relevante de estas ideas es hacer creer que los indígenas poseen una inferioridad natural. La naturalización de las mujeres, porque "en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones". Hay una relación estrecha entre el racismo, el colonialismo, la opresión de género y de clase y es porque contamos con un Estado que los legitima.

Discurso y práctica de exterminio

Frases como estas "a estas indias las hubieran quemado cuando vino Pedro de Alvarado". Las concepciones o discursos de exterminio se escuchan en quienes

asumen esta ideología, pues existen hechos de estas prácticas políticas recogidas en dos estudios recientes que relatan masacres y el genocidio contra grupos del pueblo indígena: Guatemala Nunca Más (ODHA 1998) y el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH 1999). Esto significa,

> que la predisposición a despreciar e inferiorizar a un grupo determinado, aumenta significativamente la posibilidad de asesinar a sus miembros, al grupo completo. Esto explica por qué la mayoría de masacres que se registraron durante el conflicto armado en el país, fue hacia poblaciones mayas.

El racismo representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho a matar. El papel que juega el Estado es de servidor que se ve obligado a someterse para servir a una raza superior y excluir o matar a una raza inferior. Este planteamiento es válido para la realidad guatemalteca, porque es posible evidenciar en todo el proceso histórico de este país, prácticas de exclusión, explotación, opresión y etnocidio.

Los opresores constantemente necesitan expresar su superioridad para que los subalternos internalicen el sentimiento de inferioridad y ellos no se sientan amenazados. De ahí que utilicen diversos mecanismos de control social, tales como la segregación, la discriminación, la expulsión, la persecución, la negación de derechos, la homogeneización cultural, los procesos de asimilación vía la ladinización, la explotación y hasta el exterminio. Esta ideología racista y genocida ha sido una práctica política utilizada con mayor intensidad por la oligarquía, los gobiernos y el Estado.

El genocidio y etnocidio han sido históricos en Guatemala y es así como el odio, la agresividad, el resentimiento, la crueldad y la negación de la existencia de otra cultura se han venido manteniendo y reproduciendo de generación en generación, aprendidos desde temprana edad quedando archivados en el inconsciente.

¿Qué necesitan las mujeres mayas para poder enfrentar con dignidad la opresión étnico-racial?

Descubrir lo que ha pasado en nuestras vidas es recapitular recuerdos e imágenes de la infancia, salpicadas por las múltiples heridas producidas por la violencia, que aun es más fuerte cuando se vive en la pobreza. Revivir las emociones permite sanar las heridas y sentirnos limpias por dentro. Es posible traspasar el dolor porque si se sobrevivió en la niñez cuando no se tenía conciencia de lo que pasaba, ahora es más posible superarlo porque se cuenta con la conciencia, la voluntad, la fuerza para vivir y la confianza en sí misma. Las mujeres mayas reconocen la presencia de otra cultura diferente a la suya, que las ha invitado

a verse y a sentirse, pero bajo relaciones de dominación. Por eso, una vivencia que comparten y viven cotidianamente es la opresión étnico-racial y de género. A nivel subjetivo toca emociones de dolor, que despierta sentimientos negativos. Sentimos dolor y confusión de ser distintas, sentimos tristeza y decepción de no ser aceptadas por lo que somos.

Sacudir o *chilquearnos* de la opresión. Lo importante es saber que existen metodologías o salidas para ser libres y alegres. Tomar coraje para dejar de ser víctimas, tomar conciencia de este problema social de la discriminación racial para salir del cascarón de la opresión, dejarnos sentir y sembrar la libertad.

La tarea pendiente es explorar aún más el espacio de lo simbólico a través del conjunto de instituciones ideológicas como el lenguaje, la religión, la educación, las creencias, las corrientes artísticas y los sistemas de ideas que consciente o inconscientemente nos gobiernan y dirigen nuestras conductas, orientando cómo debemos ser y qué se espera de nosotras. La indagación de lo simbólico permite profundizar en el análisis de la violencia sutil e invisible que insensibiliza y persigue a las propias oprimidas. La tarea es desnaturalizar esta violencia simbólica que nos impide expresarnos como somos y ser como queremos.

Los estudios de género demandan darle una visión interdisciplinaria, es necesario recurrir a la psicología social, a las ciencias de la conducta, a la antropología, a la sociología y la historia.

La experiencia de explorar la vida o las vidas no solo se consigue a través de investigaciones, es posible hacerlo a través de la literatura, la pintura, la música, la poesía o la terapia; es importante disponer de tiempo y permiso para observar el pasado y descubrir lo que estamos sintiendo en el presente. Es saber quiénes somos y cómo somos. Es un estudio que permite transmitir la experiencia o el conocimiento, describir las circunstancias y poder explicarnos a las demás.

Una salida frente al ambiente hostil es tomar conciencia de nuestra historia, de las formas cómo hemos ido internalizando la opresión, las posibilidades que se niegan, nuestra pasividad frente a situaciones donde efectivamente es preciso gritar, expresar, confrontar, caminar y mirar con fuerza.

Iniciar diálogos francos o espacios de reflexión entre mujeres ladinas y mayas para construir relaciones respetuosas y afectivas, para discutir y ampliar la formación teórica, para recuperar la experiencia, para coordinar acciones políticas en donde conscientemente reivindiquemos juntas nuestros derechos específicos y los derechos universales, para satisfacer esas necesidades esenciales y en ellas, el afecto.

Bibliografía

Cabarrús, Carlos Rafael
2000 *Cuaderno de Bitácora para acompañar caminantes: Guía psico-histórico-espiritual*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A.

Casaús Arzú, Martha
1995 *Guatemala: Linaje y Racismo*, segunda edición. San José, Costa Rica: FLACSO.

Cofiño, Ana María
2002 *Cerveza y racismo,* Guatemala*, El Periódico*, 15 de julio.

Fanon, Frantz
1974 *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Argentina: Schapire Editor S.R.L.

Fromm, Erich
1971 *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Stolcke, Verena
2000 ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Raza/Etnia y Género*. (14). División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Política y Cultura. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México.

Mires, Fernando
1991 *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones -DEI-.

Mizrahi, Liliana
1992 *La Mujer Transgresora*. Barcelona: Emecé Editores.

Pop, Amanda
2000 La salud mental y las relaciones inter*étnicas* en Guatemala. *Revista de Estudios Interétnicos*. 8 (12): 9-14. Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos. Guatemala.

Rojas Marcos, Luis
1998 *Las semillas de la violencia*. España: Editorial Espasa Calpe. UNAM.

UNAM
1997 La problematíca del racismo en los umbrales del siglo XXI. VI jornadas lascasianas, serie L: cuadernos del instituto, c) Derechos Humanos No.2, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México.

Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio[1]

María Teresa Garzón Martínez

La bestia de la sombra

Era el sábado 28 de mayo del 2005, al anochecer, cuando un 'gancho' en la parte inferior de la mandíbula de aquella chica la hizo temblar y casi caer al suelo. No era un espectáculo deportivo, tampoco una pelea callejera. Empezó siendo una movilización de mujeres en pro de la despenalización del aborto en Colombia. Ese día, se reunieron dos colectivos de mujeres: Mujeres Libres y Mujeres por la Resistencia; invitaron a personas 'expertas' en el tema y organizaron un concierto de punk. Echábamos la última agrupación de la noche cuando varios hombres entraron al recinto, gritaron insultos y golpearon a quien se les opusiera. El concierto culminó de forma abrupta y lo que empezó siendo una manifestación de mujeres terminó convertido en una emboscada, con las dos únicas puertas de salida bloqueadas y un grupo de hombres amenazando con sus músculos. Yo estaba en medio y todavía lo estoy. Paralizada, triste, asustada. A lo largo de mi vida había visto cuerpos destrozados, re-matados, torturados, pero nunca imaginé que mi cuerpo podría ser uno de ellos: ¿me iban a golpear por decidir sobre mi útero?

Cerré los ojos cuando me vi perdida en medio de la pelea. Tensioné mi cuerpo y me quedé callada, escuchando por si el zumbido de algún golpe me avisaba que estaba herida. Pero lo que vino a mí fue un grito [de hombre] que sentenciaba 'asesinas' y con él un cúmulo de voces susurrando un cántico de evocación, una enmarañada retahíla que recitaba historias ocultas y silenciadas. Cuando por fin pude abrir los ojos, el recinto estaba vacío, desolado. Yo me encontraba ilesa, como si nunca hubiera estado allí; no obstante, levanté mis manos para cerciorarme de

---

1 Artículo producto de la investigación "Proyectos culturales. Errores subversivos: versiones y subversiones del cuerpo en Colombia, 1920". Patrocinado por el programa Jóvenes Investigadores de Colciencias (2005) y el IESCO-UC. Publicado en *Nómadas* (2007), Monográfico: Teorías decoloniales en América Latina.

mi existencia… nunca las había visto tan blancas. En ese momento la pregunta que surgió no fue por qué no me habían golpeado, sino qué significaban esos susurros que evocaban historias oscuras, las cuales, al parecer, tenían que ver con mi propio cuerpo. Después de este suceso, en mis noches de insomnio, indagué por mi cuerpo, mi lucha política y las diferentes jerarquías que como mujer blanca me han permitido situarme en 'mejores lugares' para existir; en suma, me pregunté ¿cuáles memorias y traumas, tomando una idea de Espinosa (2007), necesité olvidar, o me obligaron a olvidar, para seguir viviendo ilesa?

Evidentemente olvidé aquellas memorias y traumas que permitieron hacer de mí un ser dentro del sistema euro/norteamericano capitalista/patriarcal moderno colonial (Grosfoguel 2005), las cuales no solo tienen que ver con el sexo, sino también con la raza y mis propios procesos de blanqueamiento. Aunque soy feminista y conozco el debate que desde la década del setenta varias corrientes del feminismo han propuesto con respecto a las jerarquías de raza e identidad (Hill Collins, bell hooks, Anzaldúa, Moraga, Haraway, Curiel, [Viveros]), antes de la emboscada no me había enfrentado del todo a la materialidad de mi propio cuerpo y a lo que ello significa a nivel político. Por supuesto, "nadie escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del sistema mundo euro/norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial" (Grosfoguel 2006: 21). Entonces, parafraseando a Nelson Maldonado (2007), ¿por qué continuar? Tal vez, porque existen otras vías de rearmar nuestras propias historias. En palabras de Anzaldúa:

> Para evitar el rechazo, algunas de nosotras nos ajustamos a los valores de la cultura, relegamos las partes inaceptables a las sombras. Lo que deja solamente un miedo –que seremos descubiertas y que la Bestia de la Sombra se escapará de su jaula–. [...] Sin embargo, otras damos otro paso: intentamos despertar a la Bestia de la Sombra que hay en nuestro interior […] ¿Cómo poner alas a esta particular serpiente? Pero algunas de nosotras hemos tenido suerte –en el rostro de la Bestia de la Sombra no hemos visto lujuria sino ternura; en su rostro hemos desenmascarado la mentira– (2004: 76).

Ver de frente el rostro de la 'Bestia de la Sombra' es desenmascarar todas aquellas memorias, traumas y ficciones que han construido históricamente el lado oscuro de los cuerpos inteligibles de la modernidad. En otras palabras, es leer la constitución de los cuerpos modernos desde la perspectiva de la colonialidad, para descifrar la pregunta por las subjetividades, las experiencias y los cuerpos creados por, desde y para la experiencia colonial. En últimas, para reimaginar un ser decolonial en un proceso de resignificación de la existencia, la naturaleza, el poder, el conocimiento [y, claro, el cuerpo].

La colonialidad, como varias veces se ha expresado desde el proyecto moderno/colonial latinoamericano, se entiende como un paquete enredado de diversas formas de jerarquías y dispositivos de dominación a escala mundial. Es un conjunto de poderes invisibles y naturalizados, que no vemos pero sí sentimos, en los cuales la raza funge como criterio básico para la organización de la población, aunque no solamente (Castro-Gómez 2007a). En efecto, con el arribo de los colonizadores a América, se instalaron toda una serie de jerarquías, una heterogeneidad histórico-estructural donde lo cristiano fue más importante que otras formas de espiritualidad; el conocimiento europeo fue pensado como el único posible, los hombres fueron reconstruidos como humanos/europeos y no humanos/no europeos, siguiendo un criterio de raza, y las mujeres imaginadas desde un sistema sexo/género peculiar […] Por ello, no es suficiente referirse a la colonialidad solo en términos de raza [sino también con referencia a su interseccionalidad con otro tipo de categorías y preguntarse cómo ese grupo de conjunciones perviven todavía hoy].

[...] [En ese sentido], el presente artículo busca, mediante la revisión de fuentes escritas, específicamente el periódico *Diario Nacional*, el periódico *El Tiempo*, la revista *Cromos* y algunos discursos médicos, explorar la constitución de cuerpos desde la perspectiva de la colonialidad del ser. Para ello indago, como estudio de caso, dos experiencias que se enmarcan en el deseo […] de defender —a través del estudio de las razas, la educación física y el gobierno de la población— el "capital simbólico de la blancura" propio de las elites criollas capitalinas (Castro-Gómez 2005). La primera experiencia está constituida por el boom del boxeo en Bogotá, dado en los primeros años de la década del veinte del siglo XX. Esta experiencia constituye un proyecto corporal en donde se parte del supuesto de que la educación física puede regenerar las razas colombianas. La segunda experiencia es el monstruoso asesinato cometido en Bogotá en 1922, [supuestamente] por Raquel Sarmiento, una mujer del común, que representa tanto el error subversivo respecto de las ficciones que creyeron en la regeneración de la raza, como una posibilidad de re(ex)istir en el régimen de la colonialidad del ser (Cajigas-Rotundo 2007). Por supuesto, hablo desde la experiencia vivida en tanto feminista, preguntando siempre cómo todas estas historias tienen impacto en lo que vive una mujer contemporánea como yo y cómo desde ahí es posible ver de frente a la 'Bestia de la Sombra'.

Bogotá: ¿paradigma de ciudad?

Pocas eran las transformaciones en la Bogotá del naciente siglo XX después de cien años de vida republicana. No obstante, desde la década del veinte, se empieza a percibir un interés decidido por la modernización de la ciudad. Tal esfuerzo se vio favorecido por lo que se denominó 'danza de los millones', pago de la indemnización por el robo del Canal de Panamá, el cual confirió a la ciudad

la posibilidad de tener un margen de endeudamiento, permitiéndole acceder a un [...] proceso de industrialización y modernización.

Sin embargo, tales procesos presentaron una cara poco amistosa para la elite criolla, acostumbrada a un estilo de vida aldeano, heredado de la Colonia, en una ciudad reacia a considerar distintas formas de percepción social que pusieran en juego su 'blancura', herencia de las ficciones de la 'limpieza de sangre' del siglo XVI (Castro-Gómez 2005 y Pedraza 1999). Pero en la ciudad se establecía un cambio significativo, gracias a la puesta en escena de una heterogeneidad social cada vez más compleja, dada por la emigración de la población campesina, el fenómeno de la violencia en sus diversas formas y la emergencia de estilos de vida burgueses. Este rápido cambio produjo, además, una sensación de constante sospecha de las elites criollas hacia su propia ciudad, pues esta empezó a configurarse como un "espacio sucio, maloliente, insalubre y oscuro, [en donde] las calles se volvieron demasiado estrechas y la presencia indiscriminada del pueblo y su regodeo por el centro de la ciudad comenzaron a resultar algo fastidiosos" (Pedraza 1999: 1).

Entonces, para la élite criolla de Bogotá se hizo imprescindible reconocer de manera oficial la necesidad de efectuar cambios, mejorando tanto la infraestructura de la ciudad como la vida misma de sus habitantes. En ese momento la dimensión corporal de la población produjo gran interés, en especial para los discursos de la medicina y la biología al servicio del Estado, ya que la industrialización y la modernización hacían necesaria la construcción de cuerpos que, por un lado (r)establecieran diferencias entre las clases sociales, en donde primarían las ficciones sobre la 'blancura', y por otro lado, derrotaran la "maldición del mestizaje colombiano" que originaba cuerpos viciados impropios para hacer realidad la ilusión del 'progreso' (Pedraza 1999). [...] En últimas, estamos hablando de la producción de ciertas ficciones de cuerpo que corresponden a otra ficción: la de una población adecuada para un país moderno. Esta empresa de control sobre la población entendía el cuerpo como un 'hecho biológico', que podía ser intervenido desde las "ciencias de la vida": un conocimiento que permitía observar las realidades humanas de forma "neutra y desapasionada" [...] (Nouzeilles 1999).

En Colombia, específicamente, el cuerpo fue entendido, en esa época, mediante dos formas de leer la *bios*: la vida era el resultado de leyes biológicas previas a la sociedad, por lo tanto, el cuerpo era inmodificable, o la vida se encontraba en estrecha relación con el ambiente, tanto natural como social, por ende, el cuerpo se podía transformar. En este contexto, las presunciones del cuerpo y las lecturas de la *bios* no podían escapar de las jerarquías de raza, [de clase, de género] y del fantasma que asaltaba a algunos intelectuales [...] en aquella época la degeneración de la raza era irremediable. Degeneración que solo permitía aventurar dos hipótesis: o bien somos producto de leyes biológicas inmodificables

o bien, en tanto la vida está ligada al trabajo y la salud física, se pueden intervenir los cuerpos jóvenes a través de su educación.[2]

La sospecha sobre las razas y sus posibles intervenciones constituyen el lado oscuro de nuestra modernidad […]. Algunos médicos y abogados, como Miguel Jiménez López, Martín Camacho, Felipe Paz, apostaron a que la degeneración de la raza era irreversible, pues la presunción del cuerpo así lo hacía creer: los cuerpos no eran aptos por sus tendencias asesinas y los consumos de chicha, el ambiente insalubre por su humedad y la propagación de enfermedades como la sífilis generaba proles ya degeneradas. En este sentido, las políticas de gobierno debían centrarse en la 'transfusión de sangres': inmigración de europeos con el fin de generar alianzas matrimoniales […]. Otros académicos y médicos, como Jorge Bejarano, Laurentino Muñoz, Rafael Bernal, Humberto Videla Parra, creyeron en la posibilidad de enrumbar la raza a través del trabajo y la educación física. Aquí, se debía persuadir el cuerpo, con dispositivos disciplinarios como el ejercicio físico, la educación, la higiene y la eugenesia del matrimonio, para unirlo a lo moral, a lo intelectual, a las fuerzas vitales, dando a luz un cuerpo apto para el trabajo. La apuesta: gobernar para disciplinar (Castro-Gómez 2007a).

En esta disputa, llevó la delantera esta última apuesta: "gobernar para disciplinar". Tal opción […] tuvo precedentes en los discursos que señalaron la importancia de la educación física en la población, publicados en Bogotá después de la intervención de la Primera Misión Pedagógica Alemana, en 1870, y pareció consolidarse en los años veinte del siglo XX con la irrupción de imágenes de hombres como Tanco, Brewer, Carpentier y Dempsey.

Proyectos corporales: la crispación heroica del músculo

En Bogotá, la Misión Pedagógica tuvo un impacto importante. De ella dan cuenta dos publicaciones seriadas: *La Escuela Normal* y *El Maestro de Escuela*. La primera, publicada desde el 7 de enero de 1871, tiene como objetivo organizar la instrucción pública primaria; la segunda, publicada desde el 28 de febrero de 1872, busca presentar informes detallados de las escuelas normales en Bogotá y sus alrededores. En ambas el interés por el fomento de la educación del cuerpo es más que obvia.

[...]

Ciertamente, desde esa época, es posible ubicar la emergencia de un interés oficial por 'gobernar para disciplinar', en el cual lo que se juega es la intervención creativa sobre el bios, orientada hacia infantes. Aquí la urgencia se ubica en la creación

2 *Cfr.*: Castro-Gómez (2007b), García *et al.* (*s.f.*) Nouzeilles (2000).

de cuerpos disciplinados, civilizados, racionales, productivos, sanos y fuertes para enfrentarse al medio ambiente agresor, evitando las pasiones, los delitos y los vicios, a través de la higiene, la profilaxis, la prevención de enfermedades y la educación del cuerpo (Pedraza 1999):

> [...] observaremos, contrayéndonos a los residentes en las ciudades, que lo que mas les falta es vida física, buen aire, baño frecuente, ejercicio diario, comunicación con la naturaleza, que es, no menos que creadora, conservadora i (sic) rejeneradora. Es axioma que nadie ignora que lo físico sirve de base a lo intelectual y a lo moral, que solo en cuerpos sanos hay mentes completamente sanas [...] (Escuela 1871: 296).

El siglo XX reactivó los proyectos corporales [que datan de la ocupación] en búsqueda de la confección de cuerpos [aptos para el capitalismo] diseñados desde la gimnasia y el deporte […]. En este contexto fueron varios los tratados que explicaban científicamente lo que se debía hacer para cumplir con el cometido de la 'modernización': *Tratado elemental de higiene y nociones de fisiología* de Pablo García Medina, *Educación física y moral* de Eduardo Arboleda y *La educación física en Colombia* de Miguel Jiménez López, entre otros. Como se observa, aunque estos escritos parecían dirigirse a un público general, solo podían ser leídos por pocas personas de la población bogotana que sabía leer. Pero ese no era un problema para la elite criolla. El problema real era, frente al despertar del deporte como necesidad, "¿cómo darle aire distinguido a una actividad que exigía trabajo físico, sudor, exposición del cuerpo e incluso algo de desarreglo?" (Pedraza 1999: 210), justamente en una ciudad en la cual esas características eran propias del 'común'.

La solución fue sencilla, se le dio un toque chic al deporte. Entonces, a medida que emergían los clubes sociales en Bogotá e irrumpían nuevas modas, la práctica de deportes como el *jockey*, el polo, el tenis, el golf, la cacería, las carreras de caballos y el *foot-ball* se popularizaron. Pero, paradójicamente, fue un deporte de apariencia bárbara el que logró centrar la atención de los criollos blancos de esos años: el boxeo:

> [...] es digna de llamar la atención no sólo de los psicólogos y de los fisiólogos, sino, ante todo, de los hombres de Estado y de los higienistas y de todos aquellos que se preocupen por el porvenir físico y la salud de la raza. [El boxeo] es el mejor creador de una robusta salud física sin la cual no es posible una hermosa salud moral. [...] ¿En qué pueden los espectáculos fugilísticos mejorar la salud general de una nación? Sí lo pueden. Retiran de los cabarets y de todos esos lugares dudosos donde se perderían inevitablemente a millares de jóvenes que asisten con gran entusiasmo a esas sesiones deportivas a las cuales concurren también cada día más los hombres de mundo, de letras y de ciencia (*Cromos* 1922: 100).

Aunque el boxeo no era aún considerado una práctica deportiva profesional en Colombia, desde el año 1921 la fiebre pugilística invadió Bogotá. De hecho, tanto los enfrentamientos en el extranjero, como los llevados a cabo en tierras nacionales produjeron la 'chifladura' bogotana:

> Aquí todo puño nacional o extranjero que se salga de las proporciones habituales ejerce una sugestión irresistible y aún puede originar acontecimientos de mucha trascendencia. […] Y a favor del delirio comenzaron a llegar campeones de los cuatro puntos cardinales. Ningún espectáculo ha sido aquí de tanta sensación como estas luchas; ninguno ha tenido tan enorme público ni se ha pagado a tan subidos precios (*Cromos* 1922: 246).

Pese a que en la memoria colectiva contemporánea su nombre no es familiar, Rafael Tanco, de rostro moreno y simpático, ojos vivos, sonrisa franca y gallarda postura, fue uno de los predilectos de la afición bogotana junto a Brewer: "un altísimo yanqui de pura raza sajona. Ojos azules, rostro inexpresivo y pálido, sonrisa inocente, no desprovista de alegría y cordialidad" (*Cromos* 1922: 240); Carpentier de "cuerpo blanco, de admirable armonía, que podría servir de modelo para una estatua griega" (*Cromos* 1921: 269); y el desafortunado Dempsey, quien a pesar de ser un buen boxeador yanqui era un hombre feo, "lleno de vello como un oso" (*Cromos* 1921: 269). En efecto, los nombres de estos boxeadores eran reiterados en los periódicos bogotanos y en las conversaciones callejeras donde se hablaba del atractivo físico y la aristocracia de estos púgiles (Pedraza 1999).

Esta repetición de noticias e imágenes de hombres bellos, musculosos y semidesnudos, [casi todos venidos de otros lares], propicia la fijación de un estereotipo masculino que corresponde a criterios de raza y género, propios de la colonialidad del ser, asociado con el capital 'simbólico de la blancura' y reiteran la ficción de que existen unos cuerpos que importan más que otros (Butler 2001). De ello da cuenta la noticia publicada, con bombos y platillos, el 26 de septiembre de 1922, por el *Diario Nacional*, a propósito del enfrentamiento en París de Carpentier contra Siki, "un negro senegalés de labios enormes, bruto y de sonrisa de idiota". ¿Quién iba a pensar que pocos asaltos después de empezar la histórica pelea, Carpentier, aquella representación de gracia, destreza y elegancia, con el arte de la potencia de sus músculos, la gentileza de su origen y su pujanza homérica, sería vencido por [knockout] por la musculatura, a secas, de un 'negro esclavo'?

Con Carpentier en la lona, el proyecto corporal de los criollos para resguardar el 'capital de la blancura', condensado en la promesa del "rubio y bello relámpago", encuentra su error, su contrarrelato, en el golpe que lo saca de combate. Entonces las imágenes de Brewer, Tanco, Dempsey, enmarcadas en el estereotipo que representa Carpentier, empiezan a desvanecerse en ficciones que dan carne a otro tipo de cuerpos. Las memorias y los traumas que el boom

del boxeo había hecho olvidar emergen como cánticos […] que cuestionan la posibilidad de regenerar la raza, el gobierno para disciplinar y la hegemonía de las elites criollas blancas. La crispación heroica del músculo no puede impedir que la 'Bestia de la Sombra' escape de su jaula.

Errores subversivos: ¿Está loca Raquel Sarmiento?

Tal vez los médicos y abogados, como Miguel Jiménez López, Martín Camacho, Felipe Paz, que apostaron a que la degeneración de la raza colombiana era irreversible, tenían razón. En una ciudad donde el consumo de chicha era mayoritario […]; donde el nulo ensanche del espacio público hizo convivir, en una constante aglomeración, a la elite criolla y la gente del común o proletariado urbano; donde la propagación de enfermedades como la sífilis, producto de un coito impuro, estaba dando como resultado criaturas ya degeneradas; donde las mujeres libertinas generaban flagelos sociales como el alcoholismo, donde las turbas del común formaban disturbios cuando no podían ver los *match* de boxeo, donde los niveles de criminalidad iban en ascenso y donde el clima tropical no era apto para generar cuerpos productivos, ¿cuál era el destino de los cuerpos?

Ciertamente, en el imaginario de la elite criolla, a una imagen aristocrática de la familia blanca, católica y saludable —cuyo paradigma era la unión de hombres blancos, jóvenes y heterosexuales con 'ángeles del hogar': mujeres de elite entrenadas para ser las reinas de la casa, engendrar hijos sin posibilidad de ningún disfrute erótico y encargarse de la economía doméstica—, correspondía una imagen de seres degenerados en el ámbito moral y físico; seres inferiores por cuestiones de raza, edad o sexo; seres enfermos con las más horribles patologías: sífilis, lepra, histeria, locura, celos, y seres criminales. Dichas presunciones de otros cuerpos, para el médico Miguel Jiménez López, quien fue uno de los pocos 'expertos' en impulsar esta idea, solo permitían una solución: llevar a cabo el más grande experimento eugenésico: transfusión de sangres europeas, importadas por procesos de inmigración de ingleses, alemanes y franceses (pero no de 'amarillos') con el fin de garantizar 'buenos nacimientos'. El objetivo político era claro: "gobernar para poblar", pues evidentemente las estrategias de disciplinar los cuerpos se quedaban cortas cuando se las tenían que ver con la asunción de otros cuerpos. Por ello, una especie de purificación racial [orientada hacia el blanqueamiento] constituía una opción viable (Castro-Gómez 2007a, Nouzeilles 1999).

El primer paso que debía darse en este proyecto era 'ver' el fantasma de la degeneración de la raza. Con tal fin, al decir de Nouzeilles, la elaboración de estereotipos fue una respuesta inmediata para configurar ese 'ver' la degeneración. Tales estereotipos circulaban desde 1910 como narraciones de crímenes, asesinatos, infanticidios y suicidios en las secciones de policía o sucesos de los

diarios bogotanos. […] En este sentido, así como eran publicadas las fotos de los boxeadores, también eran publicadas las historias de sangre más aterradoras; la mayoría de ellas unidas a ideas de pobreza, suciedad, alcoholismo y prostitución. Dichas narraciones, acompañadas algunas veces de fotos, repetidas una y otra vez, enseñaban a identificar posibles sospechosos, para excluirlos y, lo más importante, evitar cualquier contacto erótico. Pero también dichas imágenes propiciaron ejercicios de autorreflexión con miras a identificar la degeneración en el propio cuerpo. […] En este contexto, la medicina superó su función asistencial y sanitaria para convertirse en el único conocimiento capaz de reconfigurar a la población. Esta reconfiguración sigue el criterio de raza de la colonialidad del ser, pero manejando esta vez la dualidad entre lo sano y lo patológico.

Aquí, más que el cuerpo individual, era el cuerpo colectivo, representado en la idea de familia, el espacio privilegiado por intervenir, pues solo allí se podían construir los cuerpos biológicos ideales: lo que era privado, ahora sería una responsabilidad colectiva (Nouzeilles 1999). Con ello, las mujeres de elite se convirtieron en el grupo de la población donde era imperativo actuar […]. Ello explica la proliferación de manuales de higiene, pedagogía doméstica, puericultura, urbanidad, higiene del hogar, y la imposición de un certificado médico prenupcial [para ellas]. Las otras mujeres eran prostitutas, chicheras, mendigas o empleadas del servicio, muy seguramente infectadas de sífilis, cuyos cuerpos podían servir para el placer, pero no para engendrar ciudadanos útiles a la Patria. Indudablemente, como dice Curiel (2007), las mujeres en general fueron instrumentalizadas para satisfacer la potencia sexual del hombre, pero solo unas eran elegidas para mejorar la raza.

Pero mientras los médicos enseñaban a las señoritas de elite cómo convertirse en 'ángeles del hogar' […] sucedió lo impensable: el 28 de abril de 1922 el cuerpo destrozado de Eva Pinzón fue hallado en el Paseo Bolívar, una de las zonas más deprimidas de la ciudad […]: "hallaron el cadáver dentro del agua, roto el cráneo horriblemente, y despedazados, fuera del cuerpo, los intestinos de la víctima" (*Diario Nacional* 1922: 1). Aunque la muerte de mujeres, registradas en las secciones de policía de los periódicos, no era un hecho nuevo, el homicidio de Eva Pinzón, una mujer del común, cobró una dimensión insospechada al ser "uno de los más atroces, sangrientos y salvajes que registra la capital de la República. [...] Es de suponerse que semejante delito haya sido cometido por mujeres, pues manos de hombre no son capaces de tanta ferocidad y rapiña en una mujer" (*Diario Nacional* 1922: 1). En efecto, que una mujer pueda ser vista como una asesina despiadada es explicable en Latinoamérica después de la publicación, en 1903, de *Simulación de la locura*, de José Ingenieros, estudio de caso gracias al cual se explica la asociación entre histeria como locura, mujer y criminalidad, puesto que la histeria, una de las patologías más pavorosas, solo es posible en el cuerpo de la mujer, pues es allí, en su genitalidad, en su útero (*hystera*), donde se ubica la etiología del delito (Nouzeilles 1999: 2).

Al siguiente día del hallazgo, tres mujeres fueron encontradas escondidas en un matorral cerca del lugar del crimen y detenidas por la policía. Horas más tarde, otras tres mujeres fueron detenidas cuando llevaban el almuerzo a las primeras tres. Según la policía, todas presentaban manchas de sangre en sus enaguas y una de ellas tenía un pañolón empapado en sangre. Las mujeres coincidían en asegurar que las manchas eran de chocolate […]. Sin embargo, la investigación tomó un nuevo rumbo cuando apareció en escena Raquel Sarmiento.

Raquel Sarmiento, una mujer tan anónima como las demás, confesó ante las autoridades el delito. La declaración fue investigada con rigurosidad por la policía, pues se sabía de las tendencias 'desequilibradas' de Sarmiento, su propensión a armar revueltas por celos y su amistad con la occisa: Sarmiento solía perder el control de su 'yo' y no existe una patología peor que esa, resumida en una palabra: locura (Nouzeilles 1997: 236). No obstante, quedaba la duda: ¿podría una mujer sola cometer semejante crimen? Según la declaración de Sarmiento sí:

> Raquel había encontrado a Eva y había jurado matarla; había aprovechado la sombra propicia de la noche y la soledad misteriosa del pasaje para llevar a cabo su obra fatal. ¡Qué terribles eran sus descripciones de los últimos momentos de la víctima; de la forma cruel como ella la ultimó; de la manera como enterró varias veces el cuchillo en el vientre de Eva y le saco las entrañas y las arrojo al río, riendo como una furia infernal! [...] (*Diario Nacional* 1922: 1).

Frente a estas palabras, la policía debió buscar respaldo en las ciencias médicas para sustentar la legitimidad de estas hipótesis y la veracidad de la confesión. Entonces, el doctor Hernando Rueda se integró a la investigación, realizando varios análisis a Sarmiento, con los cuales se decidiría su locura. No obstante, el médico se negó a hablar [con los medios] […]. Por tal motivo, los cronistas del *Diario Nacional* decidieron adelantar su propia investigación, en la cual encontraron una pista que cambiaría el rumbo de la historia: la noche del asesinato Raquel Sarmiento durmió en el Buen Pastor […] y solo fue liberada la mañana del viernes, horas después del hallazgo del cadáver […] ¿Había escapado Sarmiento de la cárcel y vuelto al amanecer? ¿Había escuchado la historia del crimen y fue a declarar ante la autoridad que ella era la asesina? ¿La verdadera asesina se encontraba en complicidad con Sarmiento? ¿La respuesta al misterio sería que en una orgía terrible de placer y sadismo había encontrado la muerte Eva Pinzón? Adoptando su propia ficción médica, los cronistas del diario dieron su sentencia:

> Aunque los señores médicos legistas nada digan, nosotros sí decimos con completa seguridad, basándonos en nuestras investigaciones particulares, que Raquel Sarmiento está loca de remate. Es un tipo lombrosiano que ojalá no caiga, para su estudio, en poder de cualquiera de nuestras mediocridades criminalísticas, perfeccionadas en Roma. [...] Nosotros

> aseguramos a nuestros lectores que su demencia es una de las más curiosas, de las más trágicas, y de las más interesantes que hayan podido presentarse a la atención de este público […] (*Diario Nacional* 1922: 1).

[…]

[¿Motivó la locura las declaraciones de Raquel o las declaraciones de Raquel configuran su locura?] Aunque el misterio queda, pues la voz de Sarmiento es narrada por la comunidad médica, policíaca, masculina y blanca que asume la investigación del caso, silenciando otro tipo de explicación, persiste la idea de que Raquel Sarmiento hace parte de ese grupo de cuerpos que, castigados moralmente (leprosas, sifilosas), médicamente (histéricas, locas) y jurídicamente (homicidas, prostitutas) a causa de su misma anatomía, posición social y color de piel, no son posibles de re-generar, siendo todos ellos rostros imborrables de la degeneración. Indudablemente, el asesinato de Eva Pinzón y la incriminación de Raquel Sarmiento a través de su 'locura' reifica la ficción de la degeneración de las clases bajas e invita, así sea un paliativo, a un mestizaje eurocéntrico urgente.

Hacia una performatividad decolonial del silencio

Siguiendo a Césaire, el filósofo puertorriqueño Maldonado propone un giro en el pensamiento filosófico: el giro de–colonial. Dicho giro implica un cambio de actitud en el sujeto, en el conocimiento y en el existir, bajo la idea de que, en nuestras coordenadas, la tarea política no es descolonizar la tierra sino decolonizar el ser. En este sentido:

> Los principios del giro decolonial y la idea de decolonización se fundan sobre el grito de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, el que viene a transformarse en parte en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte (Maldonado 2007: 172).

Pero, ¿qué pasa con aquellas para quienes gritar no es una opción, pues su voz ha sido secuestrada por discursos médicos, blancos y patriarcales que hablan por ellas?

Aquí, "si el silencio funciona como una estrategia disciplinaria, también debe ayudarnos a pensar nuevas estrategias de lucha y resistencia" (Rodríguez 2006: 265). Entonces, si Raquel Sarmiento es hablada como una mujer loca y, por ende, degenerada, ¿cómo funcionaría para ella una performatividad del silencio como estrategia de re(ex)istencia? […] ¿Existe un acto de habla mudo? ¿Se podría proponer un camino hacia una performatividad decolonial del silencio, como se ha propuesto para la sexualidad y el género, a través de las historias narradas aquí? Tal vez sea posible si se sigue la idea de que los actos de habla reúnen silencios

y hablas, cruzados por lo deconstructivo. Entonces, la tendencia a 'hablar por el subalterno', silenciando, desviando o rechazando su voz, es un acto de habla mudo, ya que funciona, por su repetición, como un proyecto para disciplinar los cuerpos y como una subversión deconstructiva […].

Ciertamente, cuando Raquel Sarmiento se presenta a la comisaría para declararse culpable, representa de forma teatral un cuerpo que 'no importa' por el lugar que ocupa en las jerarquías de raza, género y división del trabajo y, al mismo tiempo, se "carga y se traga" toda la colonialidad del ser que pesa sobre ella, en tanto loca y asesina. Pero también, al no defender su inocencia, ni su 'buena salud mental', al reiterar las ficciones que imaginaron cuerpos para la Bogotá moderna, repite ese cuerpo que 'no importa', lo resiste y lo diluye en diarrea:

> La política de "cargar y tragarse" la condición colonial puede pensarse como una política de resistencia a partir del silencio, como una ética que repite la construcción del otro en la representación. Las estrategias deconstructivas de la repetición, como asegura Homi Bhabha (1994), son estrategias ambivalentes que al copiarse y mofarse del discurso hegemónico revelan su carácter incompleto y su contingencia cultural. La mirada vigilante de lo hegemónico […] retorna como la mirada desplazante del disciplinado: destruye la unidad del sujeto mediante la cual este extiende su soberanía […] y libera elementos marginales que revelan el carácter no originario del discurso, suspendiendo su aparato de saber/poder (Rodríguez 2006: 270).

Tal vez Raquel Sarmiento miró de frente a la 'bestia de la sombra' y desenmascaró la 'mentira'. Pero su opción de re(ex)sistencia no fue narrar otra historia diferente a las ficciones de policías, reporteros y médicos, sino repetir sus mismos parlamentos. Así, desde una posible performatividad decolonial del silencio, dejó una huella de traumas (homicidio) y memorias (mujeres locas e histéricas) que se nos presentan a otras mujeres que también hemos decidido ver a los ojos a la 'bestia de la sombra'. Hoy, lo que nos queda de Raquel Sarmiento es la certeza de que la "heroica crispación del músculo" no quedó en los *match* de los años veinte y que sus ficciones de masculinidad, de pureza racial, se reactivan y se encarnan en otros cuerpos hegemónicos que ya no se detienen ante la misma blancura, pues el sábado 28 de mayo de 2005, al anochecer, un 'gancho' en la parte inferior de la mandíbula de aquella chica la hizo temblar y casi caer al suelo. No era un espectáculo deportivo, tampoco una pelea callejera. Empezó siendo una movilización de mujeres en pro de la despenalización del aborto en Colombia y terminó siendo una emboscada. Yo, en medio de la escena, tensioné mi cuerpo y me quedé callada, escuchando por si el zumbido de algún golpe me avisaba que estaba herida. Pero lo que vino a mí, [fueron] […] voces [silenciadas] que recitan historias ocultas y [negadas y naturalizadas], donde el cuerpo fue el principio y el fin de una tarea imposible (Nouzeilles 1999: 1).

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria
2004 "Los Movimientos de rebeldía y culturas que traicionan". En: bell hooks *et al., Otras inapropiables. Feminismos desde la frontera,* pp.71-80. Madrid: Traficantes de sueños.

Butler, Judith
2001 *El género en disputa*, México: Paidós.

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo
2007 Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad. *Nómadas.* (26): 128-137.

Castro-Gómez, Santiago
2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva granada, 1750-1816.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar.
2007a Disciplinar o poblar: la intelectualidad colombiana frente a la biopolítica. *Nómadas.* (26): 44-55. Bogotá: Universidad Central.
2007b "Razas que decaen, cuerpos que producen. Una lectura del campo intelectual colombiano 1904-1934". En: Rubén Sánchez Godoy (ed.), *Biopolitica y formas de vida*, pp. 107-141. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Curiel, Ochy
2007 La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas.* (26): 92-101. Bogotá: Universidad Central.

Espinosa, Mónica
2007 El que entiende esa palabra, ¿de qué manera aprendió? *Nómadas.* (26): 138-153. Bogotá: Universidad Central.

García, Carmen; Sandra Pulido y León Urrego
s.f. Influencia de las ideas modernas en la educación del cuerpo en el ámbito escolar de los discursos de la educación física del siglo XIX en Medellín. Disponible en: www.campus-oei.org/re- vista/ deloslectores/542garcia. pdf (Acceso: 25/03/2005).

Grosfoguel, Ramón
2005 América latina: entre la colonialidad y la transmodernidad. *Revista sigma.* (6): 66-80. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
2006 La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa.* (4): 17-46. Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Herrera, Claudia
1999 Las prácticas corporales y la educación física en la escuela primaria en Colombia entre 1870 y 1903. Tesis de Maestría (*n.p.*). Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá.

Kalmanovitz, Salomón
1988 *Economía y nación*. Bogotá: Cinep-Universidad Nacional - Siglo XXI.
Maldonado, Nelson
2007 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global,* pp. 127-167. Bogotá: Universidad Central – IESCO - Universidad Javeriana – Instituto Pensar - Siglo del hombre.
Nouzeilles, Gabriela
1997 Ficciones paranoicas de fin de siglo: naturalismo argentino y policía médica. *MLN. (Hispanic Issue)*. 112 (2): (232-252).
1999 Políticas médicas de la histeria: mujeres, salud y representación en el buenos aires del fin de siglo. *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*. (5): 97-112. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
2000 *Ficciones somáticas. Naturalismos, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo.
Pedraza, Zandra
1999 *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
Quijano, Aníbal
1992 "Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas". En: Roland Morgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*, pp. 167-188. Lima: Amauta.
Rodríguez, Víctor Manuel
2006 "Identidades, género y sexualidad. De adversidad […] ¡vivimos!: hacia una performatividad *queer* del silencio". En: Mara Viveros (ed.), *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia*, pp. 259-273. Bogotá: CLAM - CES - Instituto de Medicina Social - Tercer Mundo.

Publicaciones seriadas

Cromos, semanario de actualidad colombiana, 1920-1930.
Diario Nacional, periódico bogotano, 1920-1930.
Escuela Normal, semanario de educación, 1871-1873.

Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas[1]

Aura Estela Cumes

[...] Introducción [...]

Para fines de este escrito, me centraré en analizar cómo ha sido el encuentro entre el multiculturalismo y el feminismo alrededor de la lucha de las mujeres indígenas en Guatemala.[2] [...] Mi interés es entender cómo, en el marco del multiculturalismo, las luchas políticas desde la diversidad y la afirmación de las diferencias e identidades desafían las desigualdades sociales que viven las mujeres indígenas.

Pero, ¿qué tiene que ver el multiculturalismo con los feminismos y el género? Y, a la inversa, ¿de qué manera la perspectiva de género y los feminismos abordan los análisis y las políticas multiculturales? Todo esto trae nuevamente a la discusión los ya viejos análisis entre diferencia e igualdad que, en ciertos casos, se han abordado casi en sentido de bipolaridad. Ahora, se suma a este debate el asunto entre diversidad y desigualdad, que genera un sin fin de preguntas y temores.

Mujeres que quedan en los márgenes de las reivindicaciones dominantes del multiculturalismo y el feminismo, llaman la atención sobre cómo ambas luchas tienen que constituirse de forma más compleja [...] viendo la realidad de otras mujeres más allá de las blancas y las mestizas, y de los hombres. De igual manera, también parecen plantear que las reivindicaciones étnicas —y ahora multiculturales— no pueden entenderse como neutrales al género, en tanto se construyen en relaciones de poder. Por lo mismo, es importante considerar como factor fundamental la voz de las mujeres en su diversidad.

---

1 Publicado en Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (2009).

2 Por carecer de un conocimiento más sólido no abordaré [...] la situación de las mujeres garífunas en el caso guatemalteco.

En el recorrido de los planteamientos teóricos, rescato las propuestas de algunas mujeres [...] que en situaciones de frontera se han visto en la necesidad de cuestionar las perspectivas hegemónicas, tanto del feminismo como del multiculturalismo, creando nuevos y valiosos argumentos políticos y de análisis de la realidad.

El feminismo 'hegemónico' frente al multiculturalismo

Alguna vertiente del feminismo hegemónico se ha escandalizado con la llegada del multiculturalismo: ¡Tantos siglos de lucha por la igualdad y ahora llega una política que reivindica las diferencias! ¿No puede esto resultar peligroso para las mujeres? En nombre del multiculturalismo se podría alegar la permanencia o el reforzamiento de las diferencias, aun de aquellas a las que las mujeres no quieren estar sometidas. [Susan] Wolf, en los comentarios que hace al ensayo de [Charles] Taylor, uno de los principales ideólogos del multiculturalismo, señala:

> [El] problema predominante para las mujeres como mujeres no es que el sector más numeroso o más poderoso de la comunidad sea indiferente o no se interese en conservar la identidad del sexo femenino, sino que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación (2001: 110).

Esta autora, pareciera sugerir que es inaudito reclamar para las mujeres una reivindicación de sus diferencias y una celebración de su identidad, en tanto es lo que las tiene sometidas. Eso significaría la llegada de nuevas maneras de preservar viejas formas de dominio. Amorós, en su crítica a la demanda de la diferencia desde el feminismo, plantea que esto puede dar lugar a 'esencializar' o naturalizar ciertos aspectos reclamándose como conformadores de la feminidad, y que no hacen sino reproducir los lastres de la ideología patriarcal (citado en Gutiérrez 2002: 48).

Desde este discurso, el reclamo no es la diferencia, puesto que la sociedad no está diciendo que las mujeres deban dejar de serlo, sino exigiendo que lo sean de la manera que lo ha dictado la tradición. Estos puntos de discusión son fundamentales para las mujeres, pero no necesariamente opera igual para todas. Quizás el problema de estas vertientes del feminismo es creer que todas las mujeres tienen las mismas problemáticas, los mismos reclamos y que todas —como género— tienen una lucha exclusivamente contra el patriarcado. A pesar de ello, demeritar estos análisis significa tirar preciosos argumentos, pues, como veremos más adelante, a estas feministas les asiste la razón cuando notamos que efectivamente en nombre del multiculturalismo hay quienes tienden a 'esencializar' las identidades de las mujeres de los pueblos a los que pertenecen.

Sin embargo, contrario a lo que se pueda imaginar, la reivindicación de las diferencias no son simplemente imposiciones masculinas. Las mujeres indígenas […] plantean sus propias luchas en demanda de sus diferencias. El significado de las diferencias que reclaman no siempre es [el] mism[o] que [el] que dicta el patriarcado. De allí, que las ideas que absolutizan a las mujeres indígenas como víctimas pasivas de los hombres indígenas o como 'fósiles vivientes' (Lagarde 2001: 35) […] tendrían que ser cuestionadas y matizadas. Esto no significa ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas.

Por otro lado, un posicionamiento más categórico es aquel que sostiene que el multiculturalismo es un distractor para la lucha universal de las mujeres, retórica que también arguye alguna izquierda respecto a las luchas indígenas y de las mujeres mismas cuando las responsabilizan de dividir un movimiento universal. Esta perspectiva feminista defiende posiciones severas, como la que sostiene que el reconocimiento de los derechos culturales representa un retroceso para los derechos de las mujeres (Hernández 2003: 13).

Moller Okin, en un debate entre detractores y defensores del multiculturalismo lanzó la provocadora pregunta: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Concluye que las mujeres de las 'minorías étnicas', que en muchos casos pueden ser mayorías, "quizá estén mejor si la cultura en la que nacieron se extingue", y tengan la posibilidad de integrarse a la cultura nacional menos 'sexista' (citado en Hernández 2003: 13). Okin no cuestiona el contexto amplio en que las mujeres indígenas han realizado su vida. Este feminismo etnocéntrico, como lo llama [Aida] Hernández, no problematiza la relación entre liberalismo y feminismo; antes asume por principio que el liberalismo les 'ha dado' a las mujeres mayor equidad que 'esas culturas', 'bárbaras', 'atrasadas' o 'primitivas' (citadas en Hernández 2003: 13). Este discurso feminista reproduce, como lo dicen Chandra Mohanty y Vandana Shiva, un colonialismo ideológico discursivo que no pesa menos que el de los mismos hombres que defienden el patriarcado (citadas en Hernández 2003: 14).

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

Si bien las mujeres como género nos vemos subordinadas, [de diferentes maneras], frente al patriarcado, […] las mujeres blancas y mestizas han tenido privilegios en los contextos de colonización y esclavitud. Precisamente esos privilegios permiten

evidenciar que ellas han vivido el patriarcado de una forma diferente que las mujeres indígenas y afrodescendientes. En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación.

[…]

El multiculturalismo 'hegemónico' frente al feminismo y la perspectiva de género

[…] En su construcción doctrinaria, como ya lo señaló Wolf (2001: 110), el multiculturalismo parte de una neutralidad de género. Como categoría analítico-política no tiene fundamentos que guíen una acción política orientada a buscar la equidad y la igualdad de género, tal como el feminismo ha carecido, hasta hace poco, de contemplar la categoría étnica. En este caso, han sido las mujeres, principalmente las indígenas y afrodescendientes, quienes con sus luchas han puesto en evidencia esta limitante: pero es notorio que las luchas indígenas tienen un sustento androcéntrico, aunque las mujeres formen parte fundamental de los movimientos. De allí la dificultad de representar sus intereses, tomándose como salida la conformación de organizaciones exclusivas de mujeres.

Puede decirse que las mujeres indígenas tienen mayor aceptación en los movimientos en tanto luchan como indígenas. Pero esta característica no siempre cuestiona las relaciones de poder entre mujeres y hombres. Por el contrario, cuando luchan como mujeres son señaladas como divisionistas, traidoras o de estar occidentalizándose, principalmente si adoptan en su trabajo, en sus discursos y en su vida personal, las categorías de género y feminismo. Desde una defensa de las luchas indígenas, existen varios argumentos, generados principalmente por hombres indígenas, [con] base [en] los que se cuestiona el trabajo de las mujeres alrededor de la perspectiva de género o feminismo (Camus 2002: 1). Estos argumentos los organizaré en cuatro grandes reclamos: el género y el feminismo son categorías occidentales; como tales, su uso puede dañar el tejido social comunitario; es imposición de la cooperación, por lo tanto, atenta contra la autonomía de las organizaciones; y, finalmente, es una nueva forma de colonialismo.

No parece ser nada nuevo el que se cuestione el uso de la categoría de género y feminismo como occidentales y, de esa forma, se ponga en entredicho su uso.[3]

3 Sin embargo, hay que señalar que es un tanto más aceptada la categoría de 'género' que la de 'feminismo', que genera un mayor rechazo.

Junto a este cuestionamiento, ha habido proposiciones de otras categorías que se plantean como propias del pensamiento indígena. A nivel de varios países de Latinoamérica se reivindican los principios de complementariedad y dualidad como conceptos que deben ser usados. Sin embargo, […] pesa más el discurso político que lo sostiene que una mirada crítica de la forma en que viven y se relacionan mujeres y hombres indígenas. Hay discursos que niegan la existencia de relaciones de dominación entre mujeres y hombres, alertando que con ojos 'occidentales' pueden interpretarse ciertas prácticas como signos de desigualdad y opresión, pero que tienen un significado diferente en […] las culturas indígenas. Sin embargo, estos discursos políticos tienen dificultades para calzar con la realidad. Es necesario reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad y otros, comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes.

El segundo punto es aquel que muestra preocupación por la defensa del tejido social comunitario. Así, género y feminismo, en cuanto categorías 'occidentales', al ser llevadas a las comunidades indígenas, alterarían la 'organización propia' y la forma en que esta está estructurada. Llama la atención cómo esta preocupación surge con más énfasis al tratarse de la cuestión de género, cuando debiera ser una constante, puesto que todo lo que busca transformaciones sociales altera las condiciones sociales. Por otro lado, este temor por alterar el tejido social también está dando por sentado que este es perfecto o que se ha construido al margen de las condiciones de la sociedad en general. Este argumento es también debatible puesto que si las situaciones sociales no desean ser alteradas, ¿cuál es la razón de estar haciendo esfuerzos por transformaciones sociales en espacios indígenas?

El tercer aspecto, también ya viejo, es que muchas organizaciones han asumido la categoría de género por imposición de la cooperación internacional. Esto habría venido a irrespetar la autonomía de las organizaciones. Pero, ¿quién construye la autonomía de las organizaciones? ¿Quién vela respecto de si esa autonomía es plural y democrática, en cuanto a la participación de las mujeres y de otros grupos subordinados? Esta demanda de autonomía es importante siempre que se tenga fundamento de peso, no así si se plantea con la intención de evadir cualquier responsabilidad con el trabajo con mujeres […].

El cuarto punto se refiere a la idea del trabajo de género como una nueva forma de colonialismo. Esto mismo lo han dicho las mujeres indígenas si existen condiciones que subordinan sus voces, sus intereses y perspectivas. Pero la defensa desde los hombres pareciera ser que va en otra línea. Es importante [considerar lo anterior,] en la medida en que se realice un análisis serio del porqué esto puede ser una nueva forma de colonialismo. Sin embargo, este argumento pierde fuerza ética si se plantea como una excusa para distanciarse de estas categorías.

En estos reclamos no se puede afirmar que todos los hombres están en contra y las mujeres a favor de las luchas de las mujeres. Al igual que hay hombres comprometidos […] hay mujeres para quienes estas luchas no suelen ser muy importantes. Sin embargo, el discurso hegemónico que cuestiona, bajo diferentes excusas, las categorías de género y feminismo, viene mayormente de hombres. Esto demuestra que los hombres, como sujetos, tienen preponderancia política y discursiva en la articulación, apropiación y recreación del discurso multicultural.

Las luchas de los movimientos indígenas no surgen con el multiculturalismo, estas vienen de mucho más tiempo atrás, pero en este momento coinciden. Las elaboraciones políticas que contemporáneamente se están haciendo, están influidas por el multiculturalismo, el cual adquiere contenidos particulares en cada contexto. Pero algo que es común en diversos escenarios es la representación de las mujeres como símbolos políticos en la construcción de las naciones o pueblos indígenas. Esto puede parecerse a lo que Partha Chatterjee relata para el caso de Bengala, en donde el nacionalismo indio anticolonial colocó "la cuestión de las mujeres" en el ámbito espiritual alejado de lo político. Las mujeres fueron construidas como un símbolo, creando así un "nuevo patriarcado" (Chatterjee 1999: 403). La construcción de las mujeres [indígenas] como símbolos en esta época del multiculturalismo, […] está siendo aprovechada por el mercado y el Estado […] (Cumes 2007: 181).

Mientras tanto, la neutralidad de género que en muchos casos el multiculturalismo hegemónico defiende no da cuenta de las situaciones de subordinación diferenciada que viven mujeres y hombres. Es necesario revisar si implícitamente se reivindica un sujeto hombre que, más allá de representar los intereses de mujeres y hombres sin diferenciaciones, está marcado genéricamente. Dudar sobre ello permite la posibilidad de observar para no repetir en estos movimientos los esquemas de jerarquía y de construcción del mundo 'occidental' en términos de universales masculinos y particulares femeninos. Dudar también nos daría la oportunidad de crear teoría que sea útil y relevante para una práctica política diferente (Scott 1992: 85).

[...]

Discusión sobre género desde mujeres mayas en Guatemala

La lucha actual por las transformaciones sociales e ideológicas desde el movimiento de mujeres y desde el movimiento maya, se ha visto influenciada por la entrada del paradigma multicultural. Aunque ambos movimientos han sido afectados de diferente manera, sus ideologías y discursos se ven cuestionados —cada vez más— por actoras sociales 'de carne y hueso': las mujeres mayas inconformes con los planteamientos que ocultan prácticas sociales y experiencias complejas, que han vivido precisamente desde sus diferencias. Lógicamente, las mujeres mayas en Guatemala no tienen una vivencia, planteamientos, ni posiciones homogéneas,

sino una diversidad de opiniones y de construcciones, como lo describiré escuetamente en adelante.

Notables mujeres mayas, […] preocupadas por la construcción de una visión positiva del pasado (no colonial) de los pueblos indígenas, cuyas herencias permanecen, hacen elaboraciones analíticas muy importantes desde la Cosmovisión Maya, en las que buscan distanciarse de la 'racionalidad occidental'. Desde esta mirada, enfatizan que existen prácticas de complementariedad, dualidad, equilibrio y reciprocidad en muchos espacios de los pueblos indígenas, especialmente en el área rural, que es necesario analizar y rescatar. Respecto a las situaciones opresivas, como la violencia, que podrían estar viviendo las mujeres indígenas, opinan que esta problemática puede entenderse como herencia de la colonización misma que ha llegado a formar parte de las conductas masculinas en detrimento de las mujeres. Pero, pese a existir, no puede vedar la posibilidad de indagar en las prácticas 'propiamente' mayas.

Por otro lado, hay mujeres mayas que no comparten del todo el posicionamiento anterior. Ellas no necesariamente se definen como feministas, algunas son más bien críticas del feminismo, aunque no [lo] desconocen. Estas mujeres, unas más que otras, recuperan el análisis de la Cosmovisión Maya, pero en una perspectiva cuestionadora que parte de las vivencias cotidianas de las mujeres; han venido haciendo propuestas de nuevas relaciones sociales basadas en las construcciones propias, lo que ha implicado problematizar las ideas que se tienen sobre 'cultura', 'cosmovisión', 'complementariedad' y 'dualidad' […].

Un tercer grupo lo conforman aquellas cuyo camino y lealtades no se ha construido solamente alrededor de las organizaciones mayas. Más bien, algunas han venido participando en organizaciones de mujeres y organizaciones feministas. Estas mujeres se asumen abiertamente como feministas, incorporando en su lenguaje, en sus vivencias, en sus propuestas de vida la ideología feminista; pero también como mayas, reivindicando fuertemente su identidad étnica. Sobre la experiencia concreta de estas mujeres mayas feministas, hay menos sistematización […].

Actualmente, las mujeres mayas en las organizaciones de mujeres continúan insistiendo en buscar la justicia social y genérica.[4] Sin embargo, es necesario recalcar que el hecho de aceptar o de trabajar juntas siguiendo esta línea de pensamiento y acción no ha sido una situación fácil. [Esto supone una] complejidad [que] tampoco ha sido asumida con el mismo ímpetu [por todas las organizaciones de mujeres]. La inequidad de género se complejiza cuando se entrecruza con la

4 La preocupación por el análisis de las relaciones étnicas entre mujeres no se centra exclusivamente entre las mujeres indígenas. Hay mujeres mestizas, ladinas y extranjeras que han hecho aportes importantes en esta línea […].

étnica. El peso o importancia que debe dársele a cada una ha generado conflictos entre los diferentes grupos, puesto que algunas mujeres todavía insisten en que lo étnico no debería incluirse en la agenda del movimiento de mujeres (Dary 2006). De igual manera, muy pocas organizaciones mayas se apropian de la perspectiva de género, más allá de un uso mecánico y tecnocrático del mismo.

Reivindicar la cultura, la diferencia y las identidades tiene grandes complicaciones que no se solucionan con tibios debates, con 'integrar' un tema a otro, mucho menos evadiendo su presencia e implicaciones. En ello, el caso guatemalteco es interesante porque hay varios debates entre las mismas mujeres [...].

No hay de momento organización de mujeres mayas que se asuma institucionalmente como feminista. Sin embargo, hay mujeres mayas feministas en diversos espacios. Por lo general, suele haber un rechazo al feminismo, el cual es entendido como un movimiento político de las mujeres mestizas. Las mujeres mayas que se asumen como feministas también son estigmatizadas como aquellas asimiladas por la cultura occidental. De igual manera el feminismo, reivindicado desde las mujeres mayas, está bastante influido por el feminismo de la igualdad, que es la corriente hegemónica en Guatemala a pesar de la diversidad étnica. Quizá hace falta en el contexto guatemalteco, las elaboraciones políticas y analíticas de los otros feminismos interpelados en otros lados del mundo y que, seguramente, coincidirán con las demandas de las mujeres mayas feministas.

Perspectiva de los 'otros' feminismos

Resignificando la diferencia

La experiencia de algunas mujeres indígenas con el feminismo no siempre ha sido grata, en tanto que, como hemos visto, algunas de sus vertientes reproducen prácticas de asimilación, cuestionando duramente a las mujeres que optan por reivindicaciones étnicas y que no se 'deciden' por luchas exclusivamente como mujeres. Por otro lado, también hay feministas que reproducen ideologías y prácticas racistas haciendo uso de los privilegios de poder frente a las otras mujeres. O sucede que, dentro de las organizaciones feministas el tema de la diversidad étnica no está suficientemente trabajado, como el caso guatemalteco.

Pero hay otras vertientes feministas que se han dado a la tarea de trabajar el tema de la diversidad y las diferencias. A esta corriente se le ha dado en llamar: feminismo de la diferencia. No está este feminismo exento de críticas [...] pero —desde un uso crítico— sus aportes son valiosos para contextos étnicamente diversos, como es el caso de varios países latinoamericanos.

Hemos visto como a algunas feministas les parece difícil reivindicar la diferencia sin caer en la desigualdad. Sin embargo, hay mujeres indígenas que reclaman el derecho a sus diferencias demandando así mismo igualdad. El contenido de los reclamos de la diferencia no tiene la misma connotación que las diferencias impuestas por el patriarcado o el racismo. Aquí la diferencia que se reclama no es aquella que justifica un trato desigual (Gutiérrez 2002: 47), sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde 'las sujetas' en un marco complejo y crítico.

Gutiérrez señala que la preocupación tiene sentido cuando las luchas por las diferencias ocultan o justifican las identidades tradicionalmente subordinadas de las mujeres. Así, fomentar la diferencia significaría allanar el camino para ahondar las formas de opresión. Sin embargo, cuando la diferencia es reivindicada por grupos subalternos para luchar por nuevas formas de ejercicio de poder y por la construcción de nuevas visiones de mundo, "no es más de lo mismo". Por el contrario, es una defensa político-democrática de lo diverso (2002: 47). En este caso, el derecho a la diferencia de sexo/género, raza/etnia, edad, etc. no justifica la desigualdad de nuestro estatus social, cultural, económico o político, de la misma manera que las diferencias de nuestras creencias, valores o formas de vida tampoco justifican un trato desigual o discriminatorio. Esto deja de manifiesto que se lucha contra la desigualdad, no en contra de la diferencia (Gutiérrez 2002: 49).

En situaciones de subordinación, el resignificar positivamente la diferencia es una lucha crucial y es un derecho humano. Como dice Trih T. Minh-ha: "[n]uestras luchas por los significados son también nuestras luchas por diferentes modos de existir y devenir" (citada en Avtar Brah 2004: 131). De una existencia denigrada se toma el derecho por una existencia digna, se reclama por el derecho a ser antes que *estar*. Para quienes sugieren que reivindicando las diferencias se reivindican las formas de opresión, Avtar Brah responde que se necesita ser más agudos:

> La diferencia no es siempre indicador de jerarquía y opresión. Por lo tanto, si la diferencia resulta en inequidad, explotación u opresión o en igualitarismo, diversidad y formas democráticas de agencia política es contextualmente contingente (2004: 134).

Analizar la manera de cómo se construyen las diferencias es básico. En situaciones de dominación la diferencia se ha construido como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias; pero en las luchas por la justicia, la diferencia se construye como una afirmación de la diversidad. Es decir, podemos hablar de una diferencia jerárquica o una diferencia horizontal (Brah 2004: 120). En este caso, se aboga por la construcción de una diferencia en equivalencia humana (Brah 2004, Gutiérrez 2002).

En este tiempo las discusiones se centran en las diferencias y las identidades, comprensible por la larga historia de anulación ilusoria o remarcamiento de las diferencias de las/los 'inferiores'. Sin embargo, en tantos casos nos hemos empantanado en la discusión de las identidades como fin en sí mismas, y no como un medio que permita darle fuerza a las movilizaciones que nos lleven a desafiar las formas de dominación que utilizaron nuestra diferencia como una justificación de su vigencia. Sobre esto sin duda, se necesita más discusión que unos pincelazos.

Desnaturalizando sistemas patriarcales racialmente estructurados

Desde el feminismo poscolonial, se ha sostenido que las sociedades —en contextos coloniales— no solo se han fundado sobre un tratamiento desigual entre indígenas y 'no indígenas', sino también sobre un trato desigual de mujeres y hombres. Por lo mismo, los efectos que producen tienen impactos diferenciados sobre cada colectivo. Los sistemas de dominación como el racismo, el patriarcado, el clasismo, no operan de manera similar en mujeres y hombres, como tampoco son sistemas que funcionan de forma separada, sino complejamente interrelacionados. Actualmente, diversos movimientos sociales abanderan luchas desde las diferencias y desde las identidades políticas. Sin embargo, parten regularmente de una sola noción de la diferencia: diferencia sexual y de género, diferencias étnicas, diferencias de clase, etc. Si bien estas demandas han generado una serie de derechos para los colectivos subordinados, también han particularizado el análisis y la acción política sobre la realidad.

La lucha por las identidades políticas, tanto de género como étnicas y de clase social, que parten de particularizar, absolutizar y priorizar un solo aspecto de los sistemas de dominación, se convierten en muros que invisibilizan lo que [h]ooks llama el "sobrecruzamiento de opresiones" (2004: 60). Estas luchas también pueden entrar en competencia, creando discursos que más que desafiar los poderes de dominación, intentan legitimarse deslegitimando la lucha de los otros. Un efecto de esto es que quienes sufren ese 'sobrecruzamiento de opresiones', como las mujeres indígenas en Guatemala, tengan que elegir determinada posición y, tantas veces, dividir sus 'lealtades' políticas, encontrándose entre las fronteras de las diferentes reivindicaciones.

Estas formas de reivindicación tienden a pensar en los subordinados como el problema. A las mujeres mayas que están haciendo luchas desde diferentes perspectivas o que critican las identidades políticas rígidas, se les plantea: "¡definan sus identidades!", "¡definan sus lealtades!". Pareciera ser que las identidades políticas unidimensionales tienen una importancia de primer orden, incluso antes que la realidad que se quiere cambiar.

Para Preciado (2004), hacer un trabajo que considere ese 'sobrecruzamiento de opresiones' no es simplemente cuestión de tener en cuenta la especificidad étnica en los análisis de género, la especificidad de género en los análisis étnicos o la especificidad étnica y de género en los análisis de clase, sino más bien analizar la constitución mutua del género, la cuestión étnica y la clase en los sistemas de dominación y opresión. Esto implicaría evitar la creación de jerarquías analíticas entre las políticas de género, etnia y clase. Se apelará, por el contrario, al establecimiento de una 'intersectorialidad política' y una "interdependencia explicativa' de todos estos ejes de opresión. Se trata, como dicen Avtar Brah (2004: 135) y Preciado (2004: 2), de pensar una "política relacional" de no compartimentalizar y jerarquizar opresiones, sino formular análisis y estrategias para desafiarlas conjuntamente, apoyándose en un análisis de cómo se conectan y articulan. Como dice [h]ooks (2004: 60), es así como las mujeres negras, 'de color' e indígenas pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad para imaginar y crear formas con las que desafiar los poderes en sus múltiples dimensiones. Seguramente, como toda propuesta, esta perspectiva tiene sus limitantes, pero de momento parece importante tener en cuenta su discusión.

Este tipo de perspectiva opera […] también para los análisis académicos. Según [Ana María] Alonso, […] [p]uesto que las construcciones de género y sexualidad han sido claves para la formación de las subjetividades y colectividades étnicas y nacionales, las lógicas de poder esgrimidas desde el Estado han tenido consecuencias diferentes para hombres y mujeres (citada en Camus 2006: 166).

[…] Los movimientos indígenas buscan crear […] políticas que intentan ser contrahegemónicas al Estado heredado. Sin embargo, un análisis de las exclusiones, de los fallos en la construcción de los Estados desde una perspectiva de género, permitiría indagar si estos nacionalismos que están intentando crear los movimientos indígenas podrían estar reproduciendo algunos de los errores en los que incurrió el actual Estado.

Colocar a las mujeres indígenas como un símbolo clave de la identidad política, neutralizando o minimizando a partir de ello las desigualdades sociales que se inscriben sobre sus cuerpos, no solo podría estar legitimando los efectos del mismo sistema colonial, patriarcal, construido racialmente, sino que también estaría repitiendo los procesos excluyentes y de cosificación de las mujeres. Aun cuando el 'esencialismo' como estrategia de lucha ha sido crucial frente a una sociedad profundamente racista, la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se desvele cómo esta se vive y en qué condiciones de poder. No tiene sentido desafiar una opresión que conduce al reforzamiento de otra, sería como caer en una autoderrota (Brah 2004: 135).

Si para muchos mayas, el sistema patriarcal y el machismo que de diferentes formas se vive actualmente entre los indígenas son productos de la colonia, reproducir

formas diferentes a las coloniales implicaría también atender a un análisis sólido sobre cómo las opresiones de género, etnia y clase se han articulado y afectado de manera diferente a mujeres y hombres. Esta es una función que no compete solo a las mujeres mayas, si ha sido así se debe seguramente a que su noción de dominación también está siendo unidimensional y excluyente.

Las nociones de complementariedad, dualidad, reciprocidad, equilibrio y cualquier otro significado que se reivindique para nombrar las relaciones hombres-mujeres en las sociedades mayas, son legítimas y urgentes como ideales de sociedad […]. Pero si estas son usadas para neutralizar una realidad existente, tienen un efecto perverso. Hay, por ahora, escasa discusión sobre planteamientos como el de la complementariedad. Antes que darlos por hecho, quizás sea más útil pensar su contenido. ¿Se está legitimando una complementariedad desigual? o ¿Se quiere construir una complementariedad en igualdad y equivalencia?

Por otro lado, si desde el esencialismo feminista se piensa que las prácticas 'atrasadas' que subyugan a las mujeres indígenas son simplemente consecuencia de su propia cultura, no se estaría problematizando la relación histórica de lucha que ha habido entre el liberalismo y el feminismo. Se estaría asumiendo por principio que el liberalismo les ha dado a las mujeres mayor equidad que "esas culturas indígenas". Esto niega los siglos de lucha que las mujeres 'blancas' […] han tenido frente a las inconsecuencias del liberalismo, mientras las mujeres indígenas y negras sufrían los procesos de esclavitud y colonización (Hernández 2003: 14).

De modo que cuando se toman posiciones extremas, el feminismo esencialista ve al patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas; o, el esencialismo indígena justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia. Así, ambas visiones se ubican en un mismo lugar: ocultan su posición de poder y fraccionan las opresiones, dándole mayor importancia a las luchas identitarias particularizadas. En este caso, comparto el razonamiento de Avtar Brah cuando propone:

> [p]arece imprescindible que no compartimentalicemos las opresiones sino que formulemos, en vez de ello, estrategias para desafiarlas conjuntamente sobre la base de una comprensión de cómo se interconectan y articulan […] Es una perspectiva que clama por un cuestionamiento continuo del esencialismo en todas sus variantes (Brah 2004: 36).

Conclusiones

Centrar los debates en si entre los negros e indígenas hay 'más' o 'menos' machismo, en que si las mujeres indígenas y negras son 'más' o 'menos' sumisas que las blancas o las mestizas, o empeñarse en construir un modelo universal de

mujer, ha desgastado a los movimientos de mujeres. Mientras tanto, se ha dejado —y se deja— de lado lo que sí importa […].

Las construcciones desde la diversidad y la diferencia son complejas y contradictorias. Las ideas políticas hegemónicas nos han enseñado que solo se puede avanzar sobre la base de la homogeneidad, la asimilación y la imposición de la lucha de las [y] los más fuertes. De manera que cuando nos encontramos en situación en que la diversidad es la marca, nos parece una situación caótica y nos desespera. Pero más que pensar si la diversidad es [buena o mala], es un 'obstáculo' o 'una riqueza', la diversidad es y está. Sobre esta base nos vemos obligadas a construir entre todas, no de unas para otras o sobre otras. En este caso, el principio del pluralismo es importante. Que esta tarea no es fácil, es verdad, pero son los desafíos de una construcción diferente y que está en nuestras manos.

Como dice [Teresa] Maldonado:

> [S]e trata de un debate complejo y lleno de pliegues en el que es conveniente no precipitarse buscando fórmulas demasiado simples. Y por supuesto un debate en que las feministas tenemos que participar de forma ineludible. Considerando la madurez democrática del feminismo, tal vez lo más adecuado para tomar parte del debate, sea llevar a discusión pública las propias controversias internas del feminismo. No tiene sentido, pretender aparecer ante la sociedad "con una sola voz", como feministas (2003: 42).

[…]

Las mujeres indígenas también tenemos que realizar pactos con los hombres indígenas. Pero no desde posiciones de jerarquía, como hasta ahora ha ocurrido, sino de construcción paralela. No nos conformaremos con ser el símbolo de las nuevas naciones indígenas, sino sujetas y constructoras de esas nuevas naciones.

Bibliografía

Ajxup, Virginia
2000 "Género y etnicidad-Cosmovisión y mujer". En: Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (comps.), *Identidad rostros sin máscaras*, pp. 57-71. Guatemala: Oxfam-Australia.

Alonso, Ana María
2006 "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad". En: *Manuela Camus* (comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, pp. 159-183. Antigua, Guatemala: CIRMA.

Bastos, Santiago y Aura Cumes (coords.)
2008 *Mayanización y vida cotidiana: el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen 1: Introducción y análisis generales. Guatemala: FLACSO - CIRMA - Cholsamaj.

Batzibal, Juana
2000 "Mujer Maya, rectora de nuestra cultura". En: Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (comps.), *Identidad, rostros sin máscaras*, pp. 25-43. Guatemala: Oxfam-Australia.

Brah, Avtar
2004 "Diferencia, diversidad y diferenciación". En: bell hooks *et al.*, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, pp. 107-136. Madrid: Traficantes de sueños.

Camus, Manuela
2002 Mujeres y mayas: sus distintas expresiones. *Indiana*. (17-18): 31-56.

Carneiro, Sueli
s.f. El color del feminismo en Brasil. Disponible en: www.mujeresdeempresa.com/sociedad/030101-el-color-del-feminismo.html (Acceso: 12/11/2008).

Chatterjee, Partha
1999 "La Nación y sus mujeres". En: Saurabh Dube (coord.), *Pasados postcoloniales*, pp. 403-427. México: Colegio de México.

Cumes, Aura
2007 "Las mujeres son más indias. Género multiculturalismo y mayanización". En: Santiago Bastos y Aura Cumes (coords.), *Mayanización y vida cotidiana: el discurso multicultural en la sociedad guatemalteca*, pp. 156-185. Guatemala: FLACSO - CIRMA - Cholsamaj.

Curruchich, María Luisa
2000 "La cosmovisión maya y la perspectiva de género". En: Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (comps.), *Identidad rostros sin máscaras*, pp. 45-55. Guatemala: Oxfam-Australia.

Dary, Claudia
2006 "Prólogo". En: Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, pp. 9-17. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.

De Solórzano Thillet, Braulia
2001 Mujeres y percepciones políticas. Colección de estudios de género 3, pp. 101-249. Guatemala: FLACSO.

Dietz, Gunther
2008 'El discurso intercultural ante el paradigma de la diversidad: estructuraciones subyacentes y migraciones discursivas del multiculturalismo contemporáneo'. Ponencia preparada para Seminario "El futuro de Guatemala como sociedad multiétnica". Proyecto mayanización y vida cotidiana. Guatemala: FLACSO - CIRMA - Cholsamaj.

García, Diana
2006 "Sujetadas por la historia: breve aproximación a las dinámicas de interpretación feminista y la construcción de significados desde la mayanidad". En: Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, pp. 31-48. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.

Grupo de Mujeres Mayas Kaqla
2004 *La palabra y el sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*. Guatemala: Cholsamaj.

Gutiérrez Castañeda, Griselda
2002 "Igualdad y diferencia: un universalismo acotado". En: Griselda Gutiérrez, *Perspectiva de género: cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre filosofía, feminismo, política y filosofía*, pp. 199-215. México: Miguel Ángel Porrúa; PUEG - UNAM.

Gutiérrez, Daniel
2006 "Prólogo. El espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje". En: Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo desafíos y perspectivas*, pp. 9-22. México: Colegio de México.

Hernández, Aída
2003 Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género. La ventana*. (18): 7-39.

hooks, bell
2004 "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". En: bell hooks *et al. Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* pp. 33-61. Madrid: Traficantes de sueños.

Jacqui, Alexander y Chandra Talpade Mohanty
2004 "Genealogías, legados y movimientos". En: bell hooks *et al.*, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras,* pp. 137-184. Madrid: Traficantes de sueños; Mapas.

Lagarde, Marcela
2001 "Poder, relaciones genéricas e interculturales". En: Marcela Lagarde *et al*. Conferencias internacionales. Primer encuentro mesoamericano de estudios de género. Colección estudios de género 5, pp. 13-50. Antigua: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Macleod, Morna y M. Luisa Cabrera (comps.)
2000 *Identidad rostros sin máscaras*. Guatemala: Oxfam-Australia.

Maldonado, Teresa
2003 Multiculturalismo y feminismo. *Revista de Estudios de Género. La ventana*. (18): 40-58.

Monzón, Ana Silvia
2004 'Entre Mujeres: la identidad étnica factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000'. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. Guatemala: FLACSO.

2006 "Entre Mujeres: la etnicidad ¿factor de tensión en el movimiento de mujeres?". En: Aura Cumes y Ana Silvia Monzón (comps.), *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo*, pp. 49-72. Guatemala: Instituto Universitario de la Mujer.

Pop, Amanda
2000 "Racismo y machismo: deshilando la opresión". En: Morna Macleod y M. Luisa Cabrera (comps.), I*dentidad rostros sin máscaras*, pp. 111-139. Guatemala: Oxfam-Australia.

Preciado, Beatriz
2004 'Entrevista para Desacuerdos'. DDOOSS, Asociación de Amigos del Arte y la Cultura de Valladolid. Disponible en: www.ddooss.org/articulos/entrevistas/beatriz_preciado.htm (Acceso: 1/06/2007).

Scott W., Joan
1992 Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate feminista*. Año 3, 5: 85-104.

Taylor, Charles
2001 *El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento*". México: Fondo de Cultura Económica.

Touraine, Alain
2006 "Las condiciones de la educación intercultural". En: Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo desafíos y perspectivas*, pp. 275-303. México: Colegio de México.

Velásquez Nimatuj, Irma
2002 *La pequeña burguesía indígena comercial en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.

.

La pollera como frontera: migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista[1]

Julia Ramos y Katy Torrez son […] dos parlamentarias orgánicas con estudios universitarios de la bancada. Ambas pasaron previamente por un proceso migratorio campo-ciudad pero, a diferencia de Cristina Rojas, mantuvieron vínculos orgánicos con los sindicatos agrarios y desarrollaron una trayectoria orgánica.

A la llegada a la ciudad y a las instituciones académicas sufrieron la discriminación y el desprecio de compañeras, compañeros y docentes por su origen indígena o campesino. Entonces empezaron a percibir sus trajes campesinos o indígenas ––simbolizados en la pollera–– como una frontera. Surgió así el dilema de despojarse de ellos, como hizo Katy Torrez, o reivindicarlos como retórica de resistencia, como fue el caso de Julia Ramos. Estas experiencias traumáticas son descritas por estas dos parlamentarias como catalizadores de su identidad étnico-clasista y de su conciencia política.

a. Julia Ramos: "somos doblemente discriminadas"

Esta diputada migró de una comunidad rural del departamento de Tarija a la ciudad capital en los años ochenta. En ese proceso, cuenta, sufrió 'en carne propia' una 'doble discriminación', tanto de los hombres como de las mujeres de la ciudad:

> El problema que he podido vivir en carne propia, desde que he salido de mi comunidad, es que *somos doblemente discriminadas* si venimos del campo: por las mismas mujeres que vienen el área urbana, ellas nos discriminan a

1 Nota de las editoras: Este texto de autoría desconocida lo hemos encontrado en la web y hemos hecho una larga búsqueda para definir su autoría y lugar de publicación, pero nos ha sido imposible. A pesar de ello no hemos querido dejar de publicarlo, dada su importancia y contribución al tema que estamos abordando en el libro. Esperamos con esta publicación reconocer el aporte y, ojalá, descubrir su autor/a, cuyos derechos le serán reconocidos en una próxima edición del libro.

> nosotros por ser mujeres de campo o de provincia y vemos, por otro lado, que también los hombres nos discriminan, como mujeres siempre nos ven.

Así nos relata su llegada a la ciudad, la *explotación* en el trabajo y la *discriminación* que vivió en las instituciones educativas:

> Bueno, quizás remarcarlo aquí, mi salida de mi propia comunidad ha sido más que todo por el tema de la tierra, ya no tenemos nosotros, lo que nos han dejado nuestros padres, ya no alcanza para vivir. Entonces ya nos queda a nosotros como jóvenes migrar a la zafra a Bermejo, o irnos a la Argentina, o irnos a la ciudad para trabajar de empleadas domésticas, de 'sirvientas', como nos llaman. Así vamos viendo cómo se puede buscar oportunidades de vida en la ciudad, en los barrios, pero con muchas dificultades, enfrentando y también resistiendo a toda esa discriminación y racismo.
>
> Yo primero salí a trabajar como sirvienta. Cuando yo trabajaba de trabajadora del hogar he pasado por muchas patronas: unas que nos trataban más o menos bien, otras que no, pero así he sobrevivido, me he rajado trabajando.
>
> Luego veo la gran necesidad de estudiar, tenía ganas. Muchos me apoyaron "mirá, Julia, tú eres joven, métete al CEMA[2] a la noche". Yo de día trabajaba de empleada (doméstica) en una casa de las señoras y en la noche estudiaba. Porque a veces volvía del colegio a las diez o diez y media de la noche y hasta la una de la mañana me quedaba planchando o doblando la ropa, ordenando y a las cinco de la mañana ya tenía que estar barriendo la calle.
>
> El 89 estaba saliendo bachiller. Había uniforme para la graduación, era una falda tubo así rectita, bien angostita, y los zapatos de taco cerrados. No querían que vaya de pollera, como yo soy. Yo normalmente nunca he usado eso, yo aparte de mis abarcas puedo ponerme sandalias, pero zapato cerrado no puedo soportar, no estoy acostumbrada. Una blusa beige era el uniforme, yo decía "no tengo plata, ¿cómo voy a gastar para ponerme un ratito? Y además no me siento cómoda". Había una profesora que fue la única que dijo "déjenla que ella vaya como ella quiere y como se siente cómoda, respétenla tal como es". Que una profesora me respalde ha sido un aliciente también para mi. Entonces no me hice la ropa, tampoco me vestí como ellos querían y fui a la graduación. Era la única que fui a la graduación de pollerita. Y bueno, creo que *he sido el centro de toda la atención, porque por primera vez en Tarija salía una bachiller de pollera*.

2 Instituciones para educación de adultos.

> Ya en la universidad se estudia en el día, ya no se puede trabajar. En el 90 tuve la oportunidad y la suerte de tener una beca que de la Pastoral Social de Tarija para ir a la universidad. Entonces eso me favoreció bastante para poder seguirme preparando, si no, ¿quién sabe?, me hubiera quedado como muchos jóvenes que *nos quedamos truncados*. El reto de mi era seguir adelante. Cuanto más me insultaban de campesina, yo decía "si yo he podido salir bachiller ¿por qué no puedo seguir estudiando?" Mi limitación era solo económica.
>
> Yo he podido ver discriminación y racismo en mis compañeras y de las docentes en la misma universidad, yo *era la única que iba tal como yo soy vestida*. Casi boto mi pollera y me pongo de vestido en la universidad, ¡casi!. Ha habido un momento que dije: "voy a dejar la *pollera* y ponerme al nivel de las de la ciudad". Pero desde mi adentro pensaba "si yo me pongo como ellas, *¿será* que me van a seguir respetando? ¿o me van a seguir discriminando?" Entonces, dije: "no, si algún día tengo dinero, yo me puedo vestir con ropa más fina, más cara, pero eso no me va a hacer más inteligente ni menos. Yo voy a demostrar con mis conocimientos". Muchas que me hacían la contra, tenían todo, les llegaba todo de sus padres y podían disfrutar de todo.
>
> En la universidad igual trataron de hacerme poner una falda plisadita para la graduación, decían que era igual que mi pollera, pero yo conozco la falda y sé la diferencia que tiene con una pollera. Entonces igual no les hice caso, yo también me daba el gusto de desobedecer. Porque, por ejemplo, cuando en el hospital teníamos que ponernos el uniforme de enfermera, igual las que iban con falda tenían que sacarse la falda y ponerse el uniforme. Era para todos. Entonces yo decía: "bueno como es para todos ese uniforme, yo voy a aceptar". Como ellos se sacan su ropa, yo también me la saco, pero me opongo a sacarme la pollera por cumplir con una norma que no es de la enfermería. Y, bueno, *ahora me doy el gusto de escucharles por lo menos a esas docentes que me digan 'licenciada', igual que ellas, pero a mis compañeros no les dejo que me llamen licenciada, "yo no soy licenciada, soy su compañera"*.[3]

Estas experiencias de discriminación y explotación le hicieron reflexionar:

> *Entonces yo iba sacando mis conclusiones, ¿por qué nos tienen que discriminar como somos? Si el conocimiento lo llevamos dentro de nuestra cabeza. La ropa es un complemento.* Y ahí yo ya me he dado de cuenta: la educación formal ahora es adormecedora. Hace odiar nuestras raíces, perder nuestra *identidad*, nuestras costumbres. *La educación nos enseña*

3 Entrevista a Julia Ramos yendo a su comunidad (08/07/2003).

a odiar lo que somos nosotros mismos, nos enseña a alejarnos de esa realidad y a ver a nuestra gente, a nuestra madre, nuestra abuela como sinónimo de atraso, de ignorancia, de pobreza. Entonces dije: "¿por qué yo tengo que olvidar que he nacido y he crecido en el campo?.

Nunca me olvido que yo estaba por ser bachiller y me decían, la gente de ciudad, "tú eres la única campesina que ha salido de tu comunidad, eso es otra clase. *Tú estás escalando, ya no puedes compararte con una de tu comunidad. Tú eres otra persona, tienes otra categoría social"*. Cuando uno se profesionaliza llega a un nivel más alto y eso te permite diferenciarte de la otra persona. ¿Por qué me tienen que decir "otra categoría social"? Los conocimientos deberían ser para ayudar a otra gente, para mejorar la condición de otra gente, pensaba yo.

La mujer de pollera, la mujer campesina indígena originaria, todos tenemos capacidades e inteligencia, no importa la vestimenta, sino importan las destrezas y la capacidad de nosotros. Si no nos obstaculizan, podemos aportar en todo, trabajar en todo y ser alguien útil en la vida.

Yo voy sacando la conclusión, el profesional, una vez que sale de la universidad, tenemos dos caminos: el uno, de que utilices tus conocimientos para que tu vivas, lucres y fundes una vida, vivas cómodamente y no te importa lo que pasa fuera de estas cuatro paredes; y el otro, es que utilices tus conocimientos haciendo algo por tu gente. Yo sé que todos necesitamos vivir y todo lo que necesitamos es un derecho. Pero ser profesional no debería servir para explotar al otro y hacerle sentir mal, ¿no?[4]

b. Katy Torrez: "era bien difícil cambiar de vestimenta"

Katy Torrez, diputada suplente por La Paz, es una de las parlamentarias más jóvenes de la bancada. Licenciada en trabajo social, migró a la ciudad de La Paz desde el altiplano paceño para poder estudiar. Su padre veía en el estudio en la ciudad una posibilidad de *movilidad social* y de *desindianización* para sus hijos. La llegada a la ciudad fue para Katy un momento muy difícil en el que, como Julia Ramos, sufrió discriminación. Katy, a diferencia de Julia, se despojó de su traje tradicional. Ello no fue óbice para que desarrollase una conciencia étnica y una intensa actividad política en los sindicatos agrarios del altiplano aymara y también en la universidad.

4 Entrevista a Julia Ramos (08/07/2004).

> Mi papá era transportista en la ciudad, cada día a las cuatro de la mañana tenía que venir a La Paz y regresaba a las once, doce de la noche a la comunidad. Cada noche llegaba llorando mi padre a la casa, llegaba en su movilidad, bajaba en su gorrito el dinero y contaba y le salían las lágrimas. Cada noche nos decía: "hijos tienen que estudiar, nunca sean como mí, burro, nunca sean como mí, indio, campesino hediondo". Nosotros muchas veces nos mofábamos y decíamos: "¿de qué está hablando?". No le cachábamos la idea, pero siempre, siempre, nos animaba para que seamos profesionales algún día, a que seamos mejor que él, porque él se sentía muy mal, muy menospreciado por ser chofer y campesino. "Yo quiero que mis hijos sean mejores que mí", decía. Entonces nos trajo a estudiar aquí a la ciudad de La Paz a los tres hermanos, nos traía mi papá desde la comunidad a las 5 de la mañana con la movilidad.
>
> Aquí yo sufrí muchísima discriminación porque, en primer lugar, no hablaba castellano bien. Llegué con 13 años, toda una campesina de verdad. Mi papá no era rico, era una persona pobre, yo llegué con zapatos de cholita, con mis trenzas, con mi falda de cholita. Llegué así porque mi papá no podía comprarme uniforme. Todos me decían 'india', 'campesina'. Entonces recién le entendí a mi papá, que no solamente él sufría esa discriminación y la exclusión de la gente urbana, sino también yo, en la escuela, sufría ¡de mis propios compañeros! Casi me aplacé, le dije a mi papá que no quería estudiar más, estuve mal. Yo en el área rural era la mejor estudiante.

Poco después de trasladarse a estudiar a la ciudad y tras haber vivido, en carne propia, la discriminación de la que le había hablado su padre, Katy empezó a transformar su vestimenta. Lo más difícil fue quitarse la 'faja', una pieza de tejido que en la vestimenta tradicional aymara las mujeres llevan alrededor de la cintura y que, además de sostener la pollera, protege los riñones del frío.

> Estaba acostumbrada a llevar mi vestimenta propia, que era la pollera, el zapato de cholita y estaba acostumbrada a ponerme faja, mi mantita o mi chompa. ¡Con qué sacrificio mi papá me compró un mes unos zapatos Manaco y, al mes siguiente, una falda diferente! Tampoco ya tenía trenzas. ¡Era bien difícil cambiar de vestimenta! Si yo me sacaba la faja sentía frío, no podía sacármela, era un problema físico en mí.

Con el alejamiento de las actividades agrícolas, su aspecto general también cambió:

> Con el tiempo que pasaba, mi rostro cambió, porque yo era bien morenita, como yo todavía pasteaba ovejas y estaba muy relacionada con el campo… Pero uno ya cambia y todos me decían que era bonita, que empezaba a cambiar.

Esta experiencia de discriminación la motivó a sobresalir en sus estudios y a forjarse como líder a muy temprana edad:

> Mi padre me cambió de colegio, me llevó a El Alto. En primer lugar dije: "No voy a decir de dónde soy y se me van a decir ¿de dónde eres? Soy de aquí, de El Alto, voy a decir". He aprendido a rechazar mi lugar de origen, mi identidad.
>
> Pero en segundo lugar, dije "tengo en mi conciencia tanta exclusión, tanta discriminación, como líder debo capacitarme, tengo que estudiar, tengo que ser la mejor alumna, y leer y leer". Poco a poco empecé a valorarme otra vez como antes.
>
> Entonces ya fui Presidenta del Colegio y luego fui Presidenta de la Federación Departamental de Estudiantes de los colegios de secundaria de todo el departamento de La Paz. En aquel tiempo logramos que la Federación de Choferes nos hiciera un precio especial a los estudiantes, pasaje estudiantil, y carnetizamos a los estudiantes porque decían que había gente que se vestía de estudiante y pedía descuento en el pasaje.

En la universidad, en el año 1997, se integró en un grupo de jóvenes de ideología socialista, que realizaban lecturas y reflexiones marxistas, publicaban en un periódico y salían a las comunidades campesinas a hacer trabajo político. El profesor que coordinaba el grupo, Jaime Bilela, fue posteriormente candidato del Movimiento al Socialismo a la Alcaldía de La Paz y a través de él, el grupo se articuló al Movimiento al Socialismo [MAS]. El testimonio de Katy da cuenta de la hibridación del socialismo y las reivindicaciones de los pueblos indígenas:

> Yo empecé la carrera de Trabajo Social en la UMSA. Era becada en el Centro de Estudiantes Campesinos de la UMSA, cada mes me pagaban 320 bolivianos por ser buena estudiante. Ahí había un docente muy bueno, Bilela, que nos aglutinó a los estudiantes que teníamos esa convicción de lucha por el pueblo. Era socialista, nos decía que teníamos que leer a Lenin, el marxismo, teníamos sesiones de estudio. Hicimos un grupo socialista de jóvenes y empezamos a salir a las provincias. Producíamos también el periódico *El Chaski*. Teníamos que ir a convencer a los jóvenes del área rural y a orientar a los mayores, empezamos en 1996-97. Cada fin de mes teníamos que salir a las provincias del departamento de La Paz, a mí me tocó ir a Sud Yungas. Nosotros nos presentábamos como grupo que luchaba por la reivindicación de los pueblos indígena-originarios, que queríamos darles un curso, nos presentábamos en aymara, hablábamos de cuáles son nuestros derechos como pueblos indígenas, el Convenio 169 de la OIT, qué es el socialismo, qué pensábamos del marxismo, discurseábamos contra el neoliberalismo y la derecha. Ellos vivían en

> ese momento la erradicación de la hoja de coca. Ahí vendíamos nuestro periódico *El Chaski* a un boliviano y con esa platita que sacábamos costeábamos los viajes.

En una reunión campesina en los Yungas, zona productora de hoja de coca, conoció a Evo Morales.

> En 1997 me fui a un taller en Yungas y conocí a Evo Morales. Nosotros, como jóvenes, discurseando contra la derecha, contra el neoliberalismo estábamos y nos miraba él. Entonces me dice "compañera, ¿qué estás vendiendo?". Yo le digo El Chaski y le expliqué lo que nosotros hacíamos. "Qué bien –me decía– es la primera vez que los jóvenes se interesan por su pueblo". Entonces me da la tarjetita de diputado –yo no sabía entonces la importancia de un diputado– y me dijo "me vas a venir a buscar".
>
> Luego empezamos a coordinar con él algunas cosas, invitó a Bilela para que fuese candidato como alcalde del MAS aquí en La Paz, fue el primer candidato del MAS a la alcaldía de La Paz.

Su padre, conocedor de su actividad política universitaria, le animaba a "luchar contra los *q'haras*" pero le insistía en que no debía casarse con un campesino ni con un indio de la comunidad, pues su profesionalización la hacía 'diferente', superior. [En este sentido,] ¿Tú familia sabía de las actividades políticas en la universidad?:

> [...] [A] mi papá le encantaba, decía: *tienes que luchar contra los k'haras*, porque yo tanto he llorado, y ustedes van a ser profesionales, que no van a ser como mí, como un pobre campesino y chofer que tanto me han discriminado, y con lo que soy negro ¡peor!
>
> Mi papá decía: "por lo menos tú ya eres diferente, vos tenés que casarte con un militar, no vas a estar con un 'sopla moco' de aquí, con un indio como mí". Yo le decía "no, papi, no me puedes decir eso, yo tengo que luchar y voy a ser una buena profesional y servir a mi pueblo. Con sabiduría voy a hacer callar a la gente, yo igual que ellos voy a leer, voy a estudiar y donde están ellos yo voy a estar". Él siempre nos ponía como ejemplo la escalera, decía que él estaba abajo y que nosotros teníamos que estar arriba.

Mientras estudiaba en la universidad, Katy mantenía un vínculo fuerte con su comunidad, a la que se desplazaba los fines de semana […] para asistir a reuniones. Ya no utilizaba la vestimenta tradicional y se había convertido en una 'mujer de vestido' o 'chota', como se denomina en el altiplano a las indígena-campesinas que ya no usan trajes tradicionales.

> Ya en la universidad, yo siempre relacionada con mi comunidad, iba a las reuniones, iba a opinar, ya de vestido, toda cambiada, o sea, irreconocible. "Qué bien que vas a ser profesional", me decían los tíos.

Muy joven, en 1999, fue reclamada por su familia para cumplir con la obligación de 'pasar cargo' en su comunidad, y empezó a compaginar su trabajo orgánico en la zona rural del altiplano paceño, sin dejar de residir en la ciudad de La Paz, concluir sus estudios y continuar su actividad política como joven universitaria. Pese a ser joven, no estar casada y a no residir en la comunidad, fue elegida Secretaria General de su comunidad-sindicato, a la edad de 19 años.

> Cada año en mi comunidad se hace una reunión y se escoge autoridades. En esa fecha me hacen llamar a mí y me eligen como Secretaria General. Yo, sorprendida, decía: "en ese cargo nunca hubo una mujer en mi comunidad, jamás". Mi papá se sentía alegre, pero mi mamá no, "ay, que cómo te vas a meter a eso, que la gente aquí nos va a mirar, los hombres te van a cuestionar". Mi mamá protesta total.

Sobresalió como líder y fue elegida posteriormente para ocupar la coordinación de la Subcentral Sindical y de la Central Sindical, al tiempo que trabajaba en la conformación de las bartolinas en su municipio. Durante su gestión como dirigente en la Central Agraria mixta, en un momento de cuestionamiento de su liderazgo, sucedió lo siguiente:

> Me han sacado un voto resolutivo las 27 comunidades del municipio que debo cambiarme de vestimenta, que cómo una bartolina va a ser de vestido. Los hombres se sentían mal que una mujer de vestido les maneje, además joven. Tenían en la cabeza que debía ser una de pollera. Me decían "tendrás que ser de pollera" y hasta me sacaron un documento, ahora lo tengo de recuerdo. A mí me habían elegido más de 2000 personas en un Cabildo Abierto para ser representante de la Central Agraria, porque entonces había problemas con el municipio. Entonces, como estaba caldeada la cosa, me callé.
>
> Pasó el tiempo y en un Ampliado me paré y me dicen: "ah, sigue ella de vestido, ahí está la chota". Y digo: "hermanos y hermanas, qué pena que no sepamos la historia de Bolivia y de nuestros líderes, ¿quién dice que Bartolina Sisa era de pollera? Si yo me vestía antes de pollera era porque mi madre me ha vestido así, así nací. Pero Bartolina Sisa vestía con *urkhu*, era un camisón y les enseñé el retrato de Bartolina que sale en el libro de Roberto Choque. Ahora, si quieren que me ponga camisón, ¡no hay problema! Entonces las autoridades dicen "señorita, va a disculpar". Recién se han enterado cuál era la historia de la pollera, que había sido colonial. Nunca más me cuestionaron que me vista de pollera.

[…]

> Me pongo, sí, cuando bailo en mayo, en enero, en febrero, en carnavales. Soy bien linda de pollera. Inclusive fui Cholita Achaco llena en 2004. Ya había terminado mi gestión en la Central Sindical y pensé "esto me va a ayudar a cuestionar a la Alcaldía". Entonces concursé, he recitado poesías, he cantado, he respondido todas las preguntas que me hicieron y gané. Cuando me han embanderado dije "hoy, como Cholita Achoca llena, yo voy a hacer gestión pública, voy a cuestionar al Alcalde, si no hacen buena gestión se la van a ver con el pueblo. Al día siguiente me llama el Alcalde: "me va a acompañar a inaugurar una plaza". Yo le dije: "yo no soy una cholita símbolo para inaugurar obras" Y le presenté un proyecto para la formación y capacitación a jóvenes líderes aymaras en el municipio de Achocalla. El Alcalde me empezó a increpar: "usted tiene solamente que ir a acompañarme". Yo le dije "no, las cholitas anteriores habrán hecho eso, yo voy a orientar a la gente". Ya no le gustaba eso al Alcalde…

Su vida orgánica se vió truncada por la disputa entre Evo Morales —a quien Katy apoyaba— y Felipe Quispe, que controlaba la organización sindical campesina del departamento de La Paz y excluyó a Katy. Pese a esta ruptura, se considera aún orgánica.

En las Elecciones Generales de 2005, intentó primero ser candidata a diputada uninominal elegida por las bases campesinas. Pero el municipio de Achacollo comparte circunscripción uninominal con la ciudad de El Alto, que logró imponer su candidato. Fue llamada posteriormente por la cúpula del MAS a ser candidata a diputada plurinominal, pero ello no impide que se considere orgánica.

[…]

> - Claro, orgánicamente he hecho mi trabajo sindical.

[…]

[Su afirmación sugiere que decir orgánica es sinónimo de venir de las organizaciones sindicales. Ella lo ratifica:]

> - Claro, orgánico es sindical.

Aunque reconoce también que hay mujeres de las organizaciones urbanas participando en la bancada y otras parlamentarias que 'también trabajaron', poniendo como ejemplo las dos invitadas que provenían de ONGs:

También otros vienen de organizaciones vecinales, que no son sindicales, sino urbanas. Pero nosotras, en mujeres, somos más bien sindicalistas que estamos aquí en el Parlamento. Hay otras compañeras que no las conocíamos, han aparecido ahí, pero eso no es malo, también han trabajado, Elizabeth Salguero en los movimientos feministas o Esther Udaeta que trabajaba en CIPCA y ha luchado por el agua.

Mi cuerpo es un territorio político[1]

Dorotea A. Gómez Grijalva

Mi infancia y adolescencia la viví en el departamento de El Quiché, Guatemala. Este período de mi vida estuvo marcado por un conflicto armado interno que estalló desde inicios de la década de 1960 y que afectó a la sociedad guatemalteca durante 36 años. Este conflicto armado interno se originó por la profunda insatisfacción de importantes sectores de la sociedad civil que optaron por organizarse militar y/o socialmente contra el carácter autoritario del Estado guatemalteco y para eliminar la explotación de la población rural, mayoritariamente indígena.

Fenómenos como la injusticia y el racismo estructural, el cierre de los espacios políticos, la profundización de una institucionalidad excluyente y antidemocrática, así como la resistencia a impulsar reformas sustantivas orientadas a reducir los conflictos estructurales, constituyen entre otros, los factores que determinaron el origen y consecuente estallido del conflicto armado interno.

Durante el período más violento y sanguinario de todo el conflicto armado interno (1978-1985), los operativos militares se concentraron en Quiché, Huehuetenango, Chimaltenango, Alta y Baja Verapaz, en la Costa Sur y la capital. Las víctimas fueron mayoritariamente población maya y en menor proporción ladina/mestiza. El ejército guatemalteco, en respuesta a la ampliación del campo de operaciones de la guerrilla e inspirado en la Doctrina de Seguridad Nacional, en su concepto de enemigo interno definió a las personas descendientes mayas como guerrilleras. La consecuencia de ello fue la agresión masiva e indiscriminada contra las comunidades mayas.

En ese período más de 626 comunidades de origen maya fueron exterminadas, más de 200.000 personas fueron asesinadas, aproximadamente 900.000 personas se refugiaron en otros países, miles desaparecieron y más de un millón se

1 Este texto fue publicado en el 2012 en la colección Voces Descolonizadoras, Cuaderno 1, de Brecha Lésbica. Disponible en: http://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf La versión preliminar fue presentada en el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos. El cual se llevó a cabo en Guatemala del 4 al 6 de mayo del 2011.

desplazaron dentro del país.[2] El departamento de El Quiché, fue uno de los más afectados. El informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico -CEH- indica que del total de las víctimas identificadas, 83% eran mayas y 17% ladinos. A la vez señala que el Estado a través del Ejército cometió el 93% de estos actos de barbarie durante el conflicto.

De esa cuenta, el ejército guatemalteco ejecutó operaciones contrainsurgentes entre las que destacan masacres comunitarias, política de tierra arrasada, violaciones sexuales colectivas a mujeres, secuestros, desapariciones y ejecuciones extrajudiciales, para desarticular las bases sociales de la insurgencia pero también para desestructurar los mecanismos de la identidad de las y los mayas y la cohesión social que facilitaba las acciones comunitarias. En el último período (1986-1996) las acciones represivas tuvieron un carácter selectivo, afectando casi por igual a población maya y ladina.

En cuanto a mi adscripción étnica, por muchas razones utilizo el término Maya en vez del indígena [...]. Entre las razones más relevantes puedo citar las siguientes: a) es una decisión político-personal para contrarrestar la idea prevaleciente en el imaginario social guatemalteco de que los mayas ya no existimos o que en todo caso nuestros antepasados se fueron a Marte; b) para reafirmar mi conciencia política respecto a los derechos étnicos frente al Estado y a la sociedad guatemalteca.

Por otro lado, por la importancia política que cobra la reafirmación de la conciencia política en cuanto a los derechos étnicos frente al Estado y la sociedad guatemalteca, muchas mujeres y hombres descendientes de los mayas asumen este término para su identificación étnica. Pero hay una gran mayoría que se identifica como indígena o con el nombre del pueblo al que pertenecen, por ejemplo: *mam*, *q´anjob´al*, *ixil*, *k´iche´*, *q´eqchi´*, *tzutujil*, etc. Para los propósitos de este texto, hago la aclaración que en su contenido utilizaré la palabra Maya o la palabra indígena para referirme a las y los descendientes de los pueblos maya. En Guatemala, habitan también los pueblos *Garinagu* (afrodescendientes) y *Xinca*, los cuales poblacionalmente son menos numerosos que los Maya.[3]

¿Por qué nombrar mi cuerpo como territorio político?

Porque en sintonía con la feminista dominicana Yuderkys Espinosa (2010) y la feminista chilena Margarita Pisano (2010), asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico.

---

2 A principios de la década de los ochenta la población guatemalteca era de 6.819.786.

3 En Guatemala habitan 22 pueblos de origen maya, vinculados histórica y políticamente entre sí.

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 re-pensarme y de construir una historia propia desde una postura reflexiva, crítica y constructiva.

Este proceso de habitar mi cuerpo ha adquirido una dimensión holística, […] lo he venido haciendo cada vez más desde una perspectiva integral, trenzando las dimensiones emocional, espiritual y racional. No considero que haya jerarquías entre ellas [...], las tres dimensiones son igualmente importantes para revalorizar el sentido y la forma como quiero tocar la vida a través de este cuerpo, como dice Margarita Pisano (2010), en especial para renunciar a los mandatos que impone el sistema patriarcal, racista y heterosexual que imperan en la sociedad guatemalteca y a nivel mundial.

Esta conciencia holística sobre mi cuerpo, es resultado de un largo y profundo proceso de introspección que he venido realizando desde hace muchos años, especialmente para comprender la raíz de las enfermedades que me afectaban, de las cuales citaré algunos ejemplos en este artículo. Este proceso también me ha permitido comprender los miedos que me paralizaban e identificar el motor que me fortalecía […].

Entre los 6 y 18 años de edad, coincidiendo con los años más violentos del conflicto armado interno, en mi piel brotó una alergia que se expandió […] por casi todo mi cuerpo. Los médicos con quienes mi mamá y mi papá pudieron llevarme, coincidían en diagnosticar que tal alergia era producto de la intolerancia de mi organismo a los alimentos irritantes y grasos […], así como a los rayos del sol. De esa cuenta, suprimieron de mi dieta diaria un sinfín de alimentos […] e indicaron cubrir mi cuerpo […] para que los rayos del sol no le cayeran directamente.

Durante este período la idea de estudiar en vez de tener hijos y casarme iba madurando en mis adentros. Durante los tres años de estudios básicos me sentía presionada y controlada por las actitudes agresivas que los jóvenes ejercían sobre mí, para que aceptara establecer relaciones 'amorosas' con ellos. [...].

Muchas compañeras de estudios resultaron embarazadas y se vieron forzadas a casarse. La idea de interrumpir el embarazo ni siquiera se mencionaba. Me entristecía ver truncados sus sueños de estudiar, porque se casaban a tan corta edad.

Además veía que casi ninguna mujer casada era feliz. La mayoría vivían bajo el control de sus esposos, abundaban las historias de mujeres golpeadas por celos, por no servir la comida a tiempo, porque se enfermaban los hijos, por el alcoholismo de sus hijos o porque resultaban embarazadas sus hijas. […].

Con toda esa realidad que me envolvía, yo ya había renunciado a ser mamá y al matrimonio. Me parecía más atractivo y desafiante seguir estudiando. [...]. A los 15 años de edad logré convencer a mi mamá y mi papá, para que me apoyaran a migrar de Santa Cruz de El Quiché a la ciudad capital de Guatemala para poder realizar estudios [...] preuniversitarios.

Esta experiencia en la ciudad capital fue hostil, agresiva, excluyente y discriminadora. En los buses, en las calles y en la escuela, muchas personas ladinas/mestizas[4] me miraban con desprecio, me insultaban con expresiones racistas, me agredían con sus miradas y con sus actitudes. En la escuela y en la casa donde me hospedaba, las personas me trataban con desconfianza […].

Ante la hostilidad racista que cotidianamente vivía, yo lograba imponerme y lidiaba con bastante convicción porque lo entendía como producto de la ignorancia y la enajenación. Pero sin embargo, no podía lidiar con el desánimo y la angustia por las actitudes de discriminación, rechazo y desconfianza de mis compañeras de estudio, que eran mucho más fuertes hacia mí por miedo a contagiarse de la alergia que me afectaba [...].

[…] a los 17 años visité a una dermatóloga, que luego de revisarme, procedió a hacerme una larga lista de preguntas sobre […] mi vida y la de mi familia. Finalizada la entrevista concluyó que la causa de dicha alergia, eran los traumas y las rupturas que viví a mis cinco años, causados por el conflicto armado interno. […] [M]e sugirió buscar apoyo psicológico, para procesar las tristezas que enfermaban mi piel.

---

4 En Guatemala, la mayoría de quienes se asumen ladinas/ladinos se caracterizan por negar su mestizaje tanto biológico y cultural, aunque en su mayoría son descendientes de españoles con indígenas, tienden a defender la idea de pureza de sangre y de ser descendientes directos de españoles sin mezclas. Por otro lado la identidad ladina ha sido utilizada como sinónimo de superioridad frente a los mayas/indígenas y es la identidad que sustenta el ideal de Estado-nación guatemalteco. Sin embargo, en el contexto de la negociación de los acuerdos de paz que dieron fin al conflicto armado interno entre el ejército y la guerrilla, y en el marco de las discusiones políticas del carácter de las relaciones interétnicas en Guatemala, así como de las políticas de acción afirmativa, muchas personas identificadas como ladinas han iniciado a nombrarse mestizas como una forma de reconocer su mestizaje. De acuerdo a esta explicación en este texto he preferido utilizar los dos términos a modo de incluir las dos posturas vigentes en la actualidad guatemalteca.

Me fui de la clínica con un interrogante en mayúscula sobre cómo tener acceso a ese apoyo psicológico, si no tenía recursos económicos para pagarlo […]. [B]usqué a la profesora de la asignatura de psicología y le solicité que me sugiriera bibliografía de autoayuda emocional.

Durante los siguientes dos años, me fui acercando a gran variedad de textos de las diversas corrientes psicológicas […]. Ese proceso me conectó con los otros tipos de violencia que habían afectado y seguían afectando mi vida, violencias que no necesariamente estaban relacionadas con el conflicto armado, sino con las relaciones de poder-opresión en mi familia, en mi entorno tanto en Santa Cruz de El Quiché como en la ciudad capital, todos estrechamente relacionados con mi condición de ser mujer y de ser [M]aya.

Conforme fui aplicando los ejercicios de sanación emocional que contenían los libros, logré desahogar mis tristezas[;] [l]iberé el dolor […] cada vez que lo escribía. Así fui reconociendo que mis traumas, sobre migraciones y separaciones familiares forzadas durante el conflicto armado, los podía recordar sin la carga trágica del dolor si me conectaba con mi alegría y deseo de vivir mi presente […] sin perder mi criticidad ante las atrocidades del conflicto armado.

Paralelo a los ejercicios de psicología busqué orientación de naturistas, quienes me sugirieron plantas con las que podía tratar las heridas de la alergia en mi piel. […] [C]onstruí amistad con una de mis maestras de secundaria […] y con compañeras de estudio que actuaron solidariamente conmigo; con ellas logré compartir esa parte de mi historia y ellas me fueron compartiendo las suyas. Ese intercambio contribuyó a que entre nosotras nos animáramos a desafiar las limitaciones y desconfianzas que identificábamos [...].

Fui descubriendo que cada una de mis amigas tenía su propia historia, […] reconocí que como mujeres nuestras vidas tenían muchas cosas en común: por ejemplo, veía que casi todas éramos objeto de violencia en la familia porque nos rebelábamos a servir a los hombres de nuestras casas; casi todas sufríamos la desvalorización cotidiana de nuestro trabajo; en nuestras casas nos tildaban de haraganas a pesar de que éramos las responsables de hacer la comida, cuidar a los hermanos pequeños, lavar la ropa de los demás hermanos […].

Aunque muchas vivíamos resguardando nuestros cuerpos, […] en las calles y en los buses, […] los hombres nos asediaban y manoseaban nuestros cuerpos a su antojo. La mayoría fuimos educadas para esconder toda evidencia de nuestros períodos menstruales y cuando menstruábamos sentíamos asco y vergüenza.

Después de los horarios de clase, con estas amigas nos quedábamos hablando de nuestras vidas[;] […] fuimos compartiendo nuestras rebeldías y aprendiendo unas de las otras [...].

En nuestras conversaciones nos reíamos y llorábamos de los agravios que vivíamos, […] cuando estábamos juntas, inventábamos un mundo que nos acogía y nos motivaba a seguir soñando con una vida mejor.

Esos cuatro años de convivencia e intercambio con mis amigas fueron muy enriquecedores para […] iniciar mi reencuentro, [...] empecé a confiar y a compartir parte de mi vida. […] [M]e hice consciente de las tristezas y traumas que instaló en mi cuerpo el conflicto armado, lo cual me ayudó mucho a recuperar la salud de mi piel. Concluí la secundaria dispuesta a encontrar trabajo […], continuar mis estudios universitarios y seguir caminando con independencia emocional y económica.

A los 21 años, por fuertes dolores en el intestino grueso y gripes crónicas que me atacaban todos los meses, decidí consultar a un médico de medicina general, […] este médico […] indagó sobre cómo era mi relación con mi mamá y mi papá, con qué hermanos me llevaba mejor y con quiénes tenía discrepancias y por qué. Me preguntó sobre mi relación con mis hermanas y sobre los oficios y responsabilidades entre mujeres y hombres en mi casa.

Preguntó sobre qué y cómo comía, sobre mi trabajo y la gente con quien trabajaba, sobre el lugar donde vivía, un sinfín de datos sobre mi vida, que yo no entendía en qué le servían al médico para comprender mis padecimientos físicos. Y mi sorpresa fue escuchar que mis padecimientos físicos estaban estrechamente relacionados con la forma en que estaba procesando mis emociones de tristeza, de enojo, de impotencia, de miedo y de incertidumbre.

Me recomendó llorar por todo lo que no había llorado desde que nací. También me puso de ejercicio observar y sentir la reacción de mi cuerpo con el agua al bañarme, como una manera de dedicarme tiempo para aprender a sentir y comprender lo que mi cuerpo sentía.

Me sugirió modificar algunos aspectos en mi dieta alimenticia [...], me motivó a retomar la elaboración de mis propias comidas diarias [e insistió] en que buscara apoyo terapéutico para revisar los conflictos que más me angustiaban con mi [familia]. […] [M]e estimuló a dedicar una hora para cada tiempo de comida y practicar el deporte que más me gustaba.

Otra vez me quedé sin saber qué hacer, [¿]por qué o para qué llorar[?] Aparentemente lo tenía todo resuelto, pero solo en mi cabeza. Así que empecé por lo más práctico, […] cocinar mis propios alimentos y comer tranquilamente […].

Justo en ese lapso, trabajé en un proyecto de investigación, para conocer la experiencia organizativa de las mujeres que se habían refugiado en México y estaban

retornando a Guatemala. Yo formé parte de un equipo de investigación donde participaban dos colegas, quienes hablaban […] de sus reflexiones feministas. […].

Estas investigadoras, a veces citaban ideas de autoras que les hicieron reflexionar sobre sus cuerpos y la forma como vivían sus relaciones […] con los hombres, las tensiones con sus mamás […]. Yo les fui compartiendo mi vida también, y al contarles sobre mí, vivía una especie de eco en mis adentros, fui creando diálogos complejos conmigo. […]

[…] [E]ste intercambio de experiencias con estas colegas feministas no siempre fue armonioso, sobre todo porque, a mi modo de ver, una de ellas tenía una visión esencialista sobre el *ser mujer maya*. La postura de esta colega feminista me desconcertaba porque, por un lado, reivindicaba a las mujeres como diversas y heterogéneas en oposición a la postura patriarcal que nos universaliza en *la mujer*; pero, por otro lado, censuraba mi manera particular de ser maya. Llegó al extremo de juzgar mis hábitos alimenticios y cuestionó haberme cortado mi pelo con un estilo, según ella, *muy ladino*. De acuerdo a su mirada, yo estaba *ladinizándome* —dejando de ser maya— […].

Las actitudes esencialistas y de censura de esta colega feminista, poco se diferenciaban del esencialismo de lideresas y líderes del movimiento indígena/maya conservador, quienes también desaprobaban y excluían a mujeres mayas que, como yo, rompíamos con el patrón establecido para *la mujer maya*. Me indignaban estas formas de pensar […]. Procederes como los de esta colega feminista, me hicieron dudar del feminismo como propuesta política y de cuestionamiento al sistema patriarcal vigente. […]

Por algún tiempo creí que el 'feminismo' no dialogaba con mis preocupaciones, mis reflexiones contra el racismo y con mis reivindicaciones étnicas. Pero tampoco me sentía incluida en el discurso indígena/maya dominante. Me desilusionaban el machismo o el racismo internalizado en quienes yo creía poder encontrar mínimos de complicidad y diálogos horizontales[.] Viví unos años con el dilema si ser mujer maya y feminista es contradictorio o no, me daba terror pensar que por asumirme feminista perdería amistades valiosas de otras mujeres mayas que señalaban al feminismo de racista.

En el año 2003, trabajé en la Secretaría Presidencial de la Mujer –SEPREM– [de Guatemala], instancia que tiene como principal responsabilidad velar que las políticas públicas respondan a las demandas y necesidades de las mujeres guatemaltecas. Quien era secretaria presidencial es una reconocida feminista en el movimiento de mujeres en Guatemala. Sin embargo, me indignó ver que se relacionaba con sus subalternas con procedimientos autoritarios y racistas. En más de una ocasión comentó que la inclusión de la perspectiva 'étnica' en las auditorías y reformas a las políticas públicas debía ser preocupación de las comisiones indígenas ya existentes

en otras estructuras del Estado, o que al enfocar el trabajo de la SEPREM en la perspectiva de género se incluía a todas las mujeres sin distinciones étnicas.

Semejantes aseveraciones, [...] me instigaban a desentenderme del feminismo y a seguir los pasos de otras mujeres que lo satanizaron en sus vidas. […] [O]pté por buscar más información, me dispuse a dialogar con feministas mayas y mestizas que, aunque cuestionaban el racismo de algunas feministas en Guatemala, reconocían al feminismo como una propuesta política que les ayudaba a concebirse como sujetas políticas y a rebelarse cada vez más a los mandatos impuestos que controlaban nuestra manera de pensar y sentir.

[…] [M]e fui interesando en la literatura escrita por feministas de distintas partes del mundo. Con ellas también inicié diálogos profundos e intensos, […] me reconfortaba saber que tanto en Guatemala como fuera de ella, había otras mujeres que tenían sueños parecidos a los míos y que desafiaban los poderes masculinos, la ideología del sistema patriarcal y racista […].

A través de esta literatura, también logré comprender con mayor claridad los conflictos que tenía con mi mamá, la fui entendiendo y entendiéndome. Pude reconocer [...] las trampas *del deber ser para los otros y* [las] *otras*, aunque no me gustaba […], la tenía bien anidada en mi memoria emocional y corporal.

Entre mis búsquedas a solas o en diálogo con otras amigas, […] comprendí y reconocí que ni todos los análisis feministas son etnocéntricos, eurocéntricos y mucho menos todas las feministas son racistas o etnocéntricas. Esa certeza me ayudó a avanzar en mi recorrido […], empecé a identificar con cuáles feminismos puedo caminar y con cuáles no.

Fui convenciéndome que ser feminista es un proceso de constantes búsquedas, replanteamientos y sinceramientos, que la existencia de pensamientos y actitudes racistas en muchas feministas no tendría que ser justificación para soslayar los ricos aportes de los diversos feminismos que nos posibilitan re-pensarnos y asumirnos como [sujetas] pensantes-actuantes, como lo diría Margarita Pisano.

En este camino de búsquedas y re-encuentros, valoro mis experiencias laborales donde conocí a feministas que me compartieron ideas y referencias bibliográficas, con las que pude dar un salto cualitativo en la comprensión teórica del feminismo. La apropiación e hilación de teorías y conceptos del feminismo le [dieron] sustento político a mi manera irreverente de existir […]. Fui comprendiendo que no era, ni muchos menos soy, la única mujer que rompe con las imposiciones que inhiben nuestra libertad de ser personas humanamente libres, únicas y completas.

Cuando me atreví a leer y dialogar con diversas feministas, dejé de despolitizar el uso de la *categoría género* en mi proyección profesional, y le di un giro

significativo a lo que había aprendido en mi experiencia de trabajo en ONGs, donde reducían la categoría género a sinónimo de trabajo con mujeres. Aprendí a reconocer dicha categoría como uno de los aportes valiosos que nos ha heredado el feminismo […].

Pasado el tiempo y en cuanto tuve oportunidad de tener salarios que me permitían cubrir gastos de terapia emocional, busqué a profesionales que me la brindaron. A través de esta experiencia fui aprendiendo a conocer mejor el lenguaje de mi cuerpo, a sentir y comprender mis emociones y no a dominarlas con mi razón [...].

Así descubrí que comprender racionalmente y dialogar con diversas teorías feministas, no era suficiente para dejar de oprimir y violentar mi cuerpo, o para dejar de sacrificarme por las y los demás, poniendo en segundo plano mis proyectos y deseos. Cada vez me fui convenciendo que era necesario dedicar tiempo para procesar emocionalmente mis reflexiones racionales sobre mi existencia como mujer.

No fue fácil ver en mi propio espejo lo poco que aplicaba de los aportes de las teorías feministas en la comprensión y cuidado de mi cuerpo. […] [M]e asustaba mucho descubrir mis contradicciones, […] entre el discurso y práctica conmigo. […]

Abandonar este viaje [iniciado hacia mi mundo emocional], lo intuía como una gran pérdida […], aunque me dolía reconocerme con aciertos y errores, me convencí a seguir y asumí ese proceso con responsabilidad y constancia.

Este proceso de sanación emocional lo fui haciendo al mismo tiempo en que ahondaba en mis lecturas y reflexiones feministas. Paralelo a este proceso en el 2000, fortalecí mi amistad cómplice con Adela Delgado, amiga maya *q´eqchi´* que se asumía lesbiana-feminista. Aunque en espacios laborales, había trabajado con algunas lesbianas no siempre ahondamos en las implicaciones de su ser lesbianas […].

[…] [E]n el marco de mi amistad con Adela, me interesé por saber qué significaba para ella, mujer maya *q´eqchí*, ser lesbiana feminista. Quería comprender cómo Adela lidiaba-vivía con sus identidades asumidas en un contexto como el de Guatemala, profundamente racista, clasista y patriarcal. Y cómo estaba vinculada al movimiento social; también me interesaba entender cómo vivía su lesbianismo frente al conservadurismo social, principalmente maya/indígena.

Los diálogos y conversaciones que entablé con Adela se volvieron intensos. Teníamos en común ser mujeres mayas, pero también nuestra rebeldía al orden patriarcal establecido. […] [N]os sumergimos en profundas reflexiones sobre su experiencia de lesbiana feminista y mi experiencia […].

[…] Cuando Adela me contó de la existencia de bares gays-lésbicos en la ciudad capital, vi esa información como una ventana que cautivó mi pasión investigativa. Pensé que conocer espacios de distracción nocturna, frecuentado[s] por algunas lesbianas en la ciudad capital, podía ser un escenario idóneo para aproximarme a matices de sus formas de amar tan estigmatizadas, silenciadas y violentadas. […] [A]cepté sumarme a los planes de Adela para bailar en bares gays-lésbicos[5] porque en esa época como ahora no había ni un solo bar lésbico en todo el país.

La primera vez que entré a un bar gay-lésbico, el recepcionista me preguntó preocupado si estaba segura que quería entrar y si sabía de qué se trataba el lugar. Yo muy quitada de la pena dije que sí. Pero al ingresar, tanto gays como lesbianas me miraban con desconcierto. Así, caí en la cuenta que en todo el bar, yo era la única mujer maya visible porque andaba vestida con *hüipil* y corte.[6]

[…] Y así, mientras unos se atrevían a preguntarme directamente, otras y otros me miraban con una mezcla rara de sorpresa y duda. [Entonces] […] tomé consciencia que el tabú del lesbianismo pesaba de manera extraña sobre quienes nos asumíamos mayas/indígenas. Parecía ser que en las mentes de muchos gays y lesbianas, […] concebir que una mujer maya podía ser también lesbiana no resulta tan fácil de conciliar.

Y aunque para esa época [(2000)] ya había incipientes iniciativas organizativas que abordaban el lesbianismo en Guatemala, por lo que supe, el enfoque étnico-racial no era uno de los ejes principales en el análisis y comprensión de esta realidad.

Después de un par de visitas a aquellos bares gays-lésbicos, […] en vez de investigar, ¡resulté investigada! […] [H]aber frecuentado aquellos bares me sirvió […] para profundizar mis diálogos y reflexiones con Adela Delgado acerca del ser lesbiana en Guatemala.

Mis reflexiones aumentaron por el impacto que me provocó observar a simple vista la forma en que se relacionaban las parejas de lesbianas en el interior de dichos bares. […] [V]i que la mayoría de parejas que llegaban ahí, reproducían actitudes e imágenes heterosexuales. Había mujeres corporizando actitudes de

---

5 Entre los más frecuentados en esa época, estaban el bar Efebus y El Encuentro, que se localizaban en el centro histórico de la ciudad capital.

6 En Guatemala la vestimenta étnica es uno de los marcadores más visibles para identificar a mayas/indígenas de ladinas/mestizas, esta vestimenta se compone del *hüipil* (sinónimo de blusa) y corte (sinónimo de falda, pollera, etc.) pero por factores económicos, políticos y de racismo, ya sea por escasez de recursos, por protección ante el racismo o por opción política, no todas las mayas/indígenas visten cotidianamente esta vestimenta. Pero también sé de casos de mujeres mayas/indígenas que son lesbianas no públicas que cotidianamente visten hüipil y corte, pero cuando frecuentan bares gays-lesbicos optan por vestir ropa occidental para pasar desapercibidas.

típicos hombres machos portándose rudas y agresivas con su pareja. Observé que muchas de las que se asumían 'machos' coqueteaban a otras y se sentían con poder de controlar con gestos agresivos a sus parejas, si estas reían e intercambiaban miradas con otras [u] otros. Las que se pensaban hombres 'machos' presumían imponer su poder sobre su pareja cuando pagaban las cuentas del servicio consumido.

Estando en los bares gays-lésbicos, asistí a *shows* de bailarinas y bailarines que se desvestían [seductoramente] ante el público; me entristecía saber que algunas y algunos lo hacían más por necesidad de un empleo, que por la opción de ser lesbianas ó gays, […] [E]ra palpable que la mayoría de los gays que visitaban tales bares, […] consumían con mayor holgura que las lesbianas.

Todas esas experiencias vividas y observadas en el contexto de los bares, me empezaron a doler en el cuerpo, y fueron motivos de reflexivas conversaciones con Adela y con otras amigas, que no necesariamente eran feministas y mucho menos lesbianas, pero sí sensibles a esta realidad.

Experiencias como las descritas anteriormente, me llevaron a comprender que no todas las lesbianas son feministas. Y que tampoco todas las lesbianas tienen una consciencia política de desestructurar la normativa heterosexual en sus relaciones de pareja y sociales, así como no necesariamente todas las 'mujeres' que tienen por pareja a una mujer se asumen lesbianas.

Por otro lado, la construcción de mi amistad con Adela y con otras lesbianas, así como mi sensibilidad manifiesta por comprender las realidades lésbicas, tuvo un impacto emocional negativo en mi vida, principalmente porque experimenté actos de violencia e intrigas de algunas lesbianas feministas tanto guatemaltecas como europeas trabajando en Guatemala. Con el recurso de la intriga colocaron en tela de juicio mi amistad con lesbianas o mujeres con quienes me relacionaba, incluso llegaron al extremo de afirmar que yo sostenía relaciones amorosas clandestinas con lesbianas. Situación que repercutió negativamente en mi vida social porque perdí el vínculo con algunas amistades.

Comportamientos y procedimientos indignantes, de parte de estas lesbianas, me hicieron tomar conciencia que el mundo lésbico y lésbico feminista, lamentablemente no está exento de racismo, de misoginia y abusos de poder etnocéntricos de parte de quienes se sienten 'blancas'. Desde mi punto de vista, esta tendencia de querer controlar mi sexualidad y mis relaciones sociales por parte de estas feministas 'blancas' descansaba en un abuso de poder etnocéntrico, pues ellas al no considerarme su igual en términos étnicos y de clase, se adjudicaron el derecho de fiscalizarme valiéndose de mecanismos contrarios a la ética feminista. Estas experiencias me ayudaron a no mitificar y mucho menos idealizar los círculos lésbicos o lésbicos-feministas.

A través del contexto de los bares gays-lésbicos, empecé a distinguir que a pesar del conservadurismo, a inicios de 2000, varios gays tenían mayor libertad y condiciones económico-sociales para vivir con mayor libertad su opción sexual. En diversas ocasiones, al salir de los bares, observé a parejas de gays que salían a las calles aledañas tomados de la mano, acariciándose y besándose, pero difícilmente vi que lo hicieran parejas de lesbianas.

Eso me llevó a corroborar que a pesar del conservadurismo [...], así como de las limitaciones culturales y políticas que la sociedad guatemalteca tiene frente al lesbianismo y la homosexualidad, los gays en tanto considerados culturalmente hombres, tienen a su favor, flexibilidades socioculturales que les autorizan vivir con mayor libertad su sexualidad. Especialmente si se considera que en el imaginario social patriarcal a los 'hombres' les es permitido decidir sobre su cuerpo y su sexualidad, mientras que a las lesbianas entendidas como mujeres difícilmente se les permite.

Tuve la oportunidad de realizar estudios de post-grado en Brasil y mi experiencia fue muy enriquecedora. Me encantó ver que a pesar del racismo, la violencia social, la exclusión económica, el moralismo y el machismo, las mujeres y hombres disfrutan su sexualidad con mayor libertad que en Guatemala. Me llamó la atención que en la facultad donde estudié, había profesores gays y estudiantes lesbianas declaradas.[7]

Además, para varias de mis colegas de estudio y amistades que se asumían heterosexuales, no era tabú tener experiencias erótico-sexuales lésbicas y mucho menos frecuentar bares gays-lésbicos. […]

No había en esos círculos, definiciones cerradas sobre ser heterosexual o lesbiana, lo que […] daba condiciones para disfrutar de la sexualidad, libre de encasillamientos 'políticos' y sociales. Esa flexibilidad de pensamiento en mis amistades y colegas universitarias me llevó a disfrutar con más armonía y alegría mi sexualidad y mi cuerpo.

Durante este nuevo proceso formativo, por requisito académico y por inquietud, leí varios textos antropológicos y literarios que registran la existencia del lesbianismo y la homosexualidad en diversos contextos mundiales; por ejemplo, en pueblos nativos de Brasil, pueblos afrodescendientes, pueblos africanos, pueblos de la India, etc. Esto me permitió apreciar que tanto el lesbianismo como la homosexualidad han existido históricamente en la dinámica de las sociedades independientemente si son o [no europeas].

---

7 Aclaro que no en todas las facultades había apertura a las otras opciones sexuales que no son heterosexuales. Por ejemplo en facultades de ingeniería y mecánica, la lesbofobia y homofobia eran palpables.

Conforme fui entendiendo la complejidad de las sexualidades, profundizando en mis reflexiones político-feministas y ahondando en mi proceso de búsqueda y re-encuentro, […] avancé en la descolonización de ideas patriarcales que habitaban no solo mi razón, sino también mis emociones y sentimientos.

A través de este proceso complejo, y desde diversas perspectivas, decidí asumirme-vivirme lesbiana-feminista, […] ser lesbiana adquirió un significado especial en mi opción política y espiritual de apostarle a la descolonización patriarcal desde mi cuerpo y mi sexualidad. Sin embargo, a pesar de la claridad de mi deseo-decisión, sentí inseguridad sobre las implicaciones que ello adquiría para mi mundo emocional y espiritual, de cara a una sociedad global y local fuertemente racista, lesbofóbica y misógina.

[…] [A]sumirme lesbiana [...], definitivamente, implicó prepararme emocionalmente para que, además de lidiar con el racismo, yo pueda encarar sanamente la discriminación y exclusión lesbofóbica. […] [A]sumirme lesbiana-feminista implicó un proceso profundo de reflexión emocional, política y espiritual, el cual fui madurando y decidiendo conforme agudicé en el análisis de mi actuar y pensar feminista. En ese sentido reivindico que soy lesbiana-feminista, por opción política y no por *orientación sexual*, porque para mí, la expresión *orientación sexual* anula mi capacidad de decidir sobre mi propio cuerpo. [P]arafraseando a Norma Mogrovejo (2000), me asumo lesbiana política porque rechazo conscientemente el patriarcado, los roles tradicionales asignados a las mujeres y porque me rebelo ante las limitaciones que nos han impuesto a las mujeres sobre el control de nuestras propias vidas.

Considero que prefiero vivir mi lesbianismo, en vez de negarlo y someter mi cuerpo a la lógica heterosexual, [...] asumo que re-pensar cómo quiero tocar la vida con mi cuerpo, conlleva necesariamente respetar lo que realmente me da placer sexual, espiritual y emocional.

Finalmente, puedo decir que he ido confirmando que comprender y conocer cómo mis emociones influyen en el bienestar físico de mi cuerpo y cómo son de importantes para conocer su lenguaje, es fundamental para entender que todas las dimensiones de mi ser están estrechamente interconectadas entre sí.

Por esa razón, asumir mi cuerpo como un territorio político, es un aprendizaje cotidiano e incesante, que ha requerido mucho amor, fuerza de decisión y valor para renunciar a lo que atenta contra mi salud corporal, espiritual y emocional [...]. De esta manera me propongo seguir respetando la particularidad del estilo rítmico y vibrante de este cuerpo con que toco la vida.

Bibliografía

Comisión para el Esclarecimiento Histórico.
1999 'Conclusiones y recomendaciones del Informe Guatemala Memoria del Silencio'. Tomo de la serie de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas -UNOPS-.

Espinosa Miñoso, Yuderkys
2010 'Los cuerpos políticos del feminismo'. Ponencia presentada en Noveno Encuentro Lésbico Feminista de Latinoamérica y del Caribe. Guatemala.

Kolbenschlag, Madonna
2000 *Adiós bella durmiente. Crítica a los mitos femeninos*. Barcelona: Editorial Kairós.

Lorde, Audre
1995 "Lo erótico como poder". En: Wania Sant'Anna (coord.), *Mujeres negras en América Latina, Especial Fempress*, pp. 21-23. Santiago de Chile.

MacKinnon, Catharine A.
1987 "Sexuality". En: *Toward a Feminist Theory of the State,* pp. 127-154. Harvard University Press: Harvard.

Marquier, Annie
2000 *El poder de elegir o el principio de responsabilidad*. Barcelona: Ediciones luciérnaga.

Mogrovejo, Norma
2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre*. México, D.F.: Editorial Plaza y Valdés.

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 con la colaboración de Andrea Franulic.

Rich, Adrienne
2000 "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana". En: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, pp. 159-211. México: Fondo de Cultura Económica.

4

Debates urgentes sobre feminismo, movimiento de mujeres y descolonización

Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género[1]

Rosalva Aída Hernández Castillo

Estoy harta, enferma de ver y tocar ambos lados de las cosas. Enferma a ser condenada puente de todos... Explicó mi madre a mi padre, mi padre a mi hermanita mi hermano a las feministas blancas las feministas blancas a la gente de la iglesia Negra la gente de la iglesia Negra a los exjipis los exjipis a los separatistas negros los separatistas negros a los artistas los artistas a los padres de mis amigos... Después tengo que explicarme a mí misma a todos Hago más traducciones que las malditas Naciones Unidas.

Kate Rushin
Poema de la puente 1988: 15i-17i.

Este poema hace referencia a las frustraciones y dificultades que muchas feministas negras vivieron durante la década de los setenta en los Estados Unidos, al ser 'puente' entre diversas luchas y tener que 'explicar' al movimiento negro la importancia de las demandas feministas, y al movimiento feminista la relevancia de la lucha contra el racismo. Cándida Jiménez, líder mixe de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas -CNMI- y Alma López, consejala quiché del municipio de Quetzaltenango expusieron en un foro universitario una experiencia similar a la descrita por Rushin, al describir sus luchas por ser puente entre un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un

1 La versión completa de este artículo fue publicada en *Debate Feminista* (2001). Agradezco a las integrantes del seminario de *Género y Etnicidad* de CIESAS: Patricia Artía, Ixkic Duarte, Margará Millán, Lina Rosa Palomo, Morna MacLeod, Silvia Soriano, Jules Soro, Beatriz Canabal, Teresa Sierra y Violeta Zylberberg por las reflexiones compartidas en dicho espacio, las cuales fueron fundamentales para el desarrollo de este artículo.

movimiento feminista que se rehúsa a reconocer su etnocentrismo.[2] Los testimonios de estas mujeres son un llamado de atención al movimiento feminista urbano sobre la necesidad de construir un feminismo de la [diversidad], que reconozca las distintas maneras en que las mujeres mexicanas imaginan sus identidades de género y conciben sus estrategias de lucha. Este artículo se propone analizar los argumentos con los que este incipiente movimiento nacional de mujeres indígenas está descentrando los discursos nacionalistas, indianistas y feministas.

Un grupo aún minoritario de mujeres indígenas, procedentes de diversas regiones del país y con distintas historias organizativas, ha venido articulando sus luchas a partir del levantamiento zapatista, iniciado el primero de enero de 1994, con una agenda política en la que combinan sus demandas específicas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos. Se trata de una lucha en muchos frentes: por un lado, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional. Paralelamente, estas mujeres están desarrollando un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del 'feminismo hegemónico'.[3]

Un análisis de las demandas de estas mujeres y de sus estrategias de lucha, apunta hacia el surgimiento de un nuevo tipo de feminismo indígena que, aunque coincide en algunos puntos con las demandas de sectores del feminismo nacional, tiene a la vez diferencias substanciales. El contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas han construido sus identidades de género, marca las formas específicas que toman sus luchas, sus concepciones sobre la 'dignidad de la mujer' y sus maneras de plantear alianzas políticas. Las identidades étnicas, clasistas y de género, han determinado las estrategias de lucha de estas mujeres, que han optado por incorporarse a las luchas más amplias de sus pueblos, pero a la vez han creado espacios específicos de reflexión sobre sus experiencias de exclusión como mujeres y como indígenas.

---

2 Ambas dirigentas participaron en el Foro Interdiciplinario de Estudios de Género, realizado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en abril del 2001, en la Ciudad de México.

3 Utilizo el término de 'feminismo hegemónico' para referirme al feminismo surgido en el centro del país, y teorizado desde la academia, en el que la lucha contra el aborto y por los derechos reproductivos ha sido central. Desde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres -FNALIDM- en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo. Este feminismo era hegemónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género. Para una historia del feminismo hegemónico ver Tuñon (1997). Para una historia del feminismo popular y el carácter clasista de sus demandas ver Masolo (1992).

Los antecedentes de las luchas actuales

Aunque el zapatismo jugó un papel catalizador en la creación de espacios de reflexión y organización para las mujeres indígenas, volviendo más visibles sus demandas, no es posible entender la fuerza actual de los movimientos de mujeres indígenas sin considerar sus experiencias en las luchas indígenas y campesinas de las últimas dos décadas.

Sobre todo a partir de los años setenta vemos surgir en México un movimiento indígena importante que empieza a cuestionar el discurso oficial sobre la existencia de una Nación homogénea y mestiza. A la par de las demandas de tierra, aparecen demandas culturales y políticas, que perfilan lo que posteriormente sería la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas. Es también en esta época que se dan cambios importantes en la economía doméstica y surgen nuevos espacios de reflexión colectiva a los que se incorporan las mujeres indígenas.

En el caso de Chiapas, el llamado Congreso Indígena de 1974 es considerado como un parteaguas en la historia de los pueblos indígenas. A partir de este encuentro, en el que participaron indígenas tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales, las demandas culturales se empiezan a añadir a las demandas campesinas de una distribución agraria más justa. Aunque los trabajos académicos sobre el movimiento indígena de esta época no mencionan la participación de las mujeres, sabemos por testimonios de participantes que ellas fueron las encargadas de la 'logística' de muchas de las marchas, plantones y encuentros que documentan esos trabajos.[4] Este papel de 'acompañamiento' las seguía excluyendo de la toma de decisiones y de la participación activa en sus organizaciones; sin embargo, les permitió reunirse y compartir experiencias con mujeres indígenas de distintas regiones del estado.

[...] [Es preciso señalar que] [n]o es posible entender los movimientos políticos más amplios si no consideramos las dinámicas locales por las que estaban pasando las familias indígenas. El 'boom petrolero' de la década de los setenta, aunado a la escasez de tierras cultivables, influyó en que muchos hombres indígenas de Chiapas, Oaxaca, Tabasco y Veracruz, migraran a las zonas petroleras, dejando a sus mujeres al frente de la economía familiar.[5] [...] Para muchas mujeres se trató de

---

4 Aunque a nivel periodístico algunas feministas se esforzaron por dar cuenta de la participación de las mujeres en estos movimientos, los trabajos académicos publicados hasta ahora que han sistematizado esta experiencia han silenciado las voces de las mujeres indígenas. Por ejemplo, sobre el movimiento indígena y campesino a nivel nacional, ver Sergio Sarmiento (1987). Sobre el movimiento indígena en Chiapas en la década de los setenta ver Morales Bermúdez (1992).

5 Para el análisis del impacto de estos cambios en la economía campesina ver Collier (1994) y Rus (1990).

un proceso contradictorio, pues a la vez que se reestructuró su posición al interior de la unidad doméstica, al incorporarse al comercio informal entraron en contacto con otras mujeres indígenas y mestizas y se iniciaron procesos organizativos a través de cooperativas, que con el tiempo se convirtieron en espacios de reflexión colectiva (Nash 1993).

La Iglesia Católica, a través de religiosos y religiosas vinculados a la teología de la liberación, jugó también un papel muy importante en la promoción de espacios de reflexión, sobre todo en las zonas de influencia de las diócesis de San Cristóbal (en Chiapas), Oaxaca y Tehuantepec (en Oaxaca) y Tlapa (en Guerrero). Aunque la teología de la liberación, que guía el trabajo de pastoral de [esas diócesis], no promovía una reflexión de género, al analizar en sus cursos y talleres las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza, las mujeres indígenas empezaron a cuestionar también las desigualdades de género que vivían al interior de sus propias comunidades.

En el caso de Chiapas a fines de la década de los ochenta, un grupo de religiosas empezó a apoyar esta línea de reflexión y planteó la necesidad de abrir el Área de Mujeres dentro de la diócesis de San Cristóbal. En otros escritos he analizado con detalle este encuentro entre religiosas e indígenas, que dio origen a la Coordinadora Diocesana de Mujeres -CODIMUJ-, uno de los principales espacios organizativos de las mujeres indígenas chiapanecas (Hernández 1998a). Estas mujeres, con su experiencia organizativa y su reflexión de género, han jugado un papel importante en el movimiento de mujeres más amplio.

Paralelamente organizaciones no gubernamentales feministas empezaron a desarrollar su trabajo en el medio rural, combinando su apoyo [con] proyectos productivos para mujeres, con un trabajo de reflexión para la promoción de una conciencia de género entre las mujeres indígenas. [...] Los discursos en torno a la 'dignidad de la mujer', promovidos por la Iglesia Católica, fueron substituidos en algunas regiones por un discurso en torno a los derechos de las mujeres y por reivindicaciones de género, que las mujeres indígenas se apropiaron y resignificaron de su diálogo con las feministas.[6]

[…]

6 Este recorrido por el trabajo de organizaciones feministas en las zonas rurales no pretende ser exhaustivo, a estas organizaciones pioneras han seguido muchas otras que han establecido diálogos constructivos con las mujeres indígenas. Un ejemplo importante de estos diálogos es el trabajo de K'inal Antzetik con las mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas -CNMI- y el de muchas otras organizaciones feministas integrantes de la Red Nacional de Asesoras y Promotoras Rurales.

Pero fue a partir de la aparición pública en 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN-, que las mujeres indígenas empezaron a levantar sus voces en los espacios públicos, no solo para apoyar las demandas de sus compañeros o para representar los intereses de sus comunidades, sino para exigir el respeto a sus derechos específicos como mujeres.[7] Bajo la influencia del zapatismo, surge por primera vez en México un movimiento de dimensiones nacionales —aún incipiente y lleno de contradicciones— en el que se articulan los distintos esfuerzos locales por incorporar las demandas de género a la agenda política del movimiento indígena. En 1997, en el marco del *Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas*: *Construyendo nuestra Historia*, al que asistieron más de 700 mujeres de diferentes lugares del país, se constituyó la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas. Se trata de un espacio de organización a nivel nacional, que agrupa alrededor de 20 pueblos indios, con presencia en los estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca.

Este espacio organizativo ha sido fundamental en la promoción de una perspectiva de género al interior del movimiento indígena. [...]

Frente al etnocentrismo y al esencialismo étnico

[...]

Aunque el feminismo académico mexicano, sobre todo a partir de los aportes de la antropología en la década de los ochenta, había incorporado a sus definiciones del género la diversidad de contextos en que este se construye reconociendo que "la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura" (Lamas 1986: 184), este reconocimiento no conllevó a una agenda feminista incluyente que diera cuenta de las necesidades específicas que tienen las mujeres indígenas. La agenda del movimiento feminista nacional ha estado marcada por las [perspectivas de un feminismo hegemónico] que ha puesto en el centro del debate las demandas de maternidad voluntaria y reconocimiento a los derechos reproductivos, la lucha contra la violencia sexual y doméstica y los derechos de homosexuales y lesbianas (Tuñon 1997). [...]

---

7 Esta participación en los espacios públicos ha encontrado como respuesta la represión tanto por parte del Estado como de sus propios compañeros y comunidades. Para un análisis de la violencia que han tenido que enfrentar las mujeres organizadas ver R. Aída Hernández (1998b). Para un análisis de otras problemáticas enfrentadas en los procesos organizativos de mujeres indígenas ver Magallón (1988).

Aún quienes desde la década de los ochenta venimos trabajando con [sectores populares urbanos y con] mujeres indígenas en zonas rurales, lo habíamos hecho desde nuestra propia agenda feminista y desde definiciones de género y de autoestima que partían de nuestra propia experiencia. Las propuestas de Educación Popular e Investigación Co-participativa, popularizadas en el Cono Sur bajo la influencia de Pablo Freire, influyeron en nuestras metodologías de trabajo con mujeres rurales.[8] A pesar de que este modelo de investigación y educación se proponía 'democratizar' el conocimiento trastocando las relaciones jerárquicas entre investigador e investigado, educador y educado, la premisa teórico-política heredada del marxismo de que el intelectual podía despertar la conciencia de los 'oprimidos', subsumía una visión paternalista de los sectores populares, cuyo conocimiento estaba distorsionado por una 'falsa conciencia'. Esta fue en parte la herencia que nos tocó reproducir y paulatinamente confrontar a quienes desde el feminismo optamos por trabajar en talleres con mujeres indígenas en la década de los ochenta. [...] Los procesos de autocrítica y replanteamiento de las metodologías de trabajo se han empezado a desarrollar a partir de la década de los noventa, y en este proceso ha sido fundamental el diálogo constructivo con las mujeres indígenas organizadas.[9]

Desde la antropología feminista también se había venido desarrollando en México una línea de análisis que intentaba dar cuenta de la problemática específica de las mujeres indígenas. Sobre todo a partir de los años setenta, se da un primer encuentro del feminismo con la antropología en el estudio de los pueblos indígenas mesoamericanos. La opresión de las mujeres indígenas fue entonces analizada desde dos perspectivas: por un lado los estudios que enfatizan la importancia del patriarcado como sistema de desigualdad asumiendo la "opresión universal de la mujer" […], y por otro, aquellos que bajo la influencia del marxismo centraban su atención en el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas. Ha sido esta segunda línea

---

8 La investigación co-participativa y los proyectos de educación popular que se desarrollan a fines de los setentas y ochentas en el medio rural mexicano, parten del replanteamiento de un modelo de investigación que surge en los años setenta bajo la influencia del pensamiento político y pedagógico de Paulo Freire. Considerado por muchos como una aporte de América Latina a las Ciencias Sociales del mundo, la investigación-acción o co-participativa se populariza en los setenta como una opción metodológica que se proponía promover una ciencia comprometida con los sectores populares. En 1977 se formó la Red de Investigación Participativa, con investigadores de los cinco continentes, encabezada por los latinoamericanos Fals Borda, Francisco Vio Grossi, y Carlos Rodríguez Brandao.

9 Una reflexión crítica de la relación entre asesoras mestizas y campesinas indígenas en la década de los ochenta se puede encontrar en Garza Caligaris y Toledo (*s.f.*). Me ha tocado participar en procesos de autocrítica sobre las metodologías feministas con compañeras de Comaletzin y COLEM. Estas líneas de reflexión también se han desarrollado en los espacios de encuentro feminista latinoamericano, al respecto se pueden revisar los contenidos del Taller sobre Feminismo y Diversidad Cultural, organizado por Sylvia Marcos en el VIII Congreso Latinoamericano y del Caribe, en Marcos (1999b).

de análisis la que más ha influido en las etnografías feministas desarrolladas en el área mesoamericana. [...] El argumento principal era que la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, substituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales. [...]

A pesar de los esfuerzos de la antropología feminista por crear un espacio para las voces de las mujeres indígenas, sus representaciones las seguían construyendo como sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital. Es hasta la década de los noventa, sobre todo a partir de 1994, que nuevas representaciones de las mujeres indígenas, como actoras políticas y como constructoras de su propia historia, empiezan a aparecer en las ciencias sociales mexicanas.[10] En este replanteamiento teórico del concepto de género, como una categoría multidimensional, y en el reconocimiento de la importancia de la etnia y la clase para entender los procesos identitarios del México multicultural, han sido fundamentales los aportes de las mujeres indígenas, cuyas voces las podemos encontrar en los documentos emanados de sus encuentros, talleres, congresos, y en las ponencias y entrevistas de varias ellas publicadas en revistas feministas y en la prensa nacional.[11]

Paralelamente a este diálogo con el feminismo, las mujeres indígenas han mantenido una interlocución permanente con el movimiento indígena nacional [...]. En este espacio han tenido que confrontar las visiones idílicas sobre la cultura indígena que permean el discurso político de muchos [...] líderes indígenas y de sus asesores.

Aunque es comprensible que en ciertas etapas de los movimientos sociales se desarrolle un discurso esencialista que idealice lo 'propio' y [estereotipe] y excluya lo ajeno, como lo hizo el movimiento negro con *Black is beautiful* o el movimiento feminista en sus primeras etapas de radicalismo segregacionista, la historia ha mostrado que estas estrategias solo sirvieron para aislar a los movimientos y cancelar las posibilidades de alianzas políticas. En respuesta al racismo y la descalificación de sus demandas autonómicas, el movimiento indígena ha tendido a enfatizar los aspectos positivos de sus culturas como sobrevivencias milenarias, a partir de descripciones ahistóricas de las mismas.

[...]

---

10 Desde el periodismo estas representaciones se pueden encontrar en Lovera y Palomo (1999); Rojas (1996); Rovira (1997) y Marcos (1999a) y en varios números de la revista *Cuadernos Feministas* de 1997 a la fecha. A nivel académico se pueden Ver Alberti (1997); Bonfil (1997); Hernández Castillo (1994, 1996, 1998a, 1998b) y Millán (1996a, 1996b, 1997).

11 Una recopilación de estos documentos se puede encontrar en Lovera y Palomo (1997). Ver también Sánchez Nestor (2001).

Las mujeres indígenas han señalado, en diversos espacios, [los] peligros [de los discursos esencialistas] y han optado por reivindicar el carácter histórico y cambiante de sus culturas, a la vez que rechazan aquellos 'usos y costumbres' que consideran atentan contra su dignidad. Se trata de una doble lucha en la que reivindican, frente al Estado, el derecho a la diferencia cultural y al interior de sus comunidades, propugnar por cambiar las tradiciones que consideran contrarias a sus derechos. Su lucha es una lucha no por el reconocimiento de una cultura esencial, sino por el derecho de reconstruir, confrontar o reproducir esa cultura, no en los términos establecidos por el estado, sino en los delimitados por los propios pueblos indígenas en el marco de sus propios pluralismos internos.

Del 'feminismo' a los feminismos

Aunque la construcción de relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas, el concepto de feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, que para muchas de ellas tiene connotaciones separatistas que se alejan de sus concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con sus compañeros indígenas.

Quienes llegamos al feminismo tras una experiencia de militancia en organizaciones de izquierda, sabemos la fuerza ideológica que han tenido los discursos que representan al feminismo como una "ideología burguesa, divisionista e individualista" que separa a las mujeres de las luchas de sus pueblos. Las experiencias del feminismo liberal anglosajón, que de hecho si partieron de una visión muy individualista de los 'derechos ciudadanos', han sido utilizadas para crear una representación homogeneizadora del 'feminismo'. Apropiarnos de este concepto y darle nuevos sentidos ha sido parte de la lucha de los múltiples feminismos mexicanos que se han venido gestando en las últimas décadas. La reivindicación de un 'feminismo indígena', solo será posible en la medida en que las mujeres indígenas le den un contenido propio al concepto de 'feminismo' y lo sientan útil para crear alianzas con otras mujeres organizadas.

De momento, muchas de sus demandas, tanto las dirigidas al Estado, como a sus organizaciones y comunidades, siguen centradas en reivindicar 'la dignidad de la mujer' y la construcción de una vida más justa para todos y todas. La Ley Revolucionaria de Mujeres, promovida por las militantes zapatistas es uno de los múltiples documentos que expresan estas nuevas demandas de género. [...]

Estas nuevas demandas de género se han expresado de distintas formas en Foros, Congresos y Talleres, que se han organizado a partir de 1994 y han venido a cuestionar tanto las perspectivas esencialistas del movimiento indígena, como los

discursos generalizadores del feminismo que enfatizan el derecho a la igualdad, sin considerar la manera en que la clase y la etnicidad marcan las identidades de las mujeres indígenas.

De frente al movimiento indígena, estas nuevas voces han luchado porque se reconozcan y modifiquen las desigualdades que caracterizan las relaciones entre los géneros al interior de sus comunidades y organizaciones. A la vez han puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial y que en cierta medida comparte el movimiento indígena independiente, según la cual solo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad. [...]

Paralelamente, las mujeres indígenas están cuestionando las generalizaciones, sobre 'la mujer', que se han hecho desde el discurso feminista urbano. En este sentido, sus voces hacen eco a las críticas que algunas feministas de color han hecho al feminismo radical y liberal norteamericano por presentar una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos.[12]

La reivindicación de un análisis de género, situado culturalmente, ha sido central para la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas [CNMI] que establece entre sus objetivos:

> Fortalecer el liderazgo de las mujeres indígenas desde una perspectiva de género, partiendo para esto desde nuestra identidad cultural; establecer una red de comunicación a nivel nacional de las mujeres indígenas; capacitar y dar formación a las mujeres indígenas a nivel nacional; Sensibilizar a los pueblos indígenas y a la sociedad nacional sobre el respeto de los derechos humanos de las mujeres indígenas, incluyendo la visión de género; en relación a la capacitación, se debe tener en cuenta una metodología apropiada tomando en cuenta la identidad y género de acuerdo a nuestra cosmovisión (CNMI 1997 *s.r.*).

Se trata a todas luces de una plataforma feminista que cuestiona las definiciones hegemónicas de este término.

[…]

Ante el Estado las mujeres indígenas han cuestionado los discursos hegemónicos que siguen planteando la existencia de una identidad nacional monocultural, pero,

12 Para una crítica al feminismo occidental ver los trabajos de Trinh Min-ha (1988), de Norma Alarcón (1990) y Chandra Mohanty (1991).

a la vez, de frente a sus propias comunidades y organizaciones han ampliado el concepto de cultura al cuestionar visiones estáticas de la tradición y trabajar en la reinvención de la misma.

Las propuestas y experiencias de las mujeres indígenas organizadas nos dan algunas pistas de cómo repensar el multiculturalismo desde una perspectiva de género, propuesta que va más allá de un universalismo liberal que en nombre de la igualdad niega el derecho a la equidad, y de un relativismo cultural que en nombre del derecho a la diferencia, justifica la exclusión y marginación de las mujeres.

[...]

El hecho de que haya sido una mujer la encargada de dar el mensaje político más importante del EZLN [en la máxima tribuna legislativa del país, el Congreso de la Unión], es una muestra de los espacios que las mujeres han ganado al interior del movimiento zapatista y del movimiento indígena nacional. En los discursos [...] de la comandante Esther y de la médica tradicional nahua, María de Jesús Patricio, integrante del Congreso Nacional Indígena, se puso de manifiesto la concepción dinámica de la cultura que las mujeres indígenas han venido enarbolando a lo largo de los últimos siete años. Las dos representantes indígenas reclamaron el derecho a una cultura propia, pero, a la vez, hicieron referencia a los esfuerzos que las mujeres están haciendo al interior de sus propias comunidades por transformar aquellos elementos de la tradición que consideran opresivos y excluyentes.

Creemos que en sus participaciones en el Congreso de la Unión, dentro del Congreso Nacional Indígena y en los espacios propios que se están gestando en diversos estados del país, las mujeres indígenas están dando la pauta de cómo repensar el multiculturalismo y la autonomía desde una perspectiva dinámica de la cultura que, a la vez que reivindica el derecho a la autodeterminación, lo hace a partir de una concepción de la identidad como construcción histórica que se está formando y reformulando cotidianamente.

[...]

Las representantes indígenas y el abogado mixe Adelfo Regino confrontaron las representaciones estáticas de la tradición que se han utilizado para descalificar sus 'usos y costumbres', planteando que los sistemas normativos indígenas están en un proceso de revisión en el que las mujeres indígenas están teniendo una participación fundamental. Al respecto María de Jesús Patricio señaló:

> Lo que puedo decir es que los pueblos indígenas reconocemos ahora que hay costumbres que debemos combatir y otras que debemos impulsar, y eso se nota en la participación más activa de las mujeres en

> las decisiones de nuestra comunidad. Ahora las mujeres ya participamos más en las decisiones de la asamblea, ya nos eligen para algún cargo y en general participamos más en la vida comunal (2001: 9).

[...]

Sin embargo, los diputados y senadores mexicanos decidieron finalmente enfrentar los 'peligros de los usos y costumbres' limitando el derecho a los espacios propios de resolución de conflictos al agregar un candado que señala la necesidad de validar las decisiones de las autoridades indígenas por parte de jueces y tribunales.[13]

Las mujeres indígenas nunca pidieron esta 'protección' por parte del Estado, que limita la autonomía de sus pueblos. Contrariamente reivindicaron el derecho a la autodeterminación y a la cultura propia, a la vez que han luchado al interior del movimiento indígena por redefinir los términos en que se entiende la tradición y la costumbre y por participar activamente en la construcción de los proyectos autonómicos.

La demanda de las mujeres indígenas es que se reconozca el carácter multicultural de la nación a partir de una definición más amplia de cultura, que incluya no solo las voces y representaciones hegemónicas de la misma, sino la diversidad de voces y procesos contradictorios que dan sentido a la vida de un colectivo humano.

La brecha cultural entre mestizas e indígenas

En esta historia de encuentros y desencuentros entre feministas urbanas y mujeres indígenas, la falta de sensibilidad cultural frente a sus problemas específicos y concepciones del mundo ha dificultado muchas veces el diálogo. La tentación de asumir que nos une a ellas una experiencia común frente al patriarcado ha estado siempre presente. En parte esta falta de reconocimiento a las diferencias culturales ha dificultado la construcción de un movimiento feminista nacional que incluya a indígenas y mestizas.

[...]

---

13 El 25 de abril del 2001 el senado de la república en pleno (incluyendo a los senadores de 'izquierda' del partido de la Revolución Democrática) aprobó una ley indígena que modifica substancialmente en forma y contenido la iniciativa de la COCOPA. Una semana más tarde, la cámara de diputados por mayoría (esta vez con la oposición de los diputados del PRD), ratificó la decisión del senado. Una comparación entre la ley de la COCOPA y la ley aprobada se puede encontrar en Perfil de *La Jornada*, abril 28, 2001. Los cambios que limitan los espacios de impartición de justicia indígenas se encuentran contenidos en el artículo 2, inciso a, apartado II de la nueva ley.

Es importante reconocer que las desigualdades étnicas y de clase influyen en que, aunque sea de manera no intencionada, las mujeres mestizas, con un mejor manejo del español y de la lectoescritura, tendamos a hegemonizar la discusión cuando se trata de espacios conjuntos. Es por esto que resulta fundamental respetar la creación de espacios propios y esperar el momento propicio para la formación de alianzas. [...]

Un ejemplo de esta brecha cultural, existente entre mestizas urbanas e indígenas, [lo constituyen] las fuertes críticas que algunas feministas hicieron a la Segunda Ley Revolucionaria de Mujeres propuesta por las indígenas zapatistas, por haber incluido un artículo que prohíbe la infidelidad (Rojas 1996). Esta modificación a la Primera Ley Revolucionaria de Mujeres, fue considerada una medida conservadora, producto de la influencia de la iglesia en las comunidades indígenas. Estas precipitadas críticas deben contextualizar esta demanda de las mujeres indígenas en el marco de una realidad en la que la infidelidad masculina y bigamia son justificadas culturalmente en nombre de la 'tradición' y se encuentran estrechamente vinculadas con las prácticas de violencia doméstica. Una prohibición que para las mujeres urbanas puede resultar moralista y retrógrada, quizá para algunas mujeres indígenas sea una manera de rechazar una 'tradición' que las vuelve vulnerables al interior de la unidad doméstica y la comunidad.

[…]

[Si el reconocimiento de las similitudes entre las mujeres nos permite crear alianzas políticas, el reconocimiento de las diferencias es requisito indispensable para la construcción de un diálogo respetuoso y para la búsqueda de estrategias de lucha más acordes a las distintas realidades culturales.]

[…]

Quizá la construcción de este diálogo intercultural, respetuoso y [constructivo], entre mujeres indígenas y mestizas, contribuya a la formación de un nuevo feminismo indígena basado en el respeto a la diferencia y el rechazo a la desigualdad.

Bibliografía

Alarcón, Norma
1990 "The theoretical subjects of this bridge called my back and anglo-American feminism". En: Gloria Anzaldúa (ed.), *Making Faces/Making Soul: Haciendo caras,* pp. 40-68. San Francisco: Editorial Aunt Lute.

Alberti, Pilar
1997 "La identidad de género y etnia como base de las estrategias de adaptación de las mujeres indígenas ante la crisis". En: Pilar Alberti

y Emma Zapata (coords.), *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis,* pp. 169-187. México: GIMTRAP.

Arizpe, Lourdes
1980 *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*. México: SEP.

Bonfil, Paloma
1997 "La presencia de las mujeres en las movilizaciones indígenas contemporáneas de México". En: Pilar Alberti y Emma Zapata (coords.), *Estrategias de sobrevivencia de las mujeres campesinas e indígenas ante la crisis*. México: GIMTRAP.

Bossen, Laurel
1983 *The redivision of labor: women and economic choice in four Guatemala communities*. Albany: State University of New York.

Butler, Judith
2001 *El Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* México D.F.: Paidos/PUEG-UNAM.

Collier, George
1994 *Basta! Land and the zapatista rebellion in Chiapas*. Oakland California: Food First Books.

CNMI -Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas-
1997 Folleto de presentación. Mimeo, México (*s.r*).

Chiñas, Beverly
1975 *Mujeres de San Juan: la mujer zapoteca del Istmo en la economía*. México: Sep/Setentas.

Dalton, Margarita y Guadalupe Musalem
1992 *Mitos y realidades de las mujeres huaves*. México: Instituto de Investigaciones Sociológicas Benito Juárez, Oaxaca.

Eber, Christine
1995 *Women and alcohol in a highland Maya town: water of hope, water of sorrow.* Austin: University of Texas Press.

Ehler, Tracy
1990 *Silent Looms: women and production in a Guatemalan town*. Boulder: Westview Press.

Flood, Merielle
1994 Changing gender relations in Zinacantán, México. *Research in Economic Anthropology*. 15: 145-173.

Freyermuth, Graciela y Mariana Fernández
1995 Migration, organization and identity: The case of a women's group from San Cristóbal las Casas. *Signs*. 20 (4): 970-995.

Garza Caligaris, Anna María y Sonia Toledo
s.f "Campesinos, indígenas y mujeres en Chiapas. Movimientos sociales en las décadas de los setenta y ochenta". En: Maya Lorena Perez (ed.) *Chiapas desde las mujeres*. México DF: INAH. (En prensa).

Hernández Castillo, Rosalva Aída
1994 Reinventing tradition: the women's law. *Akwe:Kon: A Journal of Indigenous Issues*. 11 (2): 67-71.
1996 "From the community to the women's state convention". En: June Nash (ed.), *The Explosion of Communities in Chiapas,* pp. 53-65. Copenhagen, Dinamarca: IWGA.
1998a Indígenas y religiosas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres? *Cristianismo y Sociedad*. 35 (137): 32-55.
1998b "Construyendo la Utopía. Esperanzas y Desafíos de las Mujeres Chiapanecas de Frente al Siglo XXI". En: *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas, antes y después de Acteal,* pp. 125-142. México D.F.: CIESAS/COLEM/CIAM.
Lamas, Marta
1986 La antropología feminista y la categoría de género. *Nueva Antropología*. 8 (30): 173-222.
Lovera, Sara y Nelly Palomo (coords.)
1997 *Las Alzadas*. México: CIMAC.
Magallón, Carmen
1988 "La participación de las mujeres en las organizaciones campesinas: algunas limitaciones". En: Josefina Aranda (comp.), *Las mujeres en el campo*. Oaxaca, México: Instituto de Investigaciones Sociológicas.
Marcos, Sylvia
1997 Mujeres indígenas: Notas sobre un feminismo naciente. *Cuadernos Feministas*. Año 1, (2): 13-17.
1999a Twenty five years of mexican feminisms. *Women´s Studies International Forum*. 22 (4): 431-433.
1999b La *Otra* Mujer. Una propuesta de reflexión para el VIII Congreso Feminista Latinoamericano y del Caribe. *Cuadernos Feministas*. Año 2, (9): 7-9.
Massolo, Alejandra
1992 *Por amor y coraje. Mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*. México: El Colegio de México.
Mejía, María y Sergio Sarmiento
1987 *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
Millán, Margara
1996a Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad. *Cuadernos Agrarios*. (13): 152-167.
1996b Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas. *Chiapas* (3): 19-32. México.
1997 Chiapas y sus mujeres indígenas. De su diversidad y resistencia. *Revista Chiapas*. (4): 209-216.
Mohanty, Chandra
1991 "Under western eyes: feminist scolarship and colonial disccourses". En: Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World*

Women and the Politics of Feminism, pp. 51- 80. Broomington: Indiana University Press.

Morales Bermúdez, Jesús
1992 'El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio'. Anuario 1991. Instituto Chiapaneco de Cultura. Tuxtla Gutiérrez.

Nash, June
1993 "Maya household production in the modern world". En: June Nash (ed.), *The impact of global exchange on middle american artisans*, pp. 127-153. Albany: State University of New York Press.

Olivera, Mercedes
1979 Sobre la explotación y la opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas. *Cuadernos Agrarios*. Año 4, (9): 43-59.

Rojas, Rosa
1996 *¿Chiapas. Y las mujeres qué?* Tomos I y II, Colección Del Dicho al Hecho. México: La Correa Feminista.

Rosembaum, Brenda
1993 *With our heads bowed:the dynamics of gender in a Maya community*. Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York.

Rovira, Guiomar
1997 *Mujeres de Maíz*. México D.F.: Ed. Era.

Rus, Diana
1990 *La crisis económica y la mujer indígena. El Caso de San Juan Chamula, Chiapas*. San Cristóbal de las Casas: INAREMAC.

Rushin, Kate
1988 "Poema de la Puente". En: Moraga y Castillo (ed.), *Este puente mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*, pp. 15i-17i. Traducción de Ana Castillo y Norma Alarcón. San Francisco: Ism Press.

Sánchez Nestor, Martha
2001 Y las mujeres quieren todo. *Cuadernos Feministas*. Año 3, (15).

Stephen, Lynn
1998 *Mujeres Zapotecas*. Oaxaca, México: Instituto Oaxaqueño de las Culturas.

Trinh, Min-ha
1988 *Woman, Native, Other: Writing postcoloniality and feminism*. Indiana: Indiana University Press.

Tuñón, Esperanza
1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*. México: Programa de Estudios de Género.

Feminismo paritario indígena andino[1]

Rosalía Paiva

El concepto género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis; y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes. Sin embargo reconocemos su importancia […] que radica en la capacidad de analizar las relaciones entre hombres y mujeres indígenas en la [actualidad].

Bajo este marco, el género nos es útil, porque nos permite señalar el conjunto de características diferenciadas que la cultura tawantinsuyana (hoy Andina) y la cultura occidental [...] asignan a mujeres y hombres, pues define la existencia de las personas al asignar conductas, formas de actuar y pensar que dan sentido a la vida. [El género] no es biológico, [es] una construcción cultural de la sexualidad (sexo social), que también puede ser definida en función del tiempo.

Silverblat (1987) sostiene:

> Los sistemas de género legitiman lo que significa ser el varón o la mujer, y estamos conscientes ahora de que las ideologías de género sobrepasan las identidades macho y hembra y se extienden a todos los aspectos de la vida social; llegan a imbuir todas las experiencias humanas, extendiéndose hasta nuestra percepción del mundo natural, del orden social y de las estructuras de prestigio y poder.

[…] Género es un conjunto de fenómenos determinantes de la vida social, colectiva e individual, adquiridos en el proceso de la crianza; se trata de características socialmente construidas que definen y relacionan los ámbitos del ser y el quehacer femenino y masculino […]. Es posible concebirlo como una red de símbolos

1 Este texto fue presentado en Canadá en la Campaña Internacional por la Dignidad de los Indígenas: "La pela por la independencia continúa" (2007). La autora falleció en mayo del 2009. Los recortes y las ediciones del texto que aparecen entre paréntesis son de las editoras/compiladoras del libro. Algunas citas no cuentan con información de número de página. El texto original se encuentra disponible en: http://www.ecoportal.net/Temas_Especiales/Pueblos_Indigenas/Feminismo_Paritario_Indigena_Andino

culturales, conceptos normativos, patrones institucionales y elementos de identidad subjetiva que a través de un proceso de construcción social, diferencia los sexos y al mismo tiempo los articula dentro de relaciones de poder [que definen] el acceso a los recursos [y] permiten delimitar espacios de poder y subordinación.

Lajo (2004) nos permite ver esta diferencia:

> La cultura occidental asume como abstracción global del origen de todo la UNIDAD. Pero en la concepción de lo real, de lo concreto, se trata de la concepción o cosmovisión de un cosmos impar en donde la estructura cosmogónica o complejidad se da por emanación, enajenación, alineación o clonación de la unidad.

Desde esa visión lo diferente es invalidado con guerra eterna […] enajenando […] no necesita cotejarse o consultar a nadie, no interesa el medio o el método, solo interesa [la] verdad [occidental] e imponerla […] a cualquier precio. Su voluntad como poder absoluto es el reflejo de ese macrocosmos unitario, impar. En cambio, la cosmovisión indígena andina establece que[:]

> El origen de todo es la PARIDAD como el principio de todo, compuesto por dos elementos diferentes, dos esencias que son complementarias y proporcionales componen dos cosmos paralelos pero combinados en donde la unidad no existe en tanto que tiene un correlato o contraparte que lo equipara y lo desequipara según el momento de que se trate, pues el tiempo tiene dos momentos y oscila en dos sentidos.

[A] lo que se da la unión de los opuestos complementarios. […] Una condición básica de la conciencia de la identidad humana es que uno solo puede conocerse en relación con los otros. Por ello la concepción occidental enajena a la hembra, la señala como una copia imperfecta del varón inventando […] el sistema Patriarcal.

La concepción andina indígena reconoce lo masculino y femenino, es la manera de hacerse y ser; da como resultado la Paridad Cósmica, clave de la vincularidad como relación obligatoria entre ellos y el cosmos […] todo está separado en paridad que se completa.

El […] género en las culturas andinas está reflejado en la configuración y el ordenamiento espacial que planteamos […] arriba. Podría decirse que el espacio es el espejo en el que la sociedad se refleja. Para quechuas y aymaras, [esto] se reconoce a través de una lectura que atribuye a los cerros (montañas) y todo lo que existe una condición de género: unos son *urqu* (macho) y otros *qachu* (hembra). Algunos también son señor y señora; […] las montañas son personas, antepasados míticos de *ayllus* y *markas*, fuente de conocimiento a donde acuden constantemente los sabios *yatiri*, [son] lugares de donde emanan saberes y conocimientos.

En la cultura andina ancestral "ni hombre ni mujer adquieren el status de persona adulta y plena socialmente si no ha sido reunido por la sociedad con su pareja, completando la unidad de la persona social Kgari en Runa Simi (lengua del humano) Kgari–warmi (hombre-mujer)", es decir que se proyecta al universo simbólico y organizativo más amplio, [reflejando] el dualismo en la organización de los *ayllus* según mitades complementarias y jerarquizadas (arriba-abajo; alasaya-manqhasaya; aransaya-urinsaya), asociadas con lo masculino y femenino. No es primero el hombre, tampoco primero la mujer, son los dos al mismo tiempo. La pareja es la base fundamental […]. [L]a reciprocidad, dualidad y complementariedad constituyen un principio fundamental en la cosmovisión paritaria andina. Esta complementariedad […] tiene su fundación en el mundo mítico de las deidades espirituales, por ejemplo *TaytaInti* (padre sol) y *MamaKilla* (mamaluna), deidades masculinas y femeninas; Mamakilla es [...] importante por la significación y simbolismo que tienen al establecer el rol económico de la mujer.

Esta relación intrínseca de pareja se materializa en el proceso social en *Taqikunas* panipuniw akapachanxa (en este mundo todo es par), pues solo son jaqi (persona), *Kgari* (hombre) y *Warmi* (mujer) cuando ya se han casado y tienen su propio terreno agrícola o 'chacra'. La chacra es entendida "no solo como el espacio agrícola, sino como el escenario de la crianza y del florecimiento de todas las formas de vida" (Vásquez 1996). Para merecer tener voz y voto en la comunidad tiene que ser pareja; lo mismo para ser autoridad, la pareja de esposos conforma *jaqi/runa, Kgari/warmi* (hombre-mujer), la unidad social y colectiva [...]. La identidad de género solo es comprensible a través de los status y roles que un individuo […] adquiere durante el proceso de la crianza, que luego se completa con el matrimonio. Son sujetos activos de la sociedad en tanto son *Kgari/warmi* y son capaces de cualquier reto. Su fuerza y vigor necesariamente deben expresarse a través del matrimonio; [y] esa energía irá en beneficio de la sociedad.

Jaqicha (matrimonio), otorga identidad, sexo socialmente reconocido, que se expresa como pertenencia. Así, una mujer u hombre nombra a su cónyuge nayankiri, el que es mío/la que es mía. Como sujeto, ego, él/ella, es el/la que me pertenece [...]. No se dice jamás *nayax jupankiri* (yo de él/ella), ni siquiera existe en el vocabulario. Es el ego el que otorga identidad de género a la pareja de manera indistinta si es hombre o mujer. *Jaqicha* […] connota humanización, cultura [...]. Lo "más cercano a la noción occidental de persona parece ser la pareja estable, socialmente reconocida" (Ortiz 2001) [...]. Es gente, es individuo, que siendo parte de la tama (comunidad, sociedad) cumple con normas establecidas de convivencia.

La percepción del universo andino y su sociedad está compuesta por entidades complementarias pero a la vez opuestas: masculino-femenino, alto-bajo; maduro […] joven; moderno […] antiguo; viejo […] nuevo; duro […] suave; todo tiene sexo definido y actúa en su condición de carácter sexual. Entre los pares hay equivalencias: masculino y femenino; cada uno tiene sus propias cualidades, se

complementan pero a la vez se oponen con su par […]. En la cultura occidental compiten y buscan asegurar la superioridad del macho frente a lo femenino. "La dinámica de la sociedad andina está basada en la competencia entre pares que se perciben como complementarios, pero desiguales" (2001: 117).

Kgari es identidad de género de hombre casado, […] *Warmi* de mujer casada. No se nombra Warmi a una niña o a una muchacha joven, tampoco Kgari a un varón soltero. Los atributos de *Kgari* y *Warmi* están ligados a la función de reproducción biológica de la especie y al rol social del *ayllu*. Al tiempo de ser padres y madres biológicas asumen la función de padres sociales: *awki-tayka* (padre y madre) autoridades paritaria[s]: *mallku-talla*.

Actualmente en las comunidades andinas indígenas los *mallkus* asumen la toma de decisiones […] muchas veces sin tallas. Ellos sostienen que no pueden asistir como autoridad paritaria a la reunión comunitaria, pues si los dos asisten al evento quien se queda al cuidado de los asuntos y responsabilidades familiares, […] la *talla* (autoridad mujer), es la que asume este trabajo mientras el marido asiste como *mallku*, antes no existían esos problemas […]. "[E]ra la comunidad quien asumía el trabajo de las tierras de las autoridades, ahora ya no […]", es el marido quien se ve obligado a cumplir con la comunidad, en tanto que las esposas, *mama t'allas*, únicamente asumen el rol de la representación ritual, o cuando se hace necesaria la representación en su calidad de complementación. Esta situación es una falta de equidad ocasionada por el sistema, y en el caso de que tenga que trasladarse bastante lejos como autoridades […] va solo uno de los dos por falta de dinero […]. [G]eneralmente el marido […].

Por esta experiencia sabemos que solo cuando el ejercicio del poder es paritario podemos decir que hay igualdad de condiciones: suelo amplio para el desarrollo en armonía de los géneros. Actualmente tenemos encima todo un sistema reacio al cambio y aún más a aceptar esta particular forma de vida armónica con nuestros pares que nos permitiría […] plantear muchas cosas, [como] la sinergia intergeneracional entre mujeres y sus pares.

El desarrollo de la civilización andina tawantinsuyana se caracterizó por su notable éxito en el manejo del espacio, desde una relación particular con la Pacha (espacio-tiempo), la cual se manifiesta cosmogónica y espiritualmente a través del culto a la *Pachamama* (mama: generadora de vida). Es el *Tawantinsuyu* (Confederación de Pueblos Incas […]), un modelo de civilización y de organización, multiétnica y plurilingüe, que tuvo como base de desarrollo a los *ayllus* (unidad comunitaria compuesta por varias familias entre sí); y como base de desarrollo y política de Estado, al trabajo comunitario de hombres y mujeres en igualdad de condiciones, Ayni, es la reciprocidad entre miembros del *Ayllu* (comunidad); con la finalidad de generar […] el bien común. El Ayni fue practicado entre familias, comunidades, pueblos, para luego pasar a niveles

regionales […]. Todo en el mundo andino es *'ayni'* […]. Para el hombre andino el Cosmos/naturaleza siempre funcionó y funcionará basado en el Ayni. Este modelo todavía se practica en algunas comunidades indígenas.

[…] La tierra alimenta a las plantas, las cuales a su vez generan oxígeno, que sostiene la vida de animales, hombres y mujeres, [estos] también [desempeñan] funciones específicas haciendo que se cumpla una armonía total. Para el mundo andino todo elemento de la naturaleza 'da' y 'recibe' para contribuir a un bien común: 'la vida' en armonía. El resultado fue el autosostenimiento económico en todos los rincones del *Tawantinsuyu* (*Tawa*: cuatro, *Suyu*: región) con provisiones que garantizaban el bienestar y alta nutrición de […] sus habitantes.

Esta adaptación humana fue trastocada de manera violenta por la colonización europea, cuya visión fue la apropiación y despoblamiento de los pueblos indígenas. El *Sumac Kausay* o buen vivir: bienestar social, económico y político, dejó de ser parte de la filosofía estatal del *Tawantinsuyu* […], pasando a convertirse en un pensamiento de resistencia indígena. […] La inequidad impuesta a nuestros ancestros y ancestras tomó carácter de legalidad y legitimidad hasta hoy, traducido en formas de exclusión, subordinación e invisibilidad colectiva, principalmente de las indígenas.

El colonialismo occidental impuso en nuestras naciones originarias una serie de códigos y costumbres por la fuerza, las cuales se practican […] como si fueran propias, para algunos estas "costumbres tradicionales" son violentas, opresivas; costumbres impuestas a sangre y fuego por el colonialismo […], dirigidas especialmente en contra de las indígenas, […] aprendidas, asumidas por nuestros hombres y la comunidad porque los privilegia como género, en desmedro del [...] femenino. Esto ha ocurrido en el transcurso del tiempo a través del aculturamiento, y continúa a través de sus múltiples expresiones culturales discriminativas y ofensivas contra las indígenas. Incluye no darle la oportunidad a las mujeres de expresarse […] en las asambleas comunales y […] que el hombre coma más, no porque trabaje más, sino por ser hombre […].

[Contextos en los que las indígenas andinas construimos nuestras vidas]

La globalización expresa su mayor impacto en la vida de los pueblos indígenas, especialmente en la mujeres y los niños en Latinoamérica, a través de la feminización de la pobreza, lo que significa un trato cruel y desastroso para […] las mujeres […] en pobreza económica. Se aúna a esto la misoginia dirigida a las mujeres indígenas […] en Ciudad Juárez, México; Guatemala y Canadá […].

Se profundiza el problema de desigualdad que sentimos las indígenas cuando vemos el despojo sistemático de nuestras tierras, territorios y recursos naturales;

lo cual ocasiona la destrucción de nuestras comunidades […] base material de nuestra identidad. Los Estados nacionales implementan nuevas políticas y leyes del régimen agrario constitucional y provocan, en la práctica graves daños a las tierras, territorios y recursos naturales de las Comunidades […]. [Estas] dejan de ser inalienables, inembargables e imprescriptibles, violando […] instrumentos internacionales, […] aprobados por los […] Estados […].

Continúa el exterminio cultural y educativo de los pueblos indígenas que es provocado por la persistencia crónica de un solo sistema educativo nacional, […] sellado por una inercia histórica homogeneizante que nos conduce […] a la castellanización en el idioma y a la occidentalización en la cultura. La educación indígena es sometida a clandestinidad forzada. Con ello las mujeres indígenas y sus pueblos van perdiendo su cultura. La falta de reconocimiento legal y carencia de los espacios jurídicos y políticos [de] las instituciones indígenas por parte de los Estados nacionales […] favorecen totalmente a las sociedades no-indígenas […]. [D]e ahí que se profundiza el aprovechamiento, abuso y usurpación de los bienes materiales y culturales de los pueblos indígenas, con [su] consecuente invisibilización […].

No es posible entender los movimientos políticos amplios si no consideramos las dinámicas locales por las que están pasando las […] indígenas. Con la extracción de los hidrocarburos, petróleo y [la extracción] minera en [los] setentas, la escasez de tierras cultivables influye para que muchos hombres indígenas migren a las zonas mineras, petroleras, dejando a sus mujeres al frente de la economía familiar.

Estos procesos de monetarización de la economía indígena han sido analizados como factores que le restaron poder a las mujeres al interior de la familia, al influir en su trabajo doméstico […] y [ser cada vez] menos indispensables para la reproducción de la fuerza de trabajo. Sin embargo, para muchas mujeres se trató de un proceso contradictorio, pues a la vez que se reestructuró su posición al interior de la unidad doméstica, al incorporarse al comercio informal, entraron en contacto con otras […] indígenas y se iniciaron procesos organizativos a través de comedores populares, [V]aso de [L]eche […], [C]lub de [M]adres, cooperativas, organizaciones de lucha para la sobrevivencia familiar, que con el tiempo se convirtieron en espacios de reflexión colectiva.

La migración de las parejas […] y [la] propia es siempre un problema, pero las indígenas han sacado experiencias positivas de esta desgracia, transformándolas en experiencias organizativas, han influido en cierto modo, en la manera en que los hombres y las mujeres indígenas han reestructurado sus relaciones al interior de la unidad doméstica y han replanteado sus estrategias de lucha, aunque en muchos casos algunos grupos partidarios [y] gobiernos de turno, han capitalizado políticamente los votos de las indígenas para lograr "aceptación o popularidad" […]. [Se] nos usa como ciudadanas de relleno.

La iglesia católica y otras [iglesias] han jugado un papel preponderante, en algunos [casos] haciendo promoción de espacios de reflexión, y en otros de asimilación al sistema dominante y adormecimiento de conciencias […] [y] de las demandas como pueblos y movimientos indígenas en el trabajo por la liberación […].

El liderazgo de la mujer en los distintos espacios se da viviendo todos los días […] la presión y desigualdad sistémica hacia nuestros pueblos, […] cultura y […] nosotras mismas como mujeres, y nos hace ver […] [el] por qué [de] esta invisibilización de los Estados nacionales. Este despertar es una muestra de la recuperación de la autoestima, pasando de la demanda a la propuesta, del ejercicio de la ritualidad a la política. [El] trabajo de las mujeres indígenas viene surgiendo. Contribuyen también con el proceso de reflexión y concientización las diferentes acciones autogestionarias de las propias […] indígenas a favor de la autopromoción a través de cursos y talleres acerca de las desigualdades sociales y racismo de la sociedad dominante. Todavía falta mucho […] porque no es un proceso homogéneo. […] Poco a poco las mujeres indígenas empiezan a cuestionar las desigualdades de género que se vivencian al interior de sus propias casas, comunidades, pero principalmente las desigualdades que asumen los Estados nacionales. [De] los años 70 para adelante, las […] indígenas empobrecidas económicamente vienen formando organizaciones de sobrevivencia, este es un vehículo que sirve para comprender su posición.

En 1994 escuchamos a mujeres activistas indígenas en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional -EZLN-. En igualdad con su pares levanta[ro]n la voz en espacios públicos y desde la clandestinidad de la lucha indígena para apoyar las demandas […] de sus pueblos, representando los intereses de sus comunidades, para exigir el respeto a sus derechos […] como mujeres. Esto es realmente alentador y marca el inicio de las voces de las hijas de la tierra en el continente latinoamericano para protestar [por] la exclusión sistémica de los Estados nacionales y por el reconocimiento de los derechos de los pueblos y [de las] indígenas. Hoy con gran alegría vemos presencia de mujeres indígenas en espacios democráticos de participación política de algunos congresos en los Estados nacionales […].

Al reconocernos como movimiento social de mujeres indígenas nos permitimos ver las relaciones jerárquicas entre los sexos, en multitud de ámbitos. [Esto] opera transformando la sensibilidad social ante determinados fenómenos y los conceptúa en problemas de desigualdad; al conceptuarlos los politiza exigiendo demandas y soluciones políticas ya que la falta de inclusión sistémica requiere igualar las condiciones entre los géneros. […] El feminismo es el espacio de libertad y de dignidad como mujer, es asumir su honor de mujer, independiente del honor del varón. Interrumpe la dinámica del patriarcado en sus diferentes expresiones, una de ellas es separar a las mujeres […] y hacer que se odien entre [sí], [im]posibilitando […] que colaboren […], lo cual es contrario a nuestra cosmovisión paritaria.

Las […] indígenas en sus organizaciones de supervivencia y resistencia empiezan a trabajar la agenda para denunciar la opresión económica, extracción exagerada de recursos naturales, propiedad intelectual, apropiación de las tierras y territorios indígenas, judicialización, criminalización de los líderes y lideresas, guerra, racismo, discriminación y exclusión como culturas, pueblos y […] mujeres; frente a esto [es clara] la falta de voluntad política de los gobiernos nacionales para insertar a nuestros pueblos […] en planes y proyectos de los Estados nacionales, [y] […] para lograr la resolución de conflictos mediante el diálogo. [Los gobiernos] llaman a los movimientos indígenas con epítetos [como el de] 'fundamentalistas' por el hecho de reclamar inclusión, transparencia gubernamental, justicia social y respeto.

De otro lado las mujeres indígenas al interior de sus organizaciones y comunidades trabajan por cambiar aquellos elementos de la 'tradición' sembrada e impuesta por ese colonialismo patriarcal occidental que nos ha excluido e invisibilizado y [que] sigue oprimiendo nuestras vidas como mujeres y pueblos.

El trabajo es lento, las dificultades son muchas, no hay recursos logísticos y persiste la extinción histórica de nuestros pueblos indígenas, traducido [esto] en niveles de vida por debajo de lo vital […]. Se incrementa la migración interna y masiva […] a la ciudad, a la que, en algunos casos, los gobiernos le han puesto el nombre de ['desplazamiento'], […] palabra [que] […] es un disfraz. [Aumenta] el deterioro crónico de la fuerza de trabajo comunal, las altas tasas de mortalidad infantil y morbilidad en general. Todo esto se suma a los planes y campañas de esterilización forzada y reducción de la natalidad de nuestras poblaciones indígenas que ha sido objeto de denuncias (Perú, Guatemala).

Este es el contexto económico y cultural en el que las mujeres indígenas en los Andes construyen sus vidas, y es […] desde esa realidad [desde] donde vamos construyendo nuestras identidades de género, esa [realidad es] el compás que marca las formas específicas de nuestras luchas, concepciones sobre la 'dignidad de la mujer' y las maneras de plantear alianzas políticas entre nuestros pares. La lucha [es] por recuperar nuestra cultura de igualdad de condiciones ancestralmente vivenciada en nuestros pueblos y comunidades.

Las identidades étnicas y de género han determinado nuestras estrategias de lucha como indígenas, y hemos optado por incorporarnos a las luchas más amplias de nuestros pueblos y sus movimientos, pero a la vez hemos creado espacios específicos de reflexión sobre nuestras […] experiencias de exclusión e invisibilización como mujeres [e] indígenas. Nosotras sabemos que un pueblo con identidad es uno que toma las riendas de su destino pues gana autoestima, se reafirma.

También reconocemos nuestros miedos y silencios forzados con muerte y dolor, vamos rompiendo poco a poco […]. Sabemos que es un proceso que nos corresponde

[vivir] y es por ello que reconocemos la necesidad […] de espacios de reflexión […]. A las andinas el trabajo de organización por la sobrevivencia nos ha permitido hacer visibles las demandas a nivel de nuestra propia vida en nuestras casas, comunidades, […] organizaciones y como integrantes de nuestras Naciones Indígenas. Por lo menos en la CONAIP (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Perú), reconocemos que no es posible entender la fuerza actual de los movimientos indígenas sin considerar la participación de las mujeres y sus experiencias diversas en las luchas indígenas y campesinas.

Es los […] setenta y ochenta se empieza a cuestionar el discurso oficial [de la] nación homogénea [que niega] la plurinacionalidad que existe en nuestros países. El discurso indígena plantea demandas de tierra, […] culturales y políticas. Posteriormente en los noventa [viene] la lucha por la autonomía, autodeterminación y […] sobrevivencia de nuestros pueblos [...]. [A]quí se suceden cambios importantes en la economía doméstica con [la existencia de] espacios de reflexión colectiva a los que se incorporan las […] indígenas. A la par que venimos reconociendo nuestros problemas como pueblos, también reconocemos nuestros problemas como género. Emplazándolos lentamente empezamos [a] cuestionar al Estado [por] la invisibilización en que nos tiene postrados como pueblos desde las llamadas independencias.

Pese a toda esta participación activa, [las] indígenas no aparecemos en los trabajos de sistematización. Allí solo se habla de los líderes hombres, […] no se menciona cual es la participación de las mujeres en esta serie de activismos, siempre hemos sido las encargadas de la logística de marchas, plantones, encuentros, caminatas, reclamaciones y protestas en general, muchas veces hasta se nos ha negado la palabra. [Eso] no está escrito, el trabajo, la labor de las mujeres indígenas. Se nos continúa invisibilizando en la historia de nuestros […] movimientos, […] muestra de cómo el sistema patriarcal colonial y occidental ha penetrado y tiene presencia en la transmisión de valores excluyéndonos en la historia.

Nuestros pueblos han olvidado muchas tradiciones de nuestra cultura ancestral, beneficiosas para la armonía entre los géneros. Menos mal que esto viene cambiando como proceso a través de prácticas […] en [las] comunidades. Aunque todavía es muy poco, está saliendo a [la] luz el conocimiento de nuestros ancestros […], se viene retomando y reactivando la sabiduría de nuestros ancestros y ancestras, [por] lo cual vemos con mucha satisfacción la presencia paritaria en la Cumbre Indígena en Bolivia [del] 2006.

Lo positivo de estas acciones de lucha conjunta es compartir experiencias entre […] indígenas de distintas regiones y pueblos. Es allí donde podemos priorizar acciones en torno a nuestras concepciones […]. Lo invisible se viene haciendo visible.

[La relación con el feminismo]

La reconstrucción de relaciones equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las indígenas […]. El concepto feminismo no ha sido tocado aún ni reivindicado dentro del discurso político indígena; este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano. Para muchas […] indígenas tiene connotaciones separatistas que se alejan de […] la necesidad de una lucha conjunta con nuestros compañeros, por tierra, territorio y autodeterminación como pueblos. Sabemos que eso es prioritario y ocupa nuestra agenda y es la vida misma de nosotras […], y de nuestras familias y comunidades pues es la forma natural de nuestra vida […].

Quienes como indígenas llegamos al feminismo tras una experiencia de activismo en organizaciones estudiantiles, universitarias, sindicales, sabemos sobre la fuerza ideológica negativa que han tenido los discursos que representan al feminismo como una "ideología burguesa, divisionista e individualista" que separa a las mujeres de las luchas de sus pueblos. Las experiencias del feminismo liberal anglosajón, que de hecho sí partieron de una visión muy individualista de los 'derechos ciudadanos', han sido utilizadas para crear una representación homogeneizadora del 'feminismo'. [Esto] no se ajusta a nuestra visión y concepción comunitaria indígena [de la] cosmovisión paritaria.

El feminismo como conjunto de teorías sociales y prácticas políticas con apertura crítica [a las] relaciones sociales históricas, pasadas y presentes, motivadas principalmente por la experiencia femenina […], con una crítica a la desigualdad social entre mujeres y hombres, proclama la promoción de los derechos de las mujeres y cuestiona la relación entre sexo, sexualidad y el poder social, político y económico.

Tal vez un día nos apropiaremos de este concepto, por el momento es prioritario trabajar por nuestra dignidad de mujer indígena, por inclusión como cultura, porque de no hacerlo viene el exterminio de nuestros pueblos, por eso trabajamos primero por nuestra vida desde nuestra cosmovisión […]. Sin embargo como parte del colectivo de mujeres indígenas creemos que este [otro] cambio será parte del trabajo futuro. Por el momento hablamos sobre la dignidad de la mujer indígena y su derecho a ser diferente. Proclamamos la participación paritaria en nuestras organizaciones y comunidades, la promoción de las indígenas, [nuestro] derecho […] a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y violencia en la casa, a decidir cuántos hijos tener y cuidar, […] a un salario justo, […] a elegir con quien casarse, […] a buenos servicios de salud y de educación […]. Nos interesa el contenido de los instrumentos internacionales, las políticas nacionales como símbolo de posibilidad [para] una vida mejor […]. Cuestionamos el discurso homogeneizador del feminismo citadino/occidental que enfatiza el derecho a la igualdad sin considerar la manera en que la clase y la etnicidad marcan las identidades de las mujeres.

De frente al movimiento indígena, estas nuevas voces han puesto en el tapete las perspectivas de las culturas de origen prehispánico, discutiendo las desigualdades que caracterizan las relaciones entre los géneros. […] [H]an puesto en tela de juicio la dicotomía entre tradición y modernidad que ha reproducido el indigenismo oficial, y que en cierta medida comparte el movimiento indígena independiente nacional, según la cual solo hay dos opciones: permanecer mediante la tradición impuesta a sangre y fuego, o cambiar a través de la modernidad. Las mujeres indígenas reivindicamos nuestro derecho a cambio y aceptación de la diferencia cultural y, a la vez, demandamos el derecho a cambiar aquellas tradiciones que nos oprimen y/o excluyen.

Paralelamente, las indígenas estamos cuestionando las generalizaciones sobre 'La Mujer' que se han hecho desde el discurso feminista occidental en el deseo de imaginar un frente unificado de mujeres contra el 'patriarcado' Muchos análisis feministas han negado las especificidades históricas de las relaciones de género en las culturas no occidentales. En este sentido es importante retomar la crítica al feminismo radical y liberal por presentar una visión homogeneizadora […], sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos. Con este aval, algunas feministas urbanas con concepción occidental del feminismo, en muchas ocasiones han tenido una falta de sensibilidad cultural frente a la realidad de las […] indígenas, asumiendo que nos une una experiencia común frente al patriarcado, y se han olvidado de las diferencias y la diversidad. La formación de movimientos amplios de mujeres indígenas y criollas/mestizas-citadinas o urbanas se ha dificultado por esta falta de reconocimiento [de] las diferencias […].

Consideramos conveniente analizar críticamente las estrategias del feminismo occidental para crear puentes de comunicación con las […] indígenas. A pesar de que algunas […] indígenas están muy capacitadas, son las mujeres no indígenas quienes asumen los puestos de liderazgo en las jerarquía de cargos y de poder en los Estados nacionales y en algunos casos las no indígenas ocupan relatorías acerca de la problemática de las […] indígenas. [Ellas], […] al no tener clara la vida de las indígenas, dejan [por] fuera [nuestras] detalladas descripciones […] de problemas cotidianos, incluyendo solo las demandas generales.

Consideramos que solo acercándose a […] nuestras experiencias […] podrán entender la especificidad de nuestras demandas y luchas. Es importante reconocer que las desigualdades étnicas, aunque sea de manera no intencionada, [hacen que] las mujeres no indígenas, con un mejor manejo de la lengua occidental y de la lecto-escritura, [homogenicen] la discusión cuando se trata de espacios conjuntos. […] Resulta fundamental respetar la creación de espacios […] propios y esperar el momento propicio para la formación de alianzas. […] Las indígenas estamos viviendo nuestros propios tiempos y procesos, que no siempre confluyen con los […] del feminismo de las no indígenas.

Otro de los aspectos que miramos las mujeres indígenas es […] el impacto de la globalización en nuestros pueblos y […] vidas, lo cual es terriblemente desolador y trágico para nuestro futuro inmediato, porque viene ligado a la militarización y extracción exagerada de los recursos naturales, la contaminación de nuestros ecosistemas […] [que] traen muerte generalizada. [La] migración forzada […] significa salir de nuestras casas [dejándolo] todo y partir sin nada en las manos, […] sin rumbo fijo.

Preocuparnos y luchar por el derecho a vivir donde queremos y somos felices […] es prioritario, porque es prioritaria la sobrevivencia de los hijos, de la tierra donde podemos sembrar y comer […]. [T]ambién es nuestra preocupación como planeta o casa universal: nuestra *Pachamama*. Esto no es un problema indígena, […] [es un] problema de todos y todas. [Esto] no lo vemos en la agenda feminista con visión occidental.

El reto de nuestra diversidad está en la reivindicación de un 'Feminismo Paritario Indígena' desarticulado y desestructurado por el colonialismo. Recuperar el feminismo paritario vivenciado por nuestras ancestras y ancestros será posible en la medida en que las mujeres y hombres indígenas nos apropiemos de él.

Otro aspecto importante [para el movimiento de mujeres indígenas] es la justicia de género dentro de la justicia comunitaria, cuya base son valores ancestrales vigentes [como] la autodeterminación y la soberanía […]. [Ni esto ni] temas importantes [como] el derecho a la tierra y a los territorios ancestrales, a la propiedad intelectual y la identidad cultural […] son parte de la agenda feminista citadina/urbana/occidental.

Las indígenas estamos preñando nuestro feminismo paritario desde nuestra cosmovisión paritaria […], basada en la paridad de los opuestos complementarios y proporcionales, priorizando la lucha por la vida misma, de nuestras comunidades y pueblos, reconociendo nuestras identidades y trabajando nuestra autoestima, confiando y valorándonos nosotras mismas y entre nosotras, para que conjuntamente con nuestros pares lo entendamos: el respeto a nuestros derechos colectivos como base comunitaria de lo que entendemos [por] desarrollo paritario, es decir el derecho paritario.

Este es un trabajo político muy importante, no solo en contra de la homogenización, la asimilación, el colonialismo, el patriarcado, sino también por el respeto a la diferencia y diversidad. Esa es la bandera que alzamos como indígenas […]; pues el gobierno paritario nunca fue discutido en el mundo originario andino, […]. La vigencia y actualidad de la circularidad, la alternabilidad, la paridad, la complementariedad, la espiritualidad, el comunitarismo, la inclusión, la solidaridad, la reciprocidad y el consenso son los cimientos sólidos en el ejercicio

político de nuestras naciones originarias tradicionales, basadas en los principios [de] relacionalidad del todo, correspondencia [y] […] reciprocidad.

Así lo vienen entendiendo nuestras organizaciones y movimientos, quienes han puesto en su agenda la participación paritaria […], pues sabemos que la inclusión y liberación del colonialismo occidental como pueblos requiere igualdad entre hombres y mujeres [y] […] escribir sobre su participación e integración como paridad.

Es tiempo que las […] indígenas asumamos cargos de dirección, planeamiento y activismo político […] en igualdad de condiciones con nuestros pares, es decir, retornar la esencia cultural de nuestras [raíces] como pueblos andinos, reapropiarnos de lo nuestro, recuperando nuestra identidad cultural plena, […] el comunitarismo (ayllu) a través del Ayni, los derechos colectivos. Sabemos que sin el aporte de las mujeres […] no lograremos los objetivos de liberación […] e inclusión cultural dentro de los Estados. Por [eso] deberemos trabajar un movimiento paritario indígena.

Tenemos argumentos ancestrales fuertes basados en el valor de la igualdad como sentimiento moral, idea-fuerza con capacidad clarificadora y transformadora. A la luz de ello, […] podemos percibir los fenómenos de desigualdad en todos los niveles de la sociedad, […] y [se] genera una sensibilidad social en la que cualquier manifestación de desigualdad resulte chirriante e intolerable. Creemos que esto es importante para generar una demanda social capaz de presionar, […] como está ocurriendo en el continente con la insurgencia indígena. Esa sinergia entre las intervenciones políticas y la labor social generarán las políticas de igualdad, pero sin la sensibilidad social correspondiente serán vacías. Una sensibilidad social que no se plasme en intervenciones políticas corre el riesgo de ser ciega.

Sabemos que [el] feminismo y la democracia nacieron de un mismo parto y ahora que la democracia se encuentra en una situación difícil […] la posición de las mujeres [en ella] es [su] test definitivo. […] El feminismo tiene que dejar la actitud de supremacía cultural de occidente, precisamente porque occidente hace un uso despótico y a su medida de ciertos postulados colonialistas y opresores […]. Las mujeres tenemos algo común por encima de las diferencias: […] los masculinos saben siempre qué han de pactar y cómo pactar, nosotras deberíamos educarnos en la cultura del pacto y ejercitarlo.

Llegará un momento de hacer las alianzas entre indígenas con feminismo paritario y feministas que hayan avanzando en sus concepciones inclusivas de la diversidad. Allí tendremos la oportunidad de crear un movimiento amplio, justo, equitativo en igualdad, justicia y paz […]. Las mujeres no podemos vivir […] [donde] no [este] asegurada la democracia y la paz […].

Bibliografía

Carter E., William y Mauricio Mamani
1982 *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura Aymara*. La Paz: Librería-Editorial Juventud.

Lajo Lazo, Javier
2004 Qhapaq Ñan: La Ruta Inka de Sabiduría. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://emanzipationhumanum.de/downloads/sabid.pdf

Ortiz Rescaniere, Alejandro
2001 *La pareja y el mito. Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rengifo Vásquez, Grimaldo
1996 El Ayllu. Lima. Verificado: 02/06/2014. Disponible en: http://es.scribd.com/doc/48009688/EL-AYLLU

Silverblatt, Irene
1987 *Moon, sun and witches: gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. New Jersey: Ed. Princeton University Press.

Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional[1]

Yuderkys Espinosa Miñoso

Introducción

Desde hace algunas décadas el feminismo latinoamericano[2] viene desarrollando un pensamiento crítico y una política que intente tomar en cuenta las desigualdades de raza y clase en que vive un porcentaje importante de las mujeres de la región.[2] El abordaje planteado desde una perspectiva de inclusión, se evidenció desde el III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe, celebrado en Brasil en 1985, en términos de la necesidad de que el feminismo incorporara la problemática de la 'mujer negra' y a sus 'representantes'.[3]

---

1 Publicado originalmente en *Feminismo Latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (2009).

2 En este trabajo daré por sentado el uso siempre problemático de ciertas categorías identitarias como: 'feminismo latinoamericano', 'feminismo del Tercer Mundo', 'feminismo del Norte', 'feminismo del Sur', 'feminismo occidental', asumiendo el abordaje crítico que autoras postcolonialistas como Chandra Mohanty nos proponen. Explicitamos, pues, que su uso no implica bajo ningún concepto intento alguno de homogenización, que tales términos deben ser contextualizados geopolítica e históricamente y son usados aquí en el sentido de ubicar y denunciar la conformación de determinadas 'posiciones de sujeto'. En cualquier caso, su uso no renuncia a observar en todo momento la complejidad y la agencia que tales categorías implican, algo que, como intentaré demostrar en este ensayo, puede llegar a suceder incluso para autoras críticas como la propia Mohanty. Como demostraré la idea de un 'feminismo del Tercer Mundo' representado en el espacio transnacional es el resultado de una consolidación de determinadas hegemonías dentro de los contextos locales. Como siempre la empresa de representación implica juegos de poder, batallas libradas dentro del propio grupo por la definición de la representación. Esta trama de poder hay que develarla en su atravesamiento por posicionamientos de sujeto dentro de los contextos de poscolonialidad.

3 Recordamos que en este encuentro de Brasil el debate se desató gracias al intento de un grupo de mujeres negras y pobres provenientes de las fabelas de Rio de Janeiro de entrar al encuentro gratuitamente. Si bien la comisión organizadora señaló el gran número de becas que habían sido otorgadas para mujeres negras y pobres y denunció la

Habrá que decir que pese a esta aparición temprana (aunque no tanto, tomando en cuenta la conformación multiétnica y afrodescendiente del continente) de los conflictos por los privilegios de clase y raza-etnia, sin embargo la 'cuestión' ha ocupado pocas páginas en los discursos y las preocupaciones del feminismo latinoamericano. Podemos afirmar que, por lo regular, las tensiones en torno a la multiplicidad de orígenes y condiciones sociales de las mujeres de la región se han mantenido latentes, reapareciendo de tanto en tanto a manera de conflicto no resuelto, o gracias a alguna ocasión de la agenda de Naciones Unidas, sin que ello repercuta ni modifique de forma sustancial las miradas y las prácticas dominantes del feminismo regional. Por lo general la 'cuestión' sigue siendo saldada en términos de "el problema de las mujeres negras o indígenas" a ser incluido en la organización de paneles y encuentros del movimiento y en algunos proyectos y programas de intervención compensatoria generalmente concebidos y administrados por feministas profesionales de clase media y de supremacía blanca del continente.[4]

A pesar de ello, no podemos negar que este es el tiempo en que el debate sobre el multiculturalismo, la explosión de identidades y la reflexión sobre el sujeto de nuestras políticas, marcan las preocupaciones centrales del feminismo a nivel global. La mención reiterada y oportuna "… de clase, raza, género y sexualidad", como final de frase, no se hace esperar en cualquier texto académico o discurso de cualquier tipo que ostente la pretensión de avanzado y políticamente correcto; y nadie admitiría hoy, mucho menos en el feminismo, que la raza exprese condición natural para algún tipo esperado de conducta o cualidad específica. Así, dentro de un escenario que parecería favorecer como nunca la atención al problema, me anima el interés por develar el abordaje de las problemáticas de raza y clase por

---

maniobra política de los partidos políticos para desacreditar al feminismo, el incidente fue motivo para que "muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda" (Alvarez *et al.* 2003: 548)

4 Por supuesto, habría que reconocer que este tratamiento 'sectorial' o "fragmentación homogénea de las categorías de opresión" a decir de María Lugones (2005: 66-68), ha sido la manera 'típica' en que el feminismo ha podido dar respuesta a las demandas de representación que han surgido del desmoronamiento del sujeto mujer universal del feminismo blanco heterocéntrico occidental. Esto ha sido así ya que "Para el proyecto civilizatorio occidental es mucho más fácil sumar, agregar, como si la diferencia fuera una cuestión aritmética, de suma de identidades, de categorías" como nos recuerda Amalia Fischer (2002). Los intentos de salir del atolladero esencialista a que este tipo de política nos lleva han provenido sobre todo de las teorizaciones del *movimiento de mujeres de color* y lesbianas en los EE.UU. Para una interesante crítica a los intentos de superación de esta fragmentación identitaria a través de una propuesta como la de 'interseccionalidad' de Kimberlé Crenshaw, puede leerse: María Lugones (2005). Para un buen ejemplo de este tratamiento fragmentado y esencialista de las opresiones de las mujeres recomiendo echar un vistazo a la estructura del programa del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en marzo de este año en Ciudad de México, así como al proceso preparativo.

el feminismo latinoamericano, identificando aquellas condiciones que han impedido históricamente un tratamiento adecuado de estos sistemas de opresión dentro del análisis y la política del feminismo de la región.

En este trabajo quiero avanzar en algunas hipótesis respecto de la particular constitución histórica del feminismo latinoamericano dentro de contextos postcoloniales de largo alcance: la manera en que la desigual condición geopolítica ha producido una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo, definiendo así los énfasis teóricos-políticos del movimiento; las dificultades y obstáculos para la producción de un pensamiento y una praxis situada que, partiendo del reconocimiento de esta impronta constitutiva poscolonial observe la manera en que esta condición determina indefectiblemente la *sujeta* del feminismo de la región, así como los objetivos urgentes de su política.

Cuando se ha instalado como nunca una reflexión sobre el sujeto y los cuerpos del feminismo, me pregunto quiénes han ocupado el lugar material de esta reflexión postergada, y por qué la preocupación se ha limitado al cuerpo sexuado y *generizado* sin poder articularla a una pregunta por la manera en que las políticas de racialización y empobrecimiento estarían también definiendo los cuerpos que importan en una región como Latinoamérica. Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente. Cuando se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo, un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujeto antes no reconocidas ¿qué cuerpos han pasado a ser objeto de la representación de este olvido y cuáles han quedado una vez más desdibujados y por qué?

Dado los límites de extensión de este ensayo, me propongo en esta oportunidad detenerme en la estrategia analítica propuesta por Chandra Mohanty en sus trabajos: Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial (2008a)[5] y De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas (2008b).[6] Me interesa focalizarme en al menos tres hipótesis que ella sostiene y desarrolla allí:

---

5 El artículo original fue publicado como Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses, en *Boundary* (1984). Para esta ocasión utilizaremos la versión en español traducida por María Vinós para Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (2008a) (documento tipeado pre-impresión).

6 El artículo original es: Under Western Eyes revisited: Feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs*. (2003). Usaremos la traducción de María y Ricardo Vinós en documento tipeado pre-impresión, publicado también en *Descolonizar el feminismo…* (2008b), de Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz.

1. Hay una 'colonización discursiva' de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo y sus luchas, que es necesario deconstruir y desmantelar.

2. Para pasar de la crítica a la 'reconstrucción' el feminismo occidental debe poder identificar los problemas acuciantes de las mujeres más marginadas en el contexto neoliberal. Propone adoptar como metodología la noción de 'privilegio epistémico', por medio de la cual se asume un punto de vista de abajo hacia arriba, que empieza en las comunidades más pobres y marginales del mundo de forma de poder "acceder y hacer visibles los mecanismo de poder… [en] la escala ascendente del privilegio" (Mohanty 2008: 421).

3. Existe en el contexto actual la necesidad y la posibilidad de una comunidad feminista transfronteriza, anticapitalista y descolonizada sostenida en la idea de 'diferencias comunes', que atienda a una lucha contra los efectos nefastos de la globalización y entable un horizonte de justicia y solidaridad universal.

Para examinar estas tesis desde el contexto latinoamericano, me gustaría traer aquí y contraponer dos tesis del pensamiento de Gayatri Ch. Spivak que me resultan de alta efectividad para los fines de mi crítica: (1) la imposibilidad del habla (o de la escucha) de la subalterna (Spivak 2003), y (2) la denuncia de la manera en que la razón postcolonial (sostenida desde los proyectos de nación y ciudadanía de las élites dominantes e intelectuales postcoloniales) *encripta* al subalterno, requiriéndolo y forcluyéndolo a la vez (Spivak 1999).

Mi inquietud refiere a la posibilidad de que un feminismo transnacional, asentado en la 'solidaridad feminista', y asumiendo el punto de vista del privilegio epistémico, ayude a la superación del estatuto de mudez y subrepresentación de la subalterna latinoamericana,[7] tal como parecería sugerir Mohanty. Desde mi perspectiva crítica, procedente de la conjunción entre activismo y academia, esto no solo resulta ingenuo sino que tendría que ver con la manera en que las feministas del Norte —incluyendo a oriundas del Sur ubicadas geopolíticamente en el Norte—

7 Hago una extrapolación del sujeto de preocupación de Mohanty descrito como "mujeres más marginadas del mundo, comunidades de mujeres de color en naciones ricas y neocoloniales, mujeres en el Tercer Mundo/Sur o Dos Tercios del Mundo" (2008b: 14). Con el sujeto subalterno de Spivak y de los estudios postcoloniales. "El término subalterno procede de la teoría política de Gramsci… Los grupos de estudios subalternos surgidos en los años ochenta… conceden sentido a la palabra tanto en el plano político como económico… para referirse al rango inferior, o dominado, en un conflicto social, para significar así de modo general a los excluidos de cualquier forma de orden y para analizar sus posibilidades como agentes" (Vega 2009: 2). Debo recordar que para Spivak la figura del subalterno en su máximo paroxismo quedaría expresada en la de una mujer negra pobre del Tercer Mundo (Spivak 2003).

están lo suficientemente alejadas de los problemas y vicisitudes de las vidas de las mujeres de la región y de los derroteros del feminismo latinoamericano.

Sobre la colonización discursiva

Por 'colonización discursiva' Mohanty entiende aquella práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo que tiene repercusiones en sus vidas y luchas (2008b: 404). El concepto lo propone en 1986, cuando en su ensayo *Bajo los ojos de Occidente* intenta revisar críticamente la labor teórica del feminismo occidental, sus metodologías eurocéntricas, falsamente universalizadoras y al servicio de sus propios intereses. Como señala, lo que pretendía con ese ensayo era denunciar el nexo entre poder y conocimiento, a la vez que hacer visible las implicaciones políticas y materiales de esta producción de conocimientos y discursos sobre la mujer (construida monolíticamente) del Tercer Mundo (2008a: 112-113). Para Mohanty:

> cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de los "feminismos del tercer mundo" debe tratar dos proyectos simultáneos: la critica interna de los feminismos hegemónicos de "occidente", y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura (2008a: 212).

Igual que para ella, hace tiempo mi proyecto fundamental intenta pensar al feminismo latinoamericano en su multiplicidad de discursos, propuestas y prácticas mayoritarias y minoritarias, y como ella, intento hacer una crítica, desde mi particular posición geopolítica —externa— a los feminismos hegemónicos de occidente, de modo de articularla, con mis intereses histórico-políticos de producción de una crítica, ahora sí interna, de los feminismos con vocación de poder en mi región. En particular me interesa hacer una reflexión sobre los modos en que esta 'colonización discursiva' de las mujeres del Tercer Mundo por parte de las feministas del Norte se alimenta de las complicidades de los feminismos hegemónicos del Sur, e indagar no solo la colonización, sino también la colonialidad de los discursos producidos por feministas hegemónicas del Sur.

Si bien Mohanty enuncia esta posible continuidad entre las hegemonías feministas del Norte y del Sur,[8] este no será su foco de interés puesto que ella está más

8 Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se enfoca específicamente en lo que denomino el discurso del "feminismo de occidente" sobre las mujeres del Tercer Mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a

interesada en pensar su propia comunidad feminista. Queda, pues, mucho para hacer en este terreno ya que las posibilidades para el ejercicio de la (auto) crítica encuentran una recepción menos acogedora en los restringidos, carenciados y estrechos contextos de producción y praxis política feminista del Tercer Mundo.[9] Siendo que esta es una tarea que excede los límites de este trabajo, solo me interesa apurar a manera de programa por hacer, algunas cuestiones.

En primer lugar, señalar lo evidente: como bien se empeñan en recordarnos Ochy Curiel (2009) y Breny Mendoza (2008) hay un origen mayoritariamente burgués, blanco/mestizo, urbano, y heteronormativo del feminismo latinoamericano. Afirmar este origen no es un dato menor porque ya ha sido documentada ampliamente la manera en que las clases dominantes e intelectuales, dentro de las cuales podemos ubicar a las feministas, fueron influenciadas por el programa político e ideológico noreuropeo. Si efectivamente el feminismo del Sur se alimentó de las ideas emancipadoras y de igualdad de las feministas europeas y estadounidenses, seguramente también, habrá que admitir la herencia etnocéntrica de tal adscripción, en tanto convengamos con las tesis de Spivak y Mohanty sobre el eurocentrismo y el colonialismo inherente a la producción teórica de los feminismos hegemónicos occidentales.

Avanzando en esta línea de análisis, me gustaría hacer eco de la denuncia propuesta por Breny Mendoza (2008) acerca de la complicidad del feminismo hegemónico local con lo que sería la perpetuación de la ideología euronorcéntrica y, con ello, la continuidad del proyecto colonialista en América Latina. Si Francesca Gargallo se pregunta "¿Por qué, en la década de 1990, el feminismo latinoamericano dejó de buscar en sus propias prácticas, en su experimentación y en la historia de sus reflexiones, los sustentos teóricos de su política?" (Gargallo 2004: 11). Mendoza demostrará la manera en que esto siempre fue así: "las feministas latinoamericanas se [acogieron] al feminismo anglosajón (tanto el liberal, radical, como marxista) para construir sus organizaciones y planteamientos alternativos de cambio social y cultural" (Mendoza 2008: 171). Pero no solo. Esta acogida de la ideología y los proyectos de emancipación occidental si bien han servido a los proyectos feministas latinoamericanos también ha tenido consecuencias nefastas en la

académicas del tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas (Mohanty 2008a: 112-113).

9 No puedo dejar de mencionar que los intentos de producción de una crítica contundente dentro del feminismo latinoamericano y su complicidad con proyectos ajenos a la transformación radical del patriarcado se han visto continuamente deslegitimados por los feminismos hegemónicos y sus cómplices en la región, incluyendo la academia de los estudios de género. El ejemplo más fehaciente, por ser el de mayor sistematicidad y sostenibilidad en el tiempo, ha sido la crítica producida desde las bases pensadoras autónomas del feminismo. Aunque esta producción es apenas conocida y apenas legitimada al interior de los espacios de producción y acumulación de conocimientos en AL, hay mucha documentación al respecto. Para más información leer: Francesca Gargallo (2004), en especial el capítulo "La utopía feminista latinoamericana".

instalación de una mirada y unos objetivos políticos productivos exclusivamente a las mujeres de determinadas clases, orígenes y sexualidad del continente.

En esta línea de argumentación, y a manera de ejemplo, Mendoza explora en la contemporaneidad las conexiones entre los proyectos de democratización a los que se adscribió mayoritariamente el feminismo de la región a finales de los ochenta y los nuevos lineamientos de la política imperialista neoliberal para los países de América Latina al fin de la guerra fría. Ella denuncia la implantación del ideario de la democracia en las realidades postcoloniales latinoamericanas por parte de los países centrales, ideario que debemos recordar se desarrolló fundamentalmente a través de los mecanismos de cooperación y del naciente espacio transnacional de producción de discursos y recetas para la ayuda al desarrollo que se conformó alrededor de las megas conferencias de las Naciones Unidas. Mendoza reconoce este escenario como parte de la estrategia de restitución y reconfiguración de los vínculos coloniales entre centro y periferia, pero también internamente al interior de cada polo. Al hacer esto desde el discurso académico, al igual que antes desde el activismo las autodenominadas autónomas, ella no puede dejar de ver el papel y las complicidades políticas del feminismo hegemónico con estos planes para la región. Como ejemplo, recuerda las negociaciones de parte del movimiento feminista latinoamericano con los gobiernos corruptos y neoliberales de los 90 para alcanzar los planes de igualdad de los que hoy se ufanan. Así se pregunta:

> ¿Cómo es que [las feministas] llegan a transformarse en un suplemento e incluso hasta en cómplices del plan neocolonial…? ¿Cómo es que América Latina continúa en el seno de la democracia cultivando una estructura socio-económica, política-cultural e ideas de género y raza que en muchos aspectos conserva los legados de la colonia, los mismos valores del poder patriarcal y la crueldad y corrupción de los militares y gobernantes del pasado? (Mendoza 2008: 171-174).

Mendoza responde admitiendo que lamentablemente:

> ... [L]as feministas latinoamericanas no pudieron desarrollar un aparato conceptual y una estrategia política que les ayudara a entender y negociar mejor las relaciones neocoloniales que estructuran la vida del subcontinente... [Recordando que] "el saber feminista latinoamericano se ha construido…a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas… [Concluye señalando como] Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto (Mendoza 2008: 174-175).

Así, la colonialidad de las prácticas discursivas de los feminismos hegemónicos en el Tercer Mundo, o en América Latina al menos, no se restringiría solamente a una reproducción de las estrategias de constitución de las Otras del feminismo del continente: mujeres afrodescendientes, indígenas, lesbianas, obreras, trabajadoras del sexo, campesinas, pobres; los efectos de la colonización discursiva de los feminismos occidentales implicarían una colonialidad intrínseca a los discursos producidos por los feminismos latinoamericanos de modo tal que esta deja de ser solo atributo de los feminismos del Primer Mundo, y en nuestras tierras tiene al menos otras dos consecuencias: la definición, en contubernio y franca dependencia, de los feminismos hegemónicos del Norte imperial, de los lineamientos y ejes de preocupación y actuación del feminismo local; y la fagocitación de las subalternas habitantes de estas tierras a través de su (buena) representación por parte de las mujeres de las elites nacionales y los grupos hegemónicos feministas.

Uno de los mejores ejemplos de lo primero lo rastreamos en el devenir de los debates fundamentales dentro de la academia y el movimiento feminista, así como en los problemas abordados por las investigaciones y programas de estudios académicos de género y sexualidad ofertados en los últimos años en las universidades latinoamericanas.

No es un secreto para nadie la predominancia que ha pasado a tener el estudio de las identidades dentro de la academia feminista regional. Gioconda Herrera (1999) en su relevamiento de las investigaciones desarrolladas en el campo del género nos muestra una explosión de investigaciones dirigidas al campo de la identidad y señala cómo las mismas, por un lado, se limitan a la mera descripción y sin poder indagar en cómo estas identidades se producen dentro de contextos específicos de poder; y por el otro, no han permitido estudiar la manera en que se articulan diferentes categorías de identidad entre sí.

Lamentablemente estos estudios, siguiendo los ejes de preocupación, estrategias y conceptualizaciones legitimados en los países centro, se han focalizado fundamentalmente en el estudio de las sexualidades disidentes y la identidad de género sin poder dar cuenta del irremediable entrecruzamiento de estos órdenes (de la producción del deseo, la sexualidad y el género) con los de raza y clase, ni aún la manera en que el estatuto del sujeto de la identidad sexual y de género se estaría produciendo dentro de una determinada constitución de los Estados nación latinoamericanos dentro de contextos de herencia colonial, y colonización discursiva.

En este tenor Herrera concluye que:

> Bajo la influencia de algunos feminismos y la política de identidades, el reconocimiento de la heterogeneidad, la particularidad y la diversidad ha ganado cada vez más terreno [sin embargo]. En la práctica, tanto

> académica, política y del desarrollo, este reconocimiento tiende a quedarse en lo formal y descriptivo. En ese sentido surgen algunos interrogantes: *¿cómo* articular analíticamente el género, la raza, la etnicidad, la clase social para explicar la desigualdad social que atraviesa y obstaculiza todo proceso de desarrollo en nuestros países, más allá de la mera descripción? […] (Herrera 1999: 6).

En coincidencia con algunas de las hipótesis de Mendoza, el estudio de Herrera estaría mostrando cómo en un contexto, como el latinoamericano, la producción de una reflexión sobre la identidad y sobre los cuerpos del feminismo, se ha desarrollado en base a marcos conceptuales importados, sin que mediaran intentos de reapropiación que permitieran aterrizar ese cuerpo (muchas veces abstracto de la pregunta por el género) en la materialidad de los cuerpos racializados, empobrecidos, folclorizados, colonizados de las mujeres latinoamericanas.[10] La constatación de esta ausencia de los cuerpos indígenas, afro y carenciados del continente, en esta reflexión sobre el sujeto del feminismo y la necesidad de ampliación de sus límites, es preocupante y a la vez sintomática de cómo la producción de conocimientos aún en esta etapa de "descentramiento del sujeto universal del feminismo, aún contiene la centralidad euronorcéntrica, universalista y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique", como nos alerta Ochy Curiel (2009: 9).

Tomando este ejemplo paradigmático, propongo pensar la manera en que las agendas de debate y los temas relevantes de investigación feminista de la región, no solo están siendo atrapadas (colonizadas) por los marcos conceptuales y analíticos de los feminismos del norte, sino que juegan un papel sumamente productivo en la universalización de tales marcos interpretativos y de producción contemporánea del (de la) sujeto(a) colonial. Lo que estoy intentado denunciar aquí es que si efectivamente existe una colonización discursiva de las mujeres del Tercer Mundo y sus luchas, eso no solo ha sido una tarea de los feminismos hegemónicos del Norte sino que estos han contado indefectiblemente con la complicidad y el compromiso de los feminismos hegemónicos del Sur, dado sus propios intereses de clase, raza, sexualidad y género normativos, legitimación social y *status quo*.

Una buena parte de las feministas de la periferia, gracias a sus privilegios de clase y raza, si bien en desventaja en relación a sus compañeras del Norte, en sus propios países se han beneficiado de los marcos conceptuales occidentales y etnocéntricos

---

10 Apoyando esta idea, Herrera demuestra en las conclusiones de su estudio preliminar y restringido a los países andinos, la influencia de la agenda transnacional de las Naciones Unidas y los organismos de ayuda al desarrollo (la Plataforma de Beijing, la Campaña por los Derechos Humanos de las Mujeres, las orientaciones generales de los organismos internacionales, entre otros) en la definición de los énfasis de investigación, que como demuestra son muy similares en los cinco países estudiados (1999: 3).

que producen —como su otro constitutivo— a la "mujer (negra, india, pobre, lesbiana, ignorante) del Tercer Mundo". Ellas participan activamente en el proyecto que hace imposible la agencia y la escucha de la subalterna latinoamericana.

Es debido a esto que, debo confesar, soy escéptica de la propuesta metodológica sostenida por Mohanty que plantea como solución la adopción por parte de un feminismo transfronterizo de la noción de 'privilegio epistémico'. Como en la crítica de Spivak al trabajo de los intelectuales postcoloniales de los *Subaltern Studies*, me temo que los feminismos hegemónicos de un lado y otro del atlántico han contribuido en el proyecto colonial de encriptar a la 'mujer del tercer mundo'. Encriptamiento que se produce entre su expulsión histórica de la narrativas de conformación del ideal de la nación blanca occidental, y la necesidad de su existencia como el (verdadero) Otro. Si las feministas del Norte han necesitado de la figura de la 'mujer del tercer mundo', las feministas (blanca/mestiza, burguesas) del Sur han necesitado y han trabajado activamente por construir su Otra local para poder integrarse en las narrativas criollas de producción europeizante de los Estados-nación latinoamericanos. La 'violencia epistémica'[11] es tal que la 'mujer del tercer mundo' queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de occidente que construye a la 'Otra' monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otra.

Así pues, dentro de esta doble construcción de 'las mujeres más despojadas del mundo', no hay acceso posible a una verdad revelada de la experiencia de subordinación. Como sentencia Spivak, la subalterna, nada puede decirnos; su voz permanece eclipsada por los discursos sobre ella; su experiencia colonizada por ellos. La esperanza de acceder a ese punto de vista privilegiado no es más que autoengaño. El intento de Mohanty de valerse de la noción de privilegio epistémico parecería sugerirnos la posibilidad de la adopción de "un punto de vista desde el que accederemos a la representación adecuada, verdadera u objetiva" de las vidas y las problemáticas de las mujeres más despojadas del mundo, pero sabemos que la empresa es un fracaso (Tozzi 2005). En parte se debe a que

> [El] privilegio epistemológico… identifica una formulación política (opresores y opresoras deberían escuchar las voces y dar crédito a los análisis de las gentes marginalizadas) con una formulación epistemológica (las gentes marginalizadas tienen un acceso inatacable

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

> y especial al conocimiento sobre la opresión). Esto es lo que Bat-Ami Bar On (1993: 96, traducción de Angeleri) argumenta al observar que "los reclamos por el privilegio epistemológico hechos por un grupo socialmente marginado son meramente normativos, obligantes sólo para quienes están ya teóricamente convencidos, generalmente miembros del grupo marginado que se encuentran empoderados por tales reclamos". Parece recomendable no hacer hincapié en el privilegio epistemológico sino en el cómo desplazar la autoridad epistemológica, dado que esta autoridad es lo que realmente importa en el esfuerzo por hacer que se escuche el conocimiento insurgente (Angeleri 2009: 6).

Quizás, lo que Chandra Mohanty, siguiendo a Sathya Mohanty – reconocido por su defensa y desarrollo minucioso del concepto, están intentando decirnos es

> la urgencia y necesidad de preocuparnos por la situación del oprimido y consecuentemente que este encuentro nos haga revisar nuestras propias creencias simplemente por el hecho de descubrir que otros piensan distinto. En un caso se trata sólo de un privilegio o reconocimiento de tipo político y en el otro de una motivación heurística (Tozzi 2005: 150).

Es así que si el privilegio epistémico no nos permite un acceso irrestricto a verdad alguna sobre esta 'mujer del tercer mundo', al final volvemos al inicio: no hay ilusión de habla que nos guíe y pueda salvarnos de la pregunta (ética): ¿Cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur, asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta? ¿Cómo hacer para que nuestro feminismo no termine siendo cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio?

La pregunta no está afuera de, sino en nosotras mismas. Es por eso que finalmente me interesaría abordar una última propuesta que nos hace Mohanty en su ensayo. *La posibilidad de una 'comunidad transfronteriza' como modelo de práctica feminista superada*.

En su revisión de *Bajo los ojos de Occidente…*, Mohanty nos dice que se ha visto interpelada a volver al texto luego de dieciséis años, no solo para aclarar algunas ideas que quedaron implícitas, sino para pasar de la 'crítica a la reconstrucción'; pasó a la propuesta que se da dentro en un contexto que como se lamenta, ha cambiado considerablemente. Ella está dispuesta a demostrar lo que según afirma pareciera no haber quedado lo suficientemente claro: su confianza en la posibilidad de una práctica académica comprometida con la justicia global más allá de las fronteras de las feministas del Primer Mundo. En ese sentido, declara

que no ve imposibilidad alguna para una "práctica académica transcultural igualitaria y no colonizadora" (Mohanty 2008: 409), y explica que para ella el antagonismo de los feminismos occidentales y tercermundistas no son tales como para no permitir la posibilidad de la solidaridad entre ellos. Esperanzada por el entusiasmo de las luchas de los movimientos transfronterizos en contra de la globalización del capital y admitiendo la desmovilización actual del feminismo en los países del primer mundo, Mohanty propone al feminismo adoptar la posibilidad que nos brindan estos movimientos para articular una lucha anticapitalista, antipatriarcal y antirracista (2008b).

Esta ilusión de Mohanty es compartida. Un nutrido grupo de feministas académicas y activistas de su generación, entre ellas Nancy Fraser,[12] y aún más jóvenes, de un lado y otro del Atlántico, tanto del Norte como del Sur, han apostado a este escenario fuera de las fronteras nacionales para llevar a cabo su acción política. El proceso hacia la IV Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas aglutinó mujeres de todas partes del planeta en una movilización sin precedentes. A partir de allí, este gran mercado desterritorializado de confluencia de movimientos se afianzó y diversificó bajo el patrocinio de la ONU, de los organismos bilaterales y multilaterales de financiación y "ayuda al desarrollo". Las conferencias, reuniones y encuentros atendiendo a una agenda diversificada, se han multiplicado; el nacimiento de organizaciones y redes globales de lucha por los derechos humanos (sexuales y reproductivos, aborto legal, economía solidaria, educación, 'diversidad sexual') interconecta feminismos continentales; y como recuerda Mendoza, esto significó en concreto un desplazamiento mayoritario del activismo local a uno centrado en la arena internacional (2008: 172).

Así, la movilización hacia Beijing en 1995 caracteriza la nueva etapa política de reconfiguración unipolar del mundo después de la caída del bloque socialista y el término de la Guerra Fría (Mendoza 2008). Pero a diferencia del entusiasmo mostrado por algunas académicas del Sur en los EEUU, Mendoza muestra la conexión entre esta desmovilización feminista a nivel local, de la que se queja Mohanty en su propio contexto (2008b), y la apuesta creciente por esta agenda transnacional bancada fuertemente por los organismos internacionales.

---

12 Fraser ve con gratos ojos la producción de este espacio de confluencia de las luchas feministas a nivel global y pone en él su esperanza de un activismo feminista potente hacia futuro: "Para mis fines, la historia del feminismo de la segunda ola se divide en tres fases… la tercera fase, el feminismo es ejercido cada vez más como una política transnacional, en espacios transnacionales emergentes…. En Europa y otras partes… las feministas descubrieron, y las están explotando hábilmente, nuevas oportunidades políticas en los espacios políticos transnacionales de nuestro mundo globalizante. De este modo, están reinventando el feminismo otra vez, pero ahora como un proyecto y proceso de política trasnacional. Aunque esta fase es aún muy joven, augura un cambio a escala de política feminista que permitiría integrar los mejores aspectos de las dos fases anteriores [del feminismo] en una nueva y más adecuada síntesis" (2004: 2).

La fractura que se produce al interior del feminismo latinoamericano a inicios de los noventa entre 'autónomas' e 'institucionalizadas', habla de esta tensión. Mientras el entusiasmo desbordaba el proceso preparatorio hacia la IV Conferencia de la Mujer, en muchos de los liderazgos feministas (anclados y fortalecidos en las privatizadas ONGs) y sus bases, un pequeño pero potente grupo de feministas de la región denominado Las Cómplices, haciendo un análisis concienzudo de la coyuntura y de los nacientes cambios políticos, hizo una advertencia temprana en el VI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en El Salvador en el 1993,[13] que terminó configurando una polarización irreconciliable en el movimiento latinoamericano.

Lo que en el Norte puede ser celebrado con buenos ojos (ojos de occidente) tuvo consecuencias nefastas para el movimiento feminista en América Latina. La solidaridad feminista sin fronteras ha sido un espacio usufructuado por unas pocas privilegiadas del Sur que gracias a sus pertenencias de clase, origen, color o gracias a su acceso a fuentes de financiamiento, han obtenido prestigio y mejora del estatus individual. El surgimiento de este nuevo campo desterritorializado del activismo ha significado una desconexión real de los liderazgos feministas de sus bases, ha implicado un proceso de especialización, profesionalización y tecnocratización del feminismo con sus secuelas de fragmentación y sectorización de las luchas y del movimiento. Implicó la consolidación de una elite feminista que en alianza con las feministas del Primer Mundo determinan en espacios accesibles solo para unas pocas, los lineamientos del movimiento. Estos lineamientos, disputados en una negociación sin fin con los poderes económicos mundiales representados en estas instancias y mecanismos transnacionales de toma de decisión, son al mismo tiempo 'consensuados' con los intereses y miradas de las feministas del Norte. Así pues poco es lo que queda como esperanza de ver allí representadas las "voces y experiencias de las mujeres del tercer mundo". Una vez más ellas quedan *folcluidas* entre los discursos hegemónicos de los planes neocoloniales e imperialistas pensados para el Sur y los de sus representantes feministas del Norte y del Sur global. Si la afrodescendiente o la indígena o mestiza, madre o lesbiana, trabajadora precarizada, campesina o fuera del mercado laboral, estudiante o analfabeta, monolingüe, bilingüe, expulsada por la pobreza o por la guerra a países del primer mundo…, si ella es nombrada, si ella es objeto de discursos y políticas, aunque las feministas 'comprometidas' del Sur y del Norte 'hablen por ella', ella definitivamente no está ahí.

> …la creencia en la factibilidad de las alianzas políticas globales es generalizada entre las mujeres de los grupos sociales dominantes interesados en el "feminismo internacional" en los países compradores.

13 El documento se llamó: Manifiesto de las Cómplices a sus compañeras de ruta firmado por Margarita Pisano, Ximena Bedregal, Francesca Gargallo, Amalia Fischer, Edda Gaviola, Sandra Lidid y Rosa Rojas. Ver: Gargallo (2004: 185-213).

> En el otro extremo de la escala, aquellos más separados de cualquier posibilidad de alianza entre "mujeres, prisioneros, soldados reclutas, pacientes de hospital y homosexuales" (FD: 216), están las mujeres del subproletariado urbano. En su caso, la negación y la salvaguardia del consumismo y la estructura de explotación están ajustadas a las relaciones sociales patriarcales. Al otro lado de la división internacional del trabajo, el sujeto de explotación no puede conocer ni hablar el texto de la explotación femenina incluso si el absurdo de hacerle un espacio a la mujer para que pueda hablar por parte del intelectual que-no-representa es alcanzado (Spivak 2003: 329-330).

Contrario a la ilusión y la apuesta política de feministas en/del norte preocupadas por el problema real de un feminismo desconectado de "los problemas más acuciantes de las mujeres del tercer mundo" (ya sea dentro de Europa y los EEUU o en el Tercer Mundo), lo cierto es que desde sus inicios este espacio transnacional mostró, para quienes en el Sur (y en el Norte también) supieron mirar, sus límites y sus engaños. Si ciertamente hay una necesidad de afianzar lazos de las feministas a nivel internacional, al menos no es este nuevo espacio globalizado el que nos servirá.

De todas formas no hay que olvidar que las feministas igual que las izquierdas siempre han sido internacionalistas. Los encuentros feministas de América Latina y el Caribe desde principios de los años ochenta demuestran esta intencionalidad, y hay muchos ejemplos entre movimientos. Sin embargo creo que hoy la apuesta, sin perder de vista estas conexiones, es a recuperar el espacio pequeño de la comunidad (en su sentido múltiple). Poner la mirada en los procesos locales, que se están dando dentro de comunidades enteras. Los ejemplos no son muchos pero están: el movimiento sin tierra en Brasil, la lucha por el territorio de los mapuches en Chile, los sueños y el afán de reconfiguración del Estado en la 'Gran comunidad de comunidades'[14] en Bolivia, el levantamiento radical de los pueblos amazónicos en contra del TLC, en Perú...

Las feministas comprometidas sabemos que tenemos grandes deudas con las mujeres despojadas del mundo, pero las esperanzas no están en que estas mujeres puedan adquirir la voz audible a nuestro discurso porque de ese requerimiento solo florece la escenificación que las ha atrapado y condenado históricamente.

---

14 Este concepto ha sido propuesto por Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad y Asamblea Feminista. Como ejemplo de intervención feminista en procesos de reestructuración material y simbólica de la 'nación' boliviana, ella propone el desarrollo de procesos de "ruptura epistemológica con el feminismo occidental" y la producción de un feminismo comunitario (Paredes 2008).

Bibliografía

Angeleri, Sandra

s.f. Pedagogía feminista y apelación al privilegio epistemológico. Disponible en:http://sandraangeleri.com/main/index.php?option=com_content&task=view&id=97&Itemid=163 (Acceso: 21/08/2009).

Alvarez, Sonia *et al.*

2003 Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. *Revista Estudos Feministas*. 11 (2): 541-575.

Belausteguigoitia, Maritza

2001 Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista, Racismo y Mestizaje*. Año 12, 24: 230-254.

Curiel, Ochy

2007 La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Revista Nómadas. Teoría decoloniales en América Latina*. (26): 92-101.

2009 "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado". En: Yuderkys Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, pp. 69-76. Buenos Aires: En la frontera editorial.

Fraser, Nancy

2006 'Cartografía de la imaginación feminista. De la redistribución al reconocimiento, a la representación'. Ensayo preparado para la disertación inaugural de la Conferencia sobre "Igualdad de género y cambio social", Universidad de Cambridge, Inglaterra (2004). Ponencia plenaria de las VIII Jornadas de Historia de las mujeres y III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

Gargallo, Francesca

2004 *Ideas feministas latinoamericanas*. México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Fischer, Amalia

2002 'Cartografiando al feminismo en América Latina: Paradojas, mapas y pistas'. Ponencia presentada en el "Seminario Internacional Feminismos Latinoamericanos: Retos y Perspectivas" organizado por el Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México. En formato Word, inédita.

Herrera, Gioconda

1999 'Reflexiones y propuestas para una agenda de investigación en género y desarrollo en la región andina'. Documento del Taller "Género y Desarrollo" organizado por la Oficina Regional para América Latina y el Caribe del CIID/IDRC. Montevideo.

Lugones, María
2005 Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*. (25): 61-75.
Mendoza, Breny
2008 "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina". En: María Antonia García de León (comp.), *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)*. Barcelona: Anthropos.
Mohanty, Chandra
1984 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary* 2. 12 (3) - 13 (1): 333-358.
2008a [1986] "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial". En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 112-161. Madrid: Cátedra. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf
2008b [2003]"De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas". En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (coords.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes,* pp. 404-467. Madrid: Cátedra. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf
Paredes, Julieta
2008 *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. Bolivia: CEDEC-Mujeres Creando Comunidad.
Spivak, Gayatri Chakravorty
2003 [1988] ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de Antropología*. (39): 297-364.
1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press.
Tozzi, Verónica
2005 El "privilegio" de la postergación: Dilemas en las nuevas historiografías de la identidad. *Anal. Filosofía*. 25 (2): 139-163. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96362005000200003
Vega, María José
s.f. Gayatri Ch. Spivak: Conceptos críticos. Verificado: 30/05/2014. Disponible en: http://blog.pucp.edu.pe/item/45012/gayatri-ch-spivakconceptos-criticos

Hacia la construcción de un feminismo descolonizado

Ochy Curiel Pichardo

A propósito de la realización del encuentro feminista autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias[1]

De aquí a pocos días, se realizará en México D.F. el Encuentro Autónomo Feminista: Haciendo Comunidad en la Casa de las Diferencias, días antes del XI Encuentro Feminista Latinoamericano y Caribeño, que muchas hemos denominado "el encuentro oficial" organizado por el feminismo institucional. El Encuentro Autónomo podría sintetizar, aunque no completamente, las posiciones más críticas del feminismo latinoamericano y caribeño que no se adscribe a un feminismo de género, de Estado, visto este en su forma más institucional y oenegera.

Escojo el Encuentro Feminista Autónomo como escenario para mis reflexiones porque me permite hacer una articulación entre teoría y práctica política feminista en un momento que algunas consideramos 'histórico' [...].

Este [pequeño] ensayo es una propuesta en construcción que con otras hemos estado elaborando en el pensamiento y en la acción frente a la pregunta: ¿cuál es el feminismo que queremos impulsar, vivir, experimentar, como propuesta transformadora y radical en países postcoloniales como los nuestros, que surja desde nuestras experiencias, que nos permita cuestionarlas y a la vez modificarlas y cambiar este mundo por otro que no sea patriarcal, ni racista, ni heterosexista, ni clasista?

---

1 Este artículo fue escrito por solicitud del Equipo de investigación de Género y Estudios Culturales de instituto de investigación Cultural Juan Marinello de Cuba y fue publicado originalmente en Glaidys Martines Alonso y Yaneth Martinez Toledo, *Emancipaciones feministas en el siglo XXI* (2010). Otra versión más conocida apareció bajo el título "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado", en Yuderkys Espinosa Miñoso, *Aproximaciones Críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (2010).

[Voy a abordar] estas reflexiones desde el concepto de descolonización, retomando las propuestas postcoloniales porque, a la vez que cuestiona el eurocentrismo, propone nuevos paradigmas para el pensamiento y la acción feminista latinoamericana.

La descolonización vista desde el feminismo crítico

Descolonización, como concepto amplio se refiere a procesos de independencia de pueblos y territorios que habían sido sometidos a la dominación colonial en lo político, económico, social y cultural; [como aquellos] procesos que sucedieron en América entre 1783 y 1900 de los cuales surgen los Estados Unidos y las repúblicas latinoamericanas, los que sucedieron entre 1920 y 1945 en relación con las dependencias del Imperio Otomano y desde donde surgen las independencias de buena parte de los Estados del Oriente Medio y el Maghreb, y los que acontecen entre 1945 y 1970, a raíz de los cuales el conjunto del continente africano e importantes áreas de Asia, el Pacífico y el Caribe se estructuran en unidades políticas independientes.

Cuando en las ciencias sociales nos referimos a procesos de descolonización hacemos énfasis en el último período por el impacto que tuvo en la conciencia crítica no solo en intelectuales y activistas de estos continentes sino en muchos otros de otras latitudes, como ha sido el caso en Latinoamérica y el Caribe, procesos además que en el ámbito académico dan lugar a los estudios postcoloniales, culturales y subalternos que colocan en el centro la construcción de los sujetos y las *sujetas* en contextos postcoloniales.

Pero, desde el feminismo, la descolonización no solo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre estados nacionales, producto de la colonización histórica de Europa sobre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que como sujetas y sujetos políticos poseemos frente a procesos culturales y políticos que han sido resultado del capitalismo, la modernidad occidental, la colonización europea y sus procesos de racialización y sexualización de las relaciones sociales, pero también de la heterosexualidad obligatoria [...], de la legitimación del pensamiento único y de la naturalización de la institucionalización de muchas de las prácticas políticas de los movimientos sociales que han creado dependencia y subordinación en torno las políticas del desarrollo y a muchas de las lógicas coloniales de la cooperación internacional [de derecha].

La descolonización para algunas feministas [se trata de una] posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva; nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de 'cimarronaje' intelectual, de prácticas sociales y la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas.

Las primeras experiencias descolonizadoras en el feminismo las encontramos precisamente en feministas racializadas, en las lesbianas, en mujeres del 'Tercer Mundo', aquellas que se resistieron a la dominación patriarcal, racista y heterosexista, desde posiciones subalternizadas.

Y no es casual. La 'política de ubicación' de la que nos habló Chandra Mohanty, (2008 [1988]) vista como contexto geopolítico de la relación espacio-tiempo-lugar que produce a las y los sujetos desde las experiencias de cuerpos históricos y políticos, define lo que Chantal Mouffe definió como 'posiciones de sujeto' (1999), o lo que Donna Harraway (1991) denominó 'conocimiento situado' o lo que muchas décadas antes las afrofeministas nortemericanas llamaron 'la experiencia' que produce un punto de vista particular: el *stand point* (Collins 1989).

Patricia Hill Collins lo evidencia en esta frase desde sus análisis del Feminismo Negro en Estados Unidos:

> Una manera de ubicarse frente a las tensiones de definición en el pensamiento feminista negro es especificado en la relación entre la ubicación de las mujeres negras -aquellas experiencias e ideas compartidas por las afroamericanas y que les proporciona un enfoque singular de sí mismas, de la comunidad y de la sociedad- y las teorías que interpretan esas experiencias [...] el pensamiento feminista negro comprende interpretaciones de la realidad de las mujeres negras hechas por las mujeres negras (Collins 1989: 289).

Este tipo de punto de vista surgió también de las lesbianas políticas en el feminismo cuando Adrienne Rich propuso el concepto de la 'heterosexualidad obligatoria' como una institución que controla a las mujeres sean o no lesbianas; habló de la existencia lesbiana como experiencia histórica que debía ser significada frente a la obligatoriedad del matrimonio, de la maternidad, frente a los deseos masculinos, una significación y resignificación que en sí misma era y es un acto de resistencia descolonizador, como lo definió Cheryl Clarke:

> La lesbiana ha descolonizado su cuerpo. Ella ha rechazado una vida de servidumbre que es implícita en las relaciones heterosexistas/ heterosexuales occidentales y ha aceptado el potencial de la mutualidad en una relación lésbica, no obstante los papeles (Clarke 1988).

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

Hoy en las ciencias sociales los estudios subalternos, culturales y postcoloniales ciertamente han abierto en los espacios académicos una brecha para que voces subalternizadas se estén convirtiendo en propuestas que cuestionan la relación saber-poder que son en sí mismos procesos descolonizadores, y eso es importante. Sin embargo, muchos académicos y académicas [...], la mayoría de las veces utilizan estas propuestas para el logro de créditos intelectuales apelando al estudio de lo que se ha considerado 'la otredad'.

Desde las propuestas críticas del feminismo latinoamericano y caribeño, muchas de ellas presentes en la construcción del Encuentro Autónomo Feminista, si bien algunas se nutren del pensamiento de estos campos disciplinarios críticos de las ciencias sociales, lo particular y específico es que parten de las experiencias y la producción de conocimiento desde el feminismo mismo, muchas veces desde posiciones de oposición al feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, institucional y estatal, pero sobre todo un feminismo que se piensa y repiensa a sí mismo en la necesidad de construir una práctica política que considere la imbricación de los sistemas de dominación como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, porque considerar esta 'matriz de dominación', como bien la denominó Hill Collins (Collins 1998), es lo que otorga al feminismo una visión radical. Las categorías como raza, clase, sexo, sexualidad, entre muchas otras son concebidas como 'variables dependientes' porque cada una está inscrita en las otras y es constitutiva de y por las otras.

¿Podría decirse entonces que es esta una nueva tendencia del movimiento feminista latinoamericano y caribeño? No es nueva en tanto retoma parte de los postulados de los años setenta y ochenta de las afrofeministas, las chicanas y de las lesbianas radicales. Su novedad radica en la capacidad de reconocer que es allí donde se ubica una propuesta descolonizadora, vista en el contexto latinoamericano y caribeño de hoy. Con ello crea una genealogía feminista, porque este feminismo sabe, piensa y propone la continuidad de una historia construida por muchas en diferentes momentos históricos.

Es nueva porque si bien las afrolatinas y caribeñas, las mujeres populares, y muchas lesbianas latinoamericanas cuestionaron el sujeto del feminismo en las décadas de los setenta y ochenta, visto como 'la mujer' de clase media, mestiza, heterosexual, aún sus análisis eran limitados al basar sus teorías y sus prácticas políticas en 'la diferencia' como fundamento de sus reivindicaciones y motivo de sus acciones, momento que fue necesario, pero no suficiente para el feminismo que hoy se necesita en este nuevo contexto.

Reconocer las diferencias entre las mujeres, feministas, lesbianas atravesadas por distintas categorías y posiciones de *sujetas* sin duda fue un gran avance para el feminismo de la región, pues permitió destruir el mito de 'la mujer' que contenía el sesgo universalizante de la modernidad occidental. Permitió emerger

las feministas populares, las afrofeministas, las lesbianas feministas, incluso, aunque mucho después, indígenas que se asumían feministas desde sus propias cosmovisiones. Y estas han sido corrientes importantes del feminismo que han colocado el racismo, el etnocentrismo, la heterosexualidad como institución y régimen político en el centro de las propuestas feministas, en sus teorías y en sus prácticas. Muchas de estas propuestas han partido y aún continúan definiéndose desde la identidad para su accionar, que si bien permitió la articulación política poseía sesgos esencialistas.

Esta política de identidad fue necesaria por la crítica a la universalidad, a lo general, a lo monolítico, a lo etnocéntrico como legado fundamental de la modernidad y la colonización para evocar la necesidad de comprender las y los sujetos sociales desde una diversidad de experiencias particulares y diversas formas de vida específicas y concretas, tentativas y cambiantes. Y esto había que hacerlo en el feminismo.

En los años noventa en América Latina y el Caribe nos llegan los aportes de la corriente postestructuralista con su propuesta de deconstrucción de las identidades, vistas como entidades no esenciales, sino como producto de relaciones históricas.

A algunas que veníamos de experiencias políticas cuyo centro era la identidad, como lo fue el Movimiento de mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas, estas propuestas empiezan a desencajarnos. Desde el Caribe Yuderkys Espinosa (2008 [1988]) en un artículo histórico nos ayudó a repensar nuestra política. La autora preguntaba: ¿Hasta dónde nos sirven las identidades?, ¿cuáles son sus límites y hasta dónde nos sirven para la política feminista que nos proponemos? [...].

Esta [preocupación] venía además por el auge identitario de otros movimientos sobre todo los sociosexuales articulados en la sigla LGTB, en el que muchas de las lesbianas pertenecientes a estos movimientos estaban limitando su política al reconocimiento de su 'sexualidad diversa', [buscando] así el reconocimiento del Estado sin que cuestionaran de fondo lo que produce la 'diferenciación' que las coloca en una especie de 'ciudadanía tolerable'.

Al mismo tiempo, sentíamos que la corriente posestructuralista del feminismo nos dejaba sin piso, pues muchas de sus posturas asumían [...] todas las identidades como esenciales. Hoy hay diversas posiciones en torno a ello, pero en ese momento nos preguntábamos:

- ¿Son todas las identidades esencialistas o es que en contextos determinados, las identidades, vistas como estrategias, son imprescindibles para la política feminista [...] ?

- ¿Qué papel [entra a jugar] la identidad en propuestas de transformaciones sociales que se dirigen a eliminar sistemas de dominación?

- ¿Es posible un 'esencialismo estratégico', como bien plantea desde el feminismo postcolonial Gayatri Spivak?

Estas preguntas aún son parte de los debates, pero han permitido relativizar la política de identidad, poniéndole límites, asumiéndolas como estrategias y posicionamientos, más que como fines en sí mismos.

Paralelamente en los años noventa parte de las feministas críticas y radicales nos asumíamos como autónomas frente al fenómeno de la institucionalización, [...] expresada en la oegenización, en la preparación y seguimientos a las conferencias mundiales organizadas por la ONU, que definía las prioridades del movimiento frente a la intromisión del Banco Mundial [y] AID, al accionar del movimiento feminista frente a la cooptación de muchas feministas por parte de los Estados, gobiernos, partidos, frente a la dependencia ideológica [...] de la cooperación internacional; todo lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios.

Experiencias como la de Las Cómplices, Las Próximas, Las Chinchetas, Mujeres Creando, Mujeres Rebeldes, Lesbianas Feministas en Colectiva, el Movimiento del Afuera con sus obvias diferencias, desde República Dominicana hasta la Argentina han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera y los márgenes como espacios posibles de construcción política [edificada] en la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia, un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora, y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones.

Todas ellas, en diferentes momentos, han sido parte de la construcción [de esta corriente] autónoma y hoy, después de casi veinte años, algunas feministas de estos colectivos se proponen en el Encuentro Autónomo revisar su política [colocando] y [respondiendo] preguntas que a la vez son grandes desafíos [tales como]:

- ¿Cómo comprender el contexto específico donde nos ubicamos que permita construir pactos políticos entre feministas de varios contextos sin que ello convierta en impunidades las desigualdades y diferencias que nos atraviesan por raza, clase, sexualidad, los mismos contextos y las mismas experiencias situadas?

- ¿Cómo actuar como feministas en los contextos latinoamericanos y caribeños atravesados por conflictos armados internos, desplazamiento forzado, pobreza extrema, racismo, violencia contra las mujeres y un 'socialismo de siglo XIX' con tintes dictatoriales?

- ¿Qué significa frente a esos contextos construir [una] autonomía que atraviese el accionar, el pensamiento, que pase por nuestros cuerpos, nuestros deseos, nuestras sexualidades, pero que no niegue la situación material de cada una?

Otro de los temas urgentes, como propuesta descolonizadora y transformadora está [en relación a] la producción del conocimiento.

Podríamos afirmar, si consideramos la producción teórica, y con ello la producción editorial, que en Latinoamérica y el Caribe se ha producido poco, comparado con el feminismo europeo y [norteamericano] como [igual] sucede en muchos países de los llamados del Tercer Mundo, [esto] tiene que ver con las condiciones materiales y sociales de estas regiones del mundo, no obstante hay producciones importantes, pero sobre todo muchas prácticas políticas poco teorizadas y conceptualizadas.

Estas producciones tanto desde el ámbito académico como desde el movimiento mismo, son consideradas [como] puro activismo, [como] sistematizaciones de prácticas feministas no aptas para el 'consumo' académico y teórico, por tanto no son las referencias de la mayoría de las feministas latinoamericanas, [al] contrario, nuestras referencias son las teorías y conceptos hechos fundamentalmente por europeas y [norteamericanas].

Este hecho pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo que señala Homi Bhabha (2002), vistos como la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político en donde se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría, [lo] que evidencia la negación de que ambas son formas de discurso que producen cambios y transformaciones sociales.

¿Realmente se ha descolonizado el pensamiento y la teoría feminista latinoamericana? Me atrevo a decir casi un rotundo no, con algunas excepciones. No [estoy] con ello proponiendo que [debemos] ahora regionalizar nuestras teorías, [lo que estoy planteando] es que un proceso de descolonización debe llevar a reconocer las prácticas políticas feministas que pueden construir pensamiento teórico de la región y asumirlas no como simples testimonios del activismo.

Por más que conozcamos el proceso de colonización histórica y que siempre reaccionemos ante él, desde la perspectiva de la economía política, seguimos pensando que estamos 'privadas' de algo[:] aquello que nos falta para convertirnos en europeas o en [norteamericanas].

Y si las producciones de las latinoamericanas no son reconocidas en la misma región, mucho menos son conocidas en Europa y Estados Unidos. El tipo de análisis que hace Edward Said (1990) sobre [el] orientalismo, como construcción intelectual e imaginaria Occidental/Europea sobre el Próximo y Lejano Oriente,

difícilmente puede aplicarse, por ejemplo, a América Latina. No existe una especie de latinoamericanismo que exprese siquiera modos de producción de un discurso de dominación sobre el feminismo latinoamericano hecho por las feministas europeas y [norteamericanas] y esto sirve también para producciones latinoamericanas de otras disciplinas. No existe una genealogía intelectual en este orden. A lo sumo encontramos 'algunas' feministas que extraen materia prima intelectual para la producción académica europea que no impacta más allá de objetivos personales, sean estos definidos desde la solidaridad internacional, [pues como me dijo la dueña de la Librería de Mujeres de Madrid hace algunos años cuando evidencié la falta de textos feministas latinas en la Librería: "Latinoamérica no es de interés intelectual para las europeas feministas"].

Las feministas tercermundistas de otras latitudes, que han logrado impactar de alguna manera en el feminismo europeo, lo han hecho porque se encuentran en lugares privilegiados de la academia, fundamentalmente [norteamericana], a través de los estudios de área o de equipos de investigación específicos.

El internacionalismo del feminismo solo se produce si se considera a Europa y Estados Unidos como las referencias. Que el feminismo, como propuesta de emancipación, haya colocado junto con otras propuestas[:] la crisis del sujeto, la crisis de los metarrelatos masculinos y eurocéntricos, que haya revisado epistemológicamente los presupuestos de la Razón Universal, marcando sexualmente la noción del sujeto, no significa que se haya librado totalmente de sus mismas lógicas masculinas y eurocéntricas.

En el caso del feminismo latinoamericano, ello no solo se evidencia en la separación entre teoría y práctica, en el reconocimiento abrumador de las teorías europeas y norteamericanas en detrimento de las latinoamericanas y otros países del Tercer Mundo, sino también en su propia dinámica interna frente a la multiplicidad de sujetos que lo componen.

La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos, el pensamiento teórico y político también es subalterno, pero también las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas son las más subalternas de todas las historias. El descentramiento del sujeto universal del feminismo aún contiene la centralidad *euronorcéntrica*, universalista, y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique.

Todo ello está atravesado evidentemente por el poder, entendido este en su concepción foucaultiana como una relación en el que determinadas acciones definen el modo de accionar de otras acciones. La subalternidad del feminismo latinoamericano [está] atravesada indiscutiblemente por las estructuras de poder [que se han establecido] históricamente por los procesos de colonización, y aquí las condiciones materiales son cruciales para entender esta relación.

Sin embargo, esas relaciones de poder han sido posibles en tanto encuentran el escenario propicio para [ejercerlas]. Y es aquí en donde me remito a la responsabilidad histórica que hemos tenido las [mismas] latinoamericanas [...] feministas en mantener estas relaciones de poder en torno al *status* del feminismo latinoamericano y su situación interna.

Creo que hemos hecho poco para posicionar y validar el pensamiento latinoamericano como teoría crítica particular, creo que escribimos poco, damos poca importancia a la producción de teoría considerando nuestros propios contextos, la relación teoría y práctica se siguen viendo como antagónicas; hemos hecho poco para complejizar el sujeto colectivo del feminismo, donde la clase, la raza, la sexualidad son fundamentales para caracterizarlo siempre considerando las condiciones materiales, los contextos y las experiencias situadas de las mujeres.

Lo que daría fuerza al feminismo latinoamericano como propuesta teórica crítica y epistemológica particular [sería] zafarse de esa dependencia intelectual *euronorcéntrica* —lo cual no niega que sean referentes teóricos importantes—, pues el feminismo es, a fin de cuentas, internacionalista.

Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica, [pues le potenciaría] para [poder] generar teorizaciones distintas, particulares que mucho pueden aportar para realmente descentrar el sujeto euronorcéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior. De no ocurrir esto, seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria europea y [norteamericana] que definen al resto del mundo como lo Otro incivilizado y natural, irracional y no verdadero.

Entonces, otro reto que debe plantearse el Encuentro Feminista Autónomo es: ¿Cuáles son las teorías propias que nos ayudan a sustentar nuestras prácticas políticas, nuestras explicaciones del mundo contextualizadas, localizadas, pero considerando el sistema-mundo global desde nuestras posiciones de *sujetas* como lesbianas, negras, indias, mestizas etc.?

Cada uno de estos desafíos no se agota en un Encuentro Feminista Autónomo Latinoamericano y Caribeño, sin embargo, puede que de los debates salgan reflexiones propuestas que sigan condensando el espíritu renovador, transgresor, crítico, creativo, distinto, que muchas ya hemos estado construyendo desde hace décadas, pues ello definitivamente permitirá continuar descolonizando nuestras prácticas y nuestras teorías. Este debe ser el principal reto de todas nosotras, las que nos hemos embarcado en esta difícil, pero apasionante tarea de construir este momento histórico presente.

Bibliografía

Bhabha, Homi
2002 [1994] "El compromiso con la teoría". En: *El lugar de la cultura,* pp. 39-60 César Aria (trad.). Buenos Aires: Manantial.

Clarke, Cheryl
1988 "El lesbianismo, un acto de resistencia". En: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.), *Este puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, pp. 99-107. San Francisco: ISM Press.

Collins, Patricia
1998 "La política del pensamiento feminista negro". En: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?,* pp. 253-312. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Espinosa Miñoso, Yuderkys
2008 *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires-Lima: En la Frontera.

Haraway, Donna
1991 *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinvenci*ón *de la naturaleza*. Madrid: Feminismos.

Mohanty, Chandra Talpade
2008 [1988] "Bajo los ojos de occidente". En: Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (eds.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 117-163. Madrid. Catedra.

Mouffe, Chantal
1999 *El retorno de lo político. Comunidad. Ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.

Rich, Adrienne.
1999 "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana". En: Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comps.), *Sexualidad género y roles sexuales,* pp. 159- 212. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Said, Edward
2004 *Orientalismo*. Madrid: Debolsillo.

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[1]

Betty Ruth Lozano Lerma

Las herramientas del amo
no destruirán nunca la casa del amo

Audre Lorde (2004: 193).

[...]

"La historia del feminismo cuando es contada como una continua y progresiva lucha por la emancipación, esconde la discontinuidad, el conflicto y las diferencias que podrían subyacer a la estabilidad política deseada por las categorías nombradas como mujeres y feminismo" (Scott 1996: 35). Podemos añadir *género* y *patriarcado.* El feminismo nacido en Europa y Norteamérica definió lo que era ser mujer y feminista, y las categorías *género* y *patriarcado* establecieron lo que era la subordinación de la mujer y también las posibilidades de su emancipación. [...] Por fuera de estas categorías ¡no hay salvación! […] Esta pretensión hace del feminismo un discurso colonial.

No solo son mujeres europeas y norteamericanas definiendo para las demás lo que significa ser mujer, son también las feministas del Tercer Mundo o del mundo pobre que consideran como único conocimiento válido sobre las mujeres el que estas mujeres blancas primer mundistas producen, por lo que solo las leen a ellas.

---

1 Este texto fue publicado originalmente en la Revista *La Manzana de la discordia* (2010). Cali: Universidad del Valle. Este artículo es parte de la investigación: *Un acercamiento a los procesos de construcción de pensamiento propio de las mujeres negras colombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*, que realiza la autora para optar al título de doctora en la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador en junio de 2015.

Es un discurso colonial en el sentido en que ha construido a las mujeres del Tercer Mundo, o del Sur Global, como un 'otro'.

No solo se trata de cuestionar el universal 'mujer' del feminismo euro-usa céntrico, ni del señalamiento de la cuota de responsabilidad ante el racismo de las mujeres 'blancas'. Se trata especialmente de mostrar cómo diversas mujeres negras construyen propuestas subversoras del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo, al que muchas ni siquiera conocen, y [al que] otras rechazan por prejuicio [y,] algunas más, sobre todo mujeres negras académicas, [le] tienen críticas muy fundamentadas […] proponiendo otro [feminismo] que definen como autónomo y local.

Me intereso en este ensayo por las formas de pensamiento tejido en la resistencia, rebeldía y construcción de nuevos mundos de las mujeres negras ubicadas en la posición más baja del orden social, las que son cuerpos colonizados arrojados a la exterioridad del sistema–mundo. Mujeres que, en el contexto colombiano, padecen de inequidad de género, empobrecimiento histórico, desplazamiento forzado, discriminación y racismo. Es en este contexto de violencias, exclusión, marginación y racismo, pero también de luchas y resistencias desde las cuales las negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales se están inventando nuevas condiciones de vida, de saber y de ser distintas.

Audre Lorde, poeta, negra, lesbiana, norteamericana, afirma que "las herramientas del amo no destruirán nunca la casa del amo" (Lorde 2004: 193). Si con las herramientas del amo no podemos desmantelar, derribar, demoler la casa del amo ¿de qué herramientas necesitamos aprovisionarnos si como objetivo nos proponemos esta destrucción, esta transformación, este cambio radical? ¿Serán las categorías género y patriarcado parte del arsenal de las herramientas del amo con las que es imposible destruir su casa? Me propongo aquí discutir con el eurocentrismo de una academia colonizada que considera como conocimiento válido solo lo que se produce en Europa y lo que se produjo en la Grecia clásica, y ligado a esto la pretensión por mantener la supuesta universalidad occidental del conocimiento a través de lo que se transmite y de los modos como se hace esa transmisión (Wallerstein 1999). ¿Es la categoría género una construcción desde la exterioridad, un pensamiento otro, o por el contrario, es la categoría género un producto de la razón imperial? ¿Es útil el género a la descolonización del patriarcado y de la normatividad heterosexual?

Pongo al feminismo en relación con el eurocentrismo y me pregunto si también hace parte de la colonización de los saberes que deslegitiman, desconocen e invisibilizan el pensamiento propio de las negras, afrocolombianas, raizales, palenqueras.

¿Es el género una herramienta de la casa del amo? O una crítica al feminismo realmente existente

[...] Aunque haya sido superada la colonización por la luchas independentistas del siglo XIX, que dieron paso a la formación de estados nacionales formalmente independientes, nuestras sociedades latinoamericanas y caribeñas continúan bajo la dominación de Europa y Norteamérica, con lo que se mantienen vigentes las jerarquías coloniales articuladas con la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial (Grosfoguel 2002) [...]. A partir del imaginario colonial, desde el cual es Europa la única que produce conocimiento (hegemonía epistémica), se construye una interpretación del mundo que se generaliza permeando las ciencias sociales de todo el planeta, haciendo que "la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sean igualmente eurocéntricos" (Lander 1999: 53). Las categorías producidas en Europa son las que se utilizan en todo el mundo colonizado para pensarse la realidad, [así] se expande el imaginario colonial (Pachón 2007).

[...] Sin embargo no todo el mundo tiene acceso en el mundo colonizado a este conocimiento, "solo algunos de los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura, y exclusivamente en el idioma de los dominadores y para los fines de éstos" (Quijano 1999: 103). Igual sucede con las mujeres, algunas gracias a su situación de clase logran acceder a este conocimiento, el cual es un capital social del que carecen la mayoría de [ellas]. [...] [L]as portadoras de este capital social se [ubican] a la vanguardia de las reivindicaciones feministas.

La zona colonial, como llama Santos al mundo colonizado, es un lado invisible dentro del cual no hay conocimiento sino creencias, prácticas mágicas o idolátricas, opiniones, comprensiones intuitivas o subjetivas que […] podrían ser objeto de investigaciones científicas pero nunca considerado conocimiento, ni falso ni verdadero. Son "conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles […]" (Santos 2006: 45). [...] Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas. Desaparecen como conocimientos relevantes porque se encuentran más allá de la verdad y la falsedad. Es inimaginable aplicarles no solo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables [...] (Santos 2009).

Se establece una geopolítica del conocimiento dentro de la cual el mundo colonizado no produce sino que reproduce el conocimiento europeo, por lo cual es posible hablar de una 'colonialidad del saber', […] el conocimiento europeo se plantea y percibe como universal, objetivo y verdadero […]. "Nuestro conocimiento tiene carácter colonial y está asentado sobre supuestos que implican procesos sistemáticos de exclusión y subordinación" (Lander 1999: 53).

Pero a pesar de lo anterior, es innegable que surge en América Latina y en el resto del mundo colonizado, un pensamiento que rompe con el conocimiento eurocéntrico, que tiene su origen en las ruinas de las civilizaciones invadidas y destruidas, [...] en las rebeliones de esclavizados y esclavizadas, […] en la experiencia de insurgencia y resistencia a la expansión colonial euro-usa-céntrica. [....]

Descolonizarse significa un desprendimiento epistémico del conocimiento europeo, pensar la propia historia, […] la propia liberación pero con categorías propias, [...] y si requerimos ajenas, reinterpretadas desde nuestras realidades y experiencias. Pensar también toda la compleja estructura de relaciones que se entretejen en la matriz colonial.

[...] La batalla por la justicia social global debe [...] ser también una batalla por la justicia cognitiva global. […] [E]sta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, "un pensamiento postabismal" (Santos 2006: 50). [...] Mignolo (2007) […] plantea la necesidad de la construcción de un pensamiento decolonial que signifique un desprendimiento epistémico de Europa y Norteamérica […]. Para Santos "El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. […] [L]a diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir" (Santos 2006: 55). Las mujeres negras, afrocolombianas, palenqueras y raizales tenemos mucho que aportar a ese propósito.

[…] [A]demás de la colonización de los saberes y del ser, hay una colonización de los cuerpos, que aunque tiene que ver con la colonización del ser, es necesario [explicitar]. Estos cuerpos colonizados están ubicados espacial, social y culturalmente dentro del […] "sistema-mundo europeo moderno/colonial capitalista/patriarcal" (Grosfoguel 2002: 151). Esto lo que significa es que "siempre hablamos desde una localización particular en las relaciones de poder" (p. 151). [...] [N]adie "escapa a las jerarquías de clase, raciales, sexuales, de género, lingüísticas, geográficas y espirituales del sistema-mundo europeo capitalista/patriarcalmoderno/colonial" (p. 151). [Esto implica] que existen en el espacio y en el tiempo, simultáneamente, varias jerarquías globales enredadas entre sí.

La categoría 'género'

Reconociendo la localización propia en las coordenadas del poder global, enfrento el análisis crítico de la categoría 'género'. La noción 'género' ha recorrido un amplio camino en las ciencias sociales para llegar a ser reconocida como categoría con estatus epistemológico propio, explicativa de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Sin embargo, es aún una categoría en debate entre las teóricas feministas. Se le abona al 'género' el cuestionamiento al destino impuesto por la biología a las mujeres. A partir de este cuestionamiento el

género realiza una escisión entre sexo y cultura, definiéndose el género como la representación cultural del sexo.

La categoría […] pretendió superar la naturalización de las mujeres que hacía de la diferencia sexual el punto central de la identidad femenina […] (Suárez 2008). Una diferencia sexual que no se cuestionaba sino que era explicativa de la subordinación femenina. Un aporte importante de la categoría lo constituye el haber relativizado los significados de ser mujer y […] hombre, ya que los liga a la cultura, a partir de la distinción sexo/género. […] Sin embargo, varias feministas han cuestionado la definición de sexo como algo biológico y de género como lo cultural. Bajo la influencia de Foucault se considera el sexo como un producto cultural, también fruto de discursos y prácticas sociales en contextos históricos determinados (Castellanos 2003).

[...]

Lo que cuestionan algunas es la primacía que se ha dado a la noción de sexo como la base de la construcción cultural del género. Castellanos nos recuerda que [...] Butler plantea que "es el género cultural el que nos permite construir nuestras ideas sobre la sexualidad, nuestras maneras de vivir nuestro cuerpo, incluyendo la genitalidad y nuestras formas de relacionarnos física y emocionalmente" (Castellanos 2003: 36) […] [A]lgunas teóricas consideran que la distinción sexo/género "mantiene la base ontológica de la diferencia sexual incuestionada" (Suárez 2008: 30). Además, el género ha sido denunciado como una categoría etnocéntrica que solo da cuenta de las relaciones entre hombres y mujeres de [occidente] no así de otros pueblos y culturas que tienen formas diversas de pensar sobre sus cuerpos, [y] que van más allá de la asignación del sexo a la naturaleza y del género a la cultura, […] del uso de categorías dicotómicas para explicarse el mundo.

[…]

A pesar de que se ha dicho que el género es lo cultural, no necesariamente de ahí se deduce que hay diversas formas de ser mujer. [...] [S]e habla de 'la mujer' y aquí el modelo es la mujer blanca, de clase media o alta, del primer mundo, heterosexual. El género no logra superar el universalismo abstracto naturalizante de la diferencia sexual.

[…]

El concepto género no [...] tomó en cuenta la intersección de 'raza' y clase en su estructuración (Hill 1998). Y aunque los feminismos son diversos, en general coinciden en este desconocimiento. El feminismo ha sido [...] blanco y occidental. Esto ha significado que quienes hacen parte del movimiento deben asumir el *habitus* colonial moderno.

El pensamiento feminista se ha visto confrontado por los feminismos negros, indígenas y populares. La elaboración conceptual del patriarcado se ha hecho desde el primer mundo, es una concepción etnocéntrica con la que pretende medirse las relaciones de género en todas las culturas. Género y patriarcado son formas de aproximar al universo conocido (el occidental), las cosmogonías de los otros mundos (indígenas, negros, gitanos, etc.).

Habría que redefinir la categoría género, hurtándola del dualismo y haciéndola más flexible y fluida. Esto la hará más útil al estudio de los mundos otros, occidentalizados ya, tal vez, pero en resistencia […].

Las relaciones de género

La religión y la medicina son dos campos en los que las mujeres negras se han destacado, estos dos son sus liderazgos indiscutibles en la comunidad. [...] [Ellas] son las que dirigen los rituales mortuorios con sus cantos (*cantaoras*) y las celebraciones con la Iglesia Católica, pero desde la mirada propia de la comunidad. Las mujeres dirigen el ritual del nacimiento que tiene varias implicaciones: preparar a la madre, la partería, el entierro de la placenta, el cordón umbilical y el *ombligaje*.

En estos ritos se muestra una relación inextricable con la naturaleza ya que el entierro de la placenta y el cordón umbilical se hacen debajo de un árbol especial que represente ciertas cualidades para el recién nacido, al igual que el ombligaje, que es poner en el ombligo recién cortado del neonato un emplasto hecho con una planta o animal para que la persona tenga las propiedades de esta planta o animal que así se le transmiten.

Esto podría mostrarnos indicios de una noción de 'corporalidad permeable' en la que "el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel", sino que "entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo", […] "la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo" (Marcos 2009). Esto se reafirma si consideramos que la enfermedad y el malestar están ligadas al universo ritual en el que se inscriben. [...]

Podríamos hablar de una 'porosidad del cuerpo' en relación con la manera como puede ser contagiada una enfermedad. Hay enfermedades 'mandadas' o 'puestas' en una relativa proximidad corporal con la víctima, enfermedades por pacto de brujería. […]

En cuanto a la medicina, las mujeres curan con *yerbas* y oraciones el mal de ojo, el mal aire, el espanto, entre otros. [...] La palabra tiene un gran poder curativo […]. Se puede curar a alguien que está distante con la oración apropiada de acuerdo a la enfermedad, […]. Y así como se puede curar en la distancia con

el solo poder de la palabra, la palabra empeñada es suficiente garantía de cualquier compromiso: "Un hombre no traiciona su palabra". La palabra puede ser protectora, maléfica o restauradora.

Las plantas curativas se clasifican según los conceptos de frío y caliente y según la concepción del cuerpo y la enfermedad. Entonces una enfermedad fría se solucionará con remedios calientes y [viceversa] […]. Existen plantas para enfriar y sacar los calores del cuerpo y plantas calientes que sirven para eliminar el frío interno. En general las frías son las que echan 'baba', y se asocian a lo femenino y son consideradas peligrosas. [Las] calientes son las amargas, se asocian con lo masculino y son siempre benignas, buenas para pensar o […] consumir.

De acuerdo con los territorios en donde se desenvuelven las diversas actividades realizadas por hombres y mujeres se pueden identificar seis lugares de actividad, llamados "espacios de uso": pueblo, playa, mar, manglar, río o quebrada y monte. En algunos casos se corresponden con ecosistemas claramente identificables y que tienen que ver con el proceso histórico de poblamiento del Pacifico [de los] afrodescendientes. En […] estos espacios se realizan actividades diferenciadas por el género y por la edad. De acuerdo con el estudio realizado por Camacho (1996) […] en relación con el género hay actividades complementarias y otras que son exclusivamente femeninas [o] masculinas. También se da que algunos lugares se asocian con atributos femeninos o masculinos y presentan restricciones para las mujeres según sus ciclos menstruales, embarazo y dieta posparto.

[…]

Resulta interesante que, al contrario de la cultura occidental eurocéntrica que ha asimilado al hombre y a la mujer al dualismo cultura-naturaleza, […] los afrocolombianos del Pacífico identifican lo más silvestre o no domesticado con lo masculino, y lo domesticado, es decir lo que ha sido pasado por la cultura, con lo femenino. Es posible que aquí no se presente dualismo sino dualidad[2] [....]. [P]odría apreciarse que lo 'salvaje', […] puede ser considerado como el espacio propio de lo masculino dada la necesidad del uso de la fuerza física en tareas tales como la cacería, la extracción de madera, la pesca mar adentro. [...][3] [L]os trabajos de los hombres requieren de dos condiciones: fuerza física y valentía. En tanto

2 "La dualidad es fluida, no jerarquizada y en movimiento permanente para lograr un equilibrio fluido. No es dualismo […] No es la naturaleza allí afuera, yo también soy el entorno […] Eso explica la colectividad". Notas de clase Sylvia Marcos, agosto 24 de 2009. Curso Epistemologías de la diferencia y de la frontera dictado por Silvya Marcos y Nelson Maldonado. Marcos dictó la parte II: La insurrección de los saberes avasallados, hacia 'otras' cosmologías. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.

3 La Tunda es un mito del Pacífico, se trata de una especie de ente femenino que habita en la selva y seduce a los hombres ocultándoles el camino de regreso.

que las mujeres realizan trabajos menos riesgosos en términos de peligros y con menos necesidad de fuerza física, aparentemente.

Digo aparentemente ya que las mujeres participan de las actividades agrícolas en terrenos que antes eran 'monte bravo' y que fue 'amansado' por los primeros pobladores. […] con una práctica agrícola de rotación de cultivos para que la tierra no se dañe o canse, […] [Esto se hace siguiendo la] tradición de ayuda mutua llamada mano cambiada.[4] Se da una división del trabajo en la que los hombres limpian o rozan los terrenos mientras las mujeres hacen el repique de troncos, la siembra, cuidan el cultivo de las aves y la recolección.

Si bien pudiera hablarse de complementariedad de las tareas realizadas por hombres y mujeres, me parece que esta refiere más una rigidez de roles que le impide especialmente a los hombres participar en las actividades femeninas, […] las que tienen que ver con lo doméstico y con el cuidado del hogar. Esta es una complementariedad sin fluidez, que termina siendo subordinante para las mujeres.

[...] [L]as mujeres sí pueden incursionar en las actividades masculinas, aunque con ciertas restricciones [...]. Pudiera ser que en el origen de esta restricción estuviera la intencionalidad de proteger a las mujeres, como me parece ocurre en relación con el manglar. [C]omo este es frío, no debe ser visitado por las mujeres durante su ciclo menstrual o cuando están embarazadas. […] [H]ay otra restricción menos comprensible en términos de la dualidad, y es que tampoco deben ir al manglar o a la mina las mujeres 'mal dormidas', es decir, las que la noche anterior tuvieron relaciones sexuales, esta restricción no existe para los hombres. El trabajo del manglar, que es la recolección de piangua, es trabajo femenino por excelencia, […] [y]muchas veces la única fuente de ingreso para las mujeres.

Una importante labor de las mujeres en el pueblo la constituye el cultivo de plantas medicinales. Por lo general en cada casa del Pacífico hay una azotea[5] sembrada con plantas medicinales; en los patios, jardines y solares también se siembran estas, así como plantas alimenticias y semillas de árboles frutales y maderables que luego se llevan a la finca. Este es un saber femenino que se transmite de generación en generación por tradición oral. Las azoteas y huertos representan un saber ancestral de las mujeres, su preservación significa una gran inversión de trabajo, no siempre suficientemente reconocido.

[...] Es interesante anotar que a pesar de la fuerte evangelización durante los tiempos de la trata esclavista, la región del Pacífico, debido a su geografía de

---

4 La mano cambiada es una forma de trabajo cooperativo como la minga que también se practica entre las comunidades negras. […]

5 La azotea es una huerta elevada que se hace en lanchas viejas o en entablados sobre los que se coloca hojas de plátano y tierra, sostenidos con horcones […].

difícil acceso, se mantuvo libre de la presencia permanente de la Iglesia Católica, [preservando] muchos de los rituales […] realizados por los miembros más viejos de la comunidad [...]. Esta presencia esporádica de la iglesia le dio a los negros del Pacífico cierta libertad que les permitió realizar celebraciones muy particulares de las festividades religiosas católicas, dejar de lado ciertos sacramentos como el matrimonio, […] [y] vivir un erotismo más fluido.

El papel de las mujeres negras en la defensa del territorio

Las mujeres negras o afrodescendientes han sido miradas o construidas por las ciencias de hijos, en general incapaces para la acción. Puede afirmarse que la *jugada colonialista* se aplica con mayor rigor sobre las mujeres negras a quienes se suele considerar "oprimidas por su propia obstinación y carentes de iniciativa".[6] Resulta, entonces, difícil pensar que una mujer con estas características pueda tener un aporte significativo a [la] construcción de la Ley 70 de 1993, estrategia de defensa del territorio, que logró movilizar un gran número de organizaciones sociales, culturales, de jóvenes y de mujeres.

> En la construcción de esa propuesta [estuvimos] lideresas convocando […] Empezamos a liderarlo mujeres en el río, porque éramos las que más le llega[bá]mos a la comunidad. En ese momento solo estaba nuestra organización de mujeres que nació en el 80. [En el] 87 y 88 ya empezamos con lo del […] [Artículo Transitorio 55], después en ONUIRA (organización del río Anchicayà) [...] empezamos a luchar por todo lo que tenía que ver con la organización de nosotros como pueblo negro… (Beatriz Mosquera).[7]

Son pocos los nombres de mujeres que tienen un reconocimiento dentro del movimiento social de comunidades negras. Poca atención se ha prestado al aporte de un gran número de mujeres, dejando en la invisibilidad a la mayoría […] que con mucha valentía y aún a costa de su vida y del exilio aportaron a todo el proceso de construcción de la Ley 70.[8]

---

6 Como califica, según Mohanty, el feminismo etnocéntrico a las mujeres del Tercer Mundo, víctimas pasivas de estructuras de dominación patriarcal y sexistas. A nivel regional o nacional se dan también estas calificaciones o mejor descalificaciones que ubican a las mujeres feministas urbanas en una mejor posición o estatus que las negras, indígenas, campesinas y populares. Lo que se cuestiona es el reduccionismo que opera a través de la homogenización del sujeto estudiado (Suárez 2008).

7 Las citas de aquí en adelante corresponden a entrevistas que realicé [en Buenaventura entre julio y agosto del] 2008 con motivo de los 15 años de la ley 70 de 1993. […]

8 Mujeres como Rosana Cuama (Mamá Cuama) del río Raposo, Natividad Urrutia y Beatriz Mosquera del río Anchicayá, Bibiana Peñaranda de San Bernardo del Viento, Mercedes Segura de Tumaco, Blanca Pinzón, Marta Cuero, Mirna Rosa Rodríguez, María Mónica

> Hemos sido mujeres amenazadas, desplazadas de nuestras comunidades, pero hay que hacer resistencia. Hay momentos que por cuidar la vida uno sale, pero luego vuelve a seguir con el proceso. Nosotros estamos y cada día nos inventamos medidas de protección interna para que los procesos no se mueran. [...] Sabemos que nos han matado compañeras y que nos ha dolido mucho pero seguimos persistiendo con el proceso (Beatriz Mosquera).

[...]

Las mujeres negras/afrocolombianas se vieron enfrentadas a la necesidad impostergable de reclamar sus derechos territoriales, al lado de los hombres y muchas veces en contra de la voluntad de sus maridos, compañeros o esposos, recibiendo incluso maltrato físico de parte de ellos […].

Las mujeres negras/afrocolombianas antes que pensarse como mujeres se pensaron como pueblo negro, como comunidades negras:

> Se decía que los negros no tenían derecho a nada, no sabía el Estado que había organizaciones de negros, se luchó para que el negro tuviera un derecho y un reconocimiento más que todo en la participación del territorio, se decía que eran tierras baldías, pero había la población negra, para eso fue que guerreamos, para que el derecho de los negros se visibilizara. […] [L]a Ley 70 es una herramienta para animar al pueblo negro a reclamar su derecho. El hecho de ser madres y estar al tanto de las necesidades del hogar, […] las lleva a afirmar que "como madres de familia nos damos cuenta cuáles son las necesidades de un hogar, por eso […] nos metemos con el fin de que esas cosas mejoren" […] (Natividad Urrutia).

[...]

"El desconocimiento de sus necesidades básicas, que se efectúa mediante la alienación de derechos y el deterioro del medio ambiente" (Shiva 2004: 138), moviliza a estas mujeres [...]. Aunque en ese momento no llegaron a plantearse derechos específicos como mujeres, la vivencia del patriarcado en sus comunidades y en las organizaciones, las fue llevando, más que a un discurso de defensa de sus derechos como mujeres, a prácticas que obligaban a los hombres a que las tomaran en cuenta, las escucharan y las respetaran […].

Granados, María Elcina Valencia, Libia Grueso, Leyla Andrea Arroyo, Olivia Balanta y la hermana Ayda Orobio de Buenaventura, Susana Ortiz del río Cajambre, Mercedes Moya de Quibdo, exiliada en Suiza, Yolanda Salcedo de Cali, entre muchas otras.

Rosana Cuama Caicedo, más conocida como *mamá Cuama*, del río Raposo, tuvo la iniciativa de escribir una carta al Proceso de Comunidades Negras -PCN- en Buenaventura a los pocos días de ver llegar al río una retroexcavadora para la explotación del oro. [...] Gracias a esta acción de mamá Cuama se obligó a la retroexcavadora a abandonar el río, protegiendo así la fuente de alimentación y agua potable de la comunidad. Mamá Cuama ha sido vicepresidenta del Consejo Comunitario de su río y ha liderado organizaciones de mujeres. […]

> "[…] Participamos en la Ley 70 porque era la herramienta para asegurar [nuestros derechos], se metieron algunos hombres pero las más fuimos mujeres. Hacíamos reuniones […], les decíamos a la comunidad que teníamos que organizarnos, prepararnos para que cuando la gente entrara al río a quitarnos la tierra no nos la dejáramos quitar, porque la tierra es la madre de uno […] (Mamá Cuama).

[...]

Las organizaciones de mujeres se sumaron a la causa de la Ley 70. Sin perder su especificidad como grupos de mujeres terminaron cediendo ante lo que consideraban la causa mayor. Mirna Rosa Rodríguez, una de las lideresas de FUNDEMUJER, creada en 1985 a partir de círculos de estudio alrededor del tema género en Buenaventura [dice]:

> Participamos en las actividades para lo del AT 55 y la Ley 70 sobre todo aportando a la construcción de propuestas. Nos reuníamos en las noches y desde la formación de cada una y cada uno se hacían los aportes […]. Los compañeros no tenían la visión de que la particularidad de género era importante, […] decían que era dividir mas el proceso, y nosotras también mirábamos lo afro, lo amplio, lo negro, como la necesidad de que tuviera ese reconocimiento. En espacios informales se planteó pero no en formales. Se planteaba globalizado, sin la particularidad. El hecho de que existiéramos como organización de mujeres generaba inquietud, positiva y negativa. […] [A]l menos estábamos ahí con nuestra presencia, aunque no participamos como mujeres en la propuesta de la Ley 70 […] (Mirna Rosa Rodríguez).

Aunque las mujeres y sus organizaciones decidieron plegarse ante la acusación de pretender dividir el movimiento, esa lucha las ubicó en otra posición, les dio reconocimiento dentro de sus comunidades y muchas llegarían a ser presidentas o directivas de los Concejos Comunitarios.

> […] [En los que son] ahora la parte más importante […] aunque antes había organización femenina y organización masculina, la organización femenina era para cocinar para los talleres, ahora las mujeres se tomaron

> la organización y son las que dirigen y están siempre metidas en la parte de las directivas de la organización. […] (Susana Ortiz).

Es importante reconocer que las mujeres negras han tenido desde siempre un liderazgo 'natural' en sus comunidades, como parteras, comadronas, cantadoras, médicas tradicionales. Desde la época de la esclavización ejercieron un *cimarronaje de resistencia cultural* en las casas de los amos permitiéndose incluso llegar a tener dominio sobre estos a través de su conocimiento espiritual y de las hierbas (Grueso 2007), por lo que llegaron a ser tildadas de brujas y juzgadas y asesinadas por la Inquisición.

Son muchos los ejemplos que podrían darse de esta *insurgencia de saberes* de las negras esclavizadas y cimarroneadas. Es importante mencionar la manera como se dio la construcción de las territorialidades vinculando el conocimiento y los oficios de acuerdo al género. La ocupación del territorio por parte de las mujeres se dio en relación con los saberes asociados a la salud, la crianza y la socialización. En tanto que los asociados a la cacería, la recolección, el manejo del mar y del monte quedaron a cargo de los hombres (Grueso 2007).

Los saberes de las mujeres negras que han permitido una construcción y apropiación del territorio han estado ligados a las prácticas que Grueso llama de *bienestar desde lo propio,* que tienen que ver con la satisfacción de las necesidades humanas, "desde el uso y manejo del entorno por el desarrollo de conocimientos sobre los recursos naturales y sus usos" (Grueso 2007: 154). Parte de esto son la cocina y la medicina tradicionales, alrededor de las cuales las mujeres desarrollan prácticas agrícolas en el entorno natural, cultivando diversas especies medicinales y culinarias en azoteas y patios cercanos a las viviendas. Las mujeres negras son vitales para la defensa de la autonomía alimentaria.

Este proyecto de vida que representan las negras del Pacífico colombiano se ve gravemente amenazado por un proyecto de muerte representado por la intensificación del modelo extractivo que ha caracterizado la historia económica de la región y el monocultivo de ilícitos como la coca y de lícitos como la palma aceitera. Todos los actores armados tienen hoy presencia en el Pacífico colombiano compitiendo por el dominio del territorio.

La región ha sido integrada a la geografía de la guerra nacional durante los últimos diez años, si bien desde los sesenta las plantaciones de palma en Tumaco se expandieron e impusieron bajo la acción del paramilitarismo.[9] La constante hoy es el desplazamiento forzado de comunidades enteras que pierden su territorio y su

9 Para profundizar sobre estos hechos ver Escobar y Pedrosa (1996).

identidad étnica frente al Estado que los trata de forma individual, sin ofrecerles soluciones efectivas a su grave situación.

Las más afectadas siguen siendo las mujeres, no solo porque son el mayor porcentaje entre la población obligada al desplazamiento, también porque la violencia contra ellas se ha ido recrudeciendo a lo largo de estos años, en toda la región. Las mujeres negras se han convertido en botín de guerra de todos los grupos armados. El 95% de las victimas en el Pacífico pertenecen a la población negra menor de 28 años, según la base de datos del PCN, un gran número de estas muertes —desafortunadamente los compañeros y compañeras no hacen la desagregación por sexo— son feminicidios y desapariciones de mujeres. En muchas ocasiones se las mutila y arroja a los esteros bajo la acusación de ser informantes. Cuando no, son maltratadas física y psicológicamente o sometidas a diversos actos de violencia sexual.[10]

A pesar de este régimen de terror y horror al que están siendo sometidas las comunidades negras en el Pacífico, estas realizan diversas acciones de resistencia con el propósito de permanecer en su territorio. Las organizaciones de mujeres se aferran a sus saberes ancestrales para sustentar la vida puesta en peligro por el proyecto civilizatorio depredador. Hay poblaciones en donde las mujeres son las únicas con la fuerza posible para levantarse a protestar, movilizarse, pronunciarse. A partir de todas estas luchas y sufrimientos las mujeres negras están construyendo lo que podría denominarse un *feminismo otro,* que acompaña las luchas del pueblo negro sin olvidar que la posibilidad de la descolonización del ser negra y negro pasa por el cuestionamiento a las relaciones de género configuradas tanto en el proceso esclavista como en el de resistencia y cimarronaje.

> Yo participé como mujer que quería que las mujeres se empoderaran en la defensa de ese territorio y que a su vez supieran que también tienen derechos como mujeres, porque en la medida en que la mujer conozca sus derechos tiene más fuerza para exigir que se cumplan y también para defender a su familia (Mónica Granados).
>
> Las mujeres defendemos los programas que vayan con la perspectiva de género enfocada para la mujer, en todo lo que se tenga que planear allá, que se contemple la variable de género para que surta el efecto que necesitamos que surta. Que se tenga en cuenta que la mujer no solamente es reproductora, que tenemos iguales derechos, [...] que no nos vean como la señora que solo está presta para cocinar, que no nos vean en la

10 *Las mujeres y la violencia en Buenaventura*, Pronunciamiento de las organizaciones de mujeres de Buenaventura, marzo de 2010.

> junta directiva como solo las que tenemos que ser tesoreras y secretaria y que no podemos ser representantes legales ni acceder a puestos más altos, por eso siempre estamos en esa lucha (Beatriz Mosquera).

Conclusiones

Las mujeres negras/afrocolombianas hemos venido construyendo desde el legado de nuestras ancestras cimarronas y palenqueras un *feminismo otro* que cuestiona los planteamientos universalistas del feminismo eurocéntrico y andinócéntrico, transformándolo y enriqueciéndolo.

No propongo que categorías como *género* y *patriarcado* sean abandonadas de la investigación sobre las mujeres negras/afrocolombianas, sino más bien que sean redefinidas desde las circunstancias locales y los contextos particulares para que estas investigaciones no terminen constatando, lo que ya todas sabemos, que estas mujeres son oprimidas por estructuras patriarcales.

El feminismo ha sido pionero en el cuestionamiento al positivismo de la ciencia, sin embargo las investigadoras feministas caen en él cuando parten de un marco teórico estructurado por la teoría feminista primermundista en lugar de construir este marco a partir de los resultados del proceso de investigación. Este camino permitiría enriquecer el feminismo con categorías nuevas, surgidas de las experiencias locales y el reconocimiento de las múltiples estructuras de poder que actúan sobre las mujeres negras, indígenas, campesinas, populares, no heterosexuales.

Las mujeres [...] pertenecientes a comunidades negras o grupos étnicos no pueden construir un feminismo al margen de las luchas por la defensa de sus derechos colectivos. Es en el marco de esas luchas en donde se expresa y consolida su feminismo. Para estas mujeres, sus derechos […] están inextricablemente ligados a la defensa del territorio y la naturaleza como posibilidades de la reproducción de la vida y la comunidad, a la defensa de tradiciones construidas en resistencia a la cultura hegemónica, [...] se reconoce que la tradición debe ser releída a la luz de cada sujeto específico.

Hacen falta estudios que superen el etnocentrismo de las categorías con las que se analiza la realidad de las mujeres negras/afrocolombianas, que escuchen las voces que se expresan en sus propios términos, que permitan un verdadero entendimiento de la religión y la cultura de este pueblo de tradición oral [...], pero en sus propios términos; para dar cuenta de la forma en que allí se han construido las relaciones de género y saber si es pertinente el uso de categorías como dualidad, fluidez, equilibrio y corporalidad, o si son otras, lo que considero más seguro, las que permitan entender en esta cultura la relación entre género y cosmovisión.

Habrá que analizar también la manera como los pueblos afrocolombianos resistieron la evangelización y reelaboraron el discurso cristiano. […] La idea sería poder encontrar elementos dentro de la cultura oral negra del Pacífico que permitan, no solo entender sus ideas y prácticas, sino que estas ideas y prácticas sirvan más allá de la crítica a la cultura occidental, para formular alternativas distintas a los ideales de modernidad dentro de los cuales es imposible transformar las condiciones de vida de las negras […].

He querido en este artículo poner en relación el concepto *género* como una categoría dual, universalista y con pretensiones hegemónicas, con la realidad que viven las mujeres negras del Pacífico colombiano en la intensión de encontrar líneas de ruptura con ese dualismo. Se trata de aportar a una descolonización del feminismo desde la visibilización de la diversidad de contextos, realidades y culturales que hace a las mujeres un sujeto plural y no homogéneo.

Bibliografía

Almario, Oscar y Ricardo Castillo
1997 "Territorio, poblamiento y sociedades negras en el Pacífico sur colombiano". En: J. del Valle y Eduardo Restrepo (coords.), *Renacientes del Guandal. "Grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga,* pp. 57-117. Bogotá: Universidad Nacional y Proyecto Biopacífico.

Arocha, Jaime
1999 *Ombligados de Ananse.* Bogotá: Colección Centro de Estudios Sociales –CES–, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Camacho, Juana
1996 'Mujeres negras y recursos naturales en el golfo de Tribuga: estudio comparativo entre las poblaciones de Nuqui y Caqui, Chocó'. Seminario Internacional de Género y Etnia, Enero 22 al 24 de 1996. Santiago de Cali: Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle.

Carneiro, Sueli
2008 *Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina, desde una perspectiva de género.* Verificado: 10/10/2010. Disponible en: http://negracubana.nireblog.com/post/2009/07/28/sueli- carneiro-ennegreceral-feminismo.

Castellanos, Gabriela
2003 "Sexo, género y feminismo: tres categorías en pugna". En: Patricia Tovar, *Familia, género y antropología. Desafíos y transformaciones,* pp. 30-65. Bogotá: ICANH.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa
1996 *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: CEREC/Ecofondo.
Friedemann, Nina S.
1985 *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa.
Friedemann, Nina S. y Jaime Arocha
1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial. S.A.
Gargallo, Francesca
2006 *Ideas feministas latinoamericanas*. Segunda Edición. Ciudad de México: Universidad Autónoma.
Grosfoguel, Ramón
2002 Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in the modern/colonial capitalist world-system. *Review*. 25 (3): 203-24.
Grueso, Libia
2006-2007 Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro. Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano. *Comentario Internacional: revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*. (7): 145-156.
Hill, Patricia
1998 "La política del pensamiento feminista negro". En: Marysa Navarro y Catharine Stimpson, *¿Qué son los estudios feministas?,* pp. 253-312. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
Horkheimer, Max
1974 *La función social de la filosofía*. Buenos Aires: Amorrurtu.
Jiménez, Orián
1998 "La conquista del estómago: viandas, vituallas y ración negra siglos XVII-XVIII". En: Adriana Maya (ed.*), Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia Tomo VI*, pp. 219-240. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
Lander, Edgardo
1999 "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, pp. 45-54. Bogotá: Colección Pensar - CEJA - Instituto Pensar.
Lorde, Audre
2004 "Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia". En: Audre Lorde, *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*, pp. 39-44. Madrid: Editorial horas y HORAS.
Losonczy, Anne Marie
2006 *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Instituto Francés de Estudios Andinos.

Lugones, María
2008 Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9): 73-101.
Machado, Martha
2007 Un rastro del África Central en el Pacífico colombiano: tallas sagradas entre los indígenas Chocó y su legado africano (Congo y Angola). Biblioteca Digital Reposorio Institucional: Disponible en: www.bdigital.unal.edu.co/1237/21/20CAPI19.pdf (Acceso: 11/11/ 2010).
Marcos, Sylvia
1995 Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. *Revista La palabra y el Hombre*. (95): 5-38.
2004 "Raíces epistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género". En: Sylvia Marcos (coord.), *Religión y género,* pp. 235-270. España: Trotta.
2009 "Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios". En: Ana María Portugal (ed.), *Mujeres e Iglesia. Sexualidad y aborto en América Latina*, pp. 10-33. México: Catholics for a free Choice–USA.
Mignolo, Walter
2007 "El pensamiento descolonial: Reflexiones finales". En: Catherine Walsh (ed.), *Comentario Internacional, revista del Centro Andino de Estudios Internacionales. Numero siete. La descolonización y el giro des-colonial*, pp. 186-194. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar. Moore, Henrietta
1994 *A passion for difference*. Bloomington: Indiana University Press.
Pachón, Damián
2007 Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Peripecias*. (63): 1-18.
Quijano, Aníbal
1991 Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*. 13 (29): 11-20
1999 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial,* pp. 117-132. Bogotá: Colección Pensar - CEJA - Instituto Pensar.
2007 "Colonialidad el Poder y Clasificación Social". En: Santiago Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93–126. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del Hombre Editores.
Santos, Boaventura de Sousa
2006 "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes". En: O. León, B. Santos de Sousa, C. Salazar, L. Antezana, W. Navia, L. Tapia, *et al.*, *Pluralismo Epistemológico,* pp. 31-84. La Paz: CLACSO - Muela del Diablo Editores – Comunas – CIDES.
2009 *Una Epistemologia del Sur. La reinvención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores - CLACSO.

Scott, Joan
1996 *Género, una categoría útil para el análisis histórico.* Sitio web para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Disponible en: www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf (Acceso: 1/11/2010).

Shiva, Vandana
2004 "La mujer en el bosque". En: Verónica García y Margarita Velázquez (comps.), *Miradas al futuro: hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*, pp. 127-168. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma México.

Suárez, Liliana
2008 "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos postcoloniales". En: Liliana Suárez y Rosalva Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde lo márgenes*, pp. 31-73. España: Universidad de Valencia.

Ulloa, Astrid
1993 "Kipará: Dibujo y pintura dos formas Embera de representar el mundo". En: Astrid Ulloa (ed.), *Contribución africana a la cultura de las américas*, pp. 95-111. Bogotá: Ican - Colcultura - Biopacífico.

Wallerstein, Immanuel (comp.)
1999 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales.* México: Siglo XXI Editores.

Zapata Olivella, Manuel
1990 *¡Levántate Mulato! "Por mi raza hablará el espíritu".* Bogotá: Rei Andes. Letras Americanas.

Entrevistas:

Realizadas por Betty Ruth Lozano. Buenaventura, Colombia. 2008 (julio-agosto).
Beatriz Mosquera
Mamá Cuama
Mirna Rosa Rodríguez
Mónica Granados
Natividad Urrutia
Susana Ortiz

Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras[1]

Diana Marcela Gómez Correal

El feminismo es una hija rebelde de la modernidad ilustrada. Aunque han existido historias de resistencia de las mujeres a la dominación patriarcal en distintos […] [momentos], es el discurso moderno ilustrado el que permite la formulación del feminismo como horizonte político [...]. Las ideas de igualdad, fraternidad y libertad, así como las ilusiones que despertaron revoluciones como la francesa, fueron el escenario propicio para que las mujeres […] pensaran en la posibilidad de transformación de su situación de opresión. […]

Rápidamente quedó en evidencia […] que los pilares sobre los que se cimentaba el nuevo orden social y político, y las prerrogativas que significaban para los ciudadanos, no se aplicaban por igual a la generalidad de habitantes de los Estado-nación. [Observaríamos] lo mismo […] en [*Abya Yala*],[2] donde pese a los procesos de independencia, sujetos históricamente discriminados (indígenas, negros, mujeres y pobres) quedamos excluidos de los derechos que ofrecía la nueva comunidad imaginada.

El objetivo del artículo es aportar a la discusión sobre la relación entre modernidad y feminismo en Colombia, partiendo de la propuesta decolonial. […] El debate decolonial trae a la luz, en una perspectiva de larga duración, el trasfondo político-ideológico de lo moderno y las implicaciones que tiene su surgimiento y afianzamiento en [*Abya Yala*][2] y en el feminismo.

Esta reflexión surge de observar la necesidad de una mirada crítica sobre la relación entre feminismo y modernidad […]. [P]erentoria toda vez que el discurso moderno ilustrado limita el accionar transformativo y subvertor del feminismo. No se trata de

1 Este texto fue publicado originalmente en la *Revista En Otras Palabras* (2011).

2 *Abya Yala* es la forma en la que los indígenas Kuna nombran el [continente]. Muyolema (2001) usa la expresión para problematizar el concepto de América Latina como categoría que niega y reniega de lo indígena […].

descartar dicho discurso, […] sino […] de revisarlo críticamente para potencializar [lo] positivo, y para aprender de la práctica política del feminismo […].

La primera [sección] […] presenta la conceptualización de la modernidad de la cual se parte, […] [y] explora la relevancia y las características del diálogo entre [la] […] decolonialidad y los feminismos. La segunda […], enuncia lo que he identificado como cuatro retos que supone la postura moderna para la lucha feminista […]. […]

1. La modernidad/colonialidad[3]

Partiendo del contexto latinoamericano, [la decolonialidad] considera que la modernidad inicia con la Conquista de América. Dussel distingue entre dos tipos de modernidad. El primero es el encuentro entre los dos mundos, y el segundo aparece con la revolución Industrial y la Ilustración, […].[4] [La Conquista de] América significó una serie de cambios que transformaron la configuración del planeta […] de un mundo policéntrico a uno monocéntrico, [cambio] acompañado de variaciones en los circuitos económicos que […] implicaron un proceso de hegemonía capitalista […].

[…] [A]parece un sistema mundo moderno colonial caracterizado por un ensamble de procesos y formaciones sociales que abarca un colonialismo moderno y modernidades coloniales. Estas articulan las principales formas de poder dentro del sistema (Escobar 2007: 185).[5] Quijano (2007) conceptualiza este poder como colonialidad del poder, [que] toma forma alrededor de elementos como raza, trabajo, espacio y gente, [que] responden a las necesidades de la gente blanca, europea, y del capital.

---

3 El programa de investigación modernidad/colonialidad […] es heredero de tradiciones como la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación y la Investigación Acción Participativa […] (Escobar 2007: 180). […] Se [le] han sumado intelectuales […] que han profundizado y diversificado [sus] apuestas político-conceptuales. Esto es lo que identifico como pensamiento decolonial, [e] incluye el pensamiento indígena y afrodescendiente que […] ha sido punto de partida de estas propuestas […]. Así como los aportes de los mestizos que han cuestionado el colonialismo y la colonialidad del poder. Indígenas como Reinaga (1969) […] problematizan cómo lo europeo construyó al indígena como el otro salvaje, no humano, [devaluando] sus producciones de conocimiento. Su [visión] implica una lucha por la enunciación y representación propia, [y] una agenda política que privilegia visiones no occidentales […]. Silvia Rivera (1991) ha desarrollado […] reflexiones sobre el colonialismo experimentado por las sociedades indígenas andinas, las resistencias que estas han puesto en marcha desde la Conquista, [y] reconoce lo indígena como una posibilidad política para el presente y […] para la construcción de futuro.

4 […] Kant concibe la Ilustración como un momento en el cual la humanidad arriba a su mayoría de edad. […] Esta modernidad es entendida aquí como el segundo tipo de modernidad […], y es nombrada como la modernidad ilustrada (MI). [Ver Foucault 1984].

5 Todos los textos originales en inglés fueron traducidos por cuenta propia.

[…]

Desde [la conquista], un grupo de personas impuso sus puntos de vista y […] maneras de vivir [...]. Afortunadamente se mantuvieron […] resistencias que permitieron la [permanencia] de algunas de las diferencias. El proceso de imposición incluyó los ámbitos de la economía, la política y la cultura, la producción de conocimiento y las subjetividades. Mignolo habla de una matriz colonial de poder que trabaja como una estructura invisible impresa en nuestros cuerpos y mentes (2009: 75). [Esta] […] incluye dominios como la autoridad, las estructuras de género y sexuales y la relación […] con la naturaleza.

> Ese proyecto moderno/colonial fue impuesto con violencia y […] seducción, y significó […] una violencia epistémica que desconoció el conocimiento de los no europeos. En ese proceso surgió una intersubjetividad […[, en la cual lo europeo es considerado como superior. [Emerge una] colonialidad del ser como dimensión ontológica colonial en los dos lados del encuentro (Maldonado citado en Escobar 2007: 185).

La colonialidad del poder […] no desaparece con el fin del colonialismo [...]. La colonialidad, la manera como la dominación es ejercida, el resultado de su ejercicio y sus consecuencias, se mantiene luego de los procesos de descolonización e independencia. […] [E]s parte intrínseca de la modernidad, y no uno de sus productos. […] El proyecto moderno [tiene un lado oscuro: la colonialidad].

[…]

Es desde contextos concretos de lucha […] que las […] apuestas político-conceptuales decoloniales pueden tener concreción, […]. La perspectiva decolonial no se plantea por el gusto de una [teoría/praxis] distinta, sino por el reconocimiento de falencias en el proyecto moderno y por las consecuencias de su contra cara: la colonialidad. […]

[…] Partir de la definición de la modernidad que proponen los decoloniales es un importante movimiento político y epistemológico que reconoce que la modernidad no es solamente producto de los europeos […]; que contiene un lado negativo: el de la dominación, violencia, expropiación e invasión; y que […] es un proyecto antropocéntrico, logocéntrico y falocéntrico […].

Considero necesario no solo reconocer [su] lado negativo […], sino también las trampas y encrucijadas que el proyecto moderno implica aun en los principios que resultan más perentorios, llamativos y justos […]. La modernidad ilustrada[6]

6 [A lo largo del texto se empleará MI para hacer referencia a la modernidad ilustrada].

parte de principios que son configurados durante la colonia y que corresponden a la cosmovisión dominante. Así […] se consolidan nociones como las del sujeto universal y la concepción del tiempo lineal con implicaciones […] como suponer que solo existe un modelo de sociedad: la moderna occidental, en sus versiones de capitalismo o socialismo, y que es hacia ella que el resto […] debemos caminar. […]

[…] [E]l proyecto decolonial implica una propuesta radical epistemológica y de construcción de subjetividades. [...] El debate sobre la modernidad se ha profundizado cuando desde geotemporalidades específicas se debate el pasado, el presente y futuros posibles. En ese proceso se ha develado la construcción subordinada como el 'Otro' del proyecto hegemónico. […]

La decolonialidad reconoce la diferencia colonial como un espacio epistemológico y político central. […] [Una] transformación [subversora] puede provenir de los sujetos negados por ese modelo, y de los espacios de dominación en los cuales el lado oscuro de la modernidad ha tomado más fuerza. […]

Caminando desde y hacia un feminismo decolonial

Dentro de la propuesta decolonial, ha habido avances teóricos que ponen la discusión sobre la situación de las mujeres en la estructura moderna/colonial. […] Escobar (2007) identifica tres retos del programa modernidad/colonialidad: uno [de estos] está relacionado con la subordinación de las mujeres.[7] Para [Escobar], el tratamiento del género en el grupo no ha sido completamente adecuado.

Vuola, una de las primeras en hablar sobre este silencio, plantea que los teólogos de la liberación no identificaron las posiciones de raza y género como centrales en la configuración de los sujetos con los que trabajaban, […]. [E]l 'otro' es subsumido en una totalidad centrada en lo masculino que niega la existencia de las mujeres en su alteridad y diferencia, y las excluye, [así como] a sus preocupaciones teóricas y políticas (Vuola citado en Escobar 2007: 192-193).

A pesar de esta situación, Escobar encuentra puntos de convergencia entre el feminismo y [la] modernidad/colonialidad: […] la sospecha de los discursos universales, el reconocimiento de que todo conocimiento es situado y que su naturaleza es parcial, y las preocupaciones por la subjetividad y la identidad (Escobar 2007: 195). […] [U]na de las potencialidades del encuentro entre feminismo y […] decolonialidad, [es] la posibilidad de avanzar en el desmantelamiento de

7 Las otras dos tienen que ver con una mirada crítica sobre la explotación de la naturaleza y el repensarse la economía. […]

las posiciones eurocéntricas que siguen teniendo lugar en varias corrientes de pensamiento feminista, trayendo a colación el lenguaje de la 'diferencia colonial'.

[…] [R]econocer y transformar la realidad de las mujeres en […] *Abya Yala* […], hace necesario poner en conversación las teorías y luchas feministas con la […] decolonialidad. […[[S]e necesita una conversación de doble vía que […] hable desde la historia y realidades de las mujeres, y no solo desde el logocentrismo. En ese diálogo es perentorio abordar dos de las estructuras de dominación que nos cruzan […]: el patriarcado y la modernidad/colonialidad.

En ese camino, los aportes de Lugones (2008) son importantes […] pues historiza, desnaturaliza y problematiza las concepciones de género que el programa modernidad/colonialidad […] usaba. [...] [Lugones] plantea que el patriarcado no puede concebirse como una estructura universal […];[8] […] invita a evitar la réplica de entendimientos hegemónicos […] acerca del sexo y el género […]; […] se pregunta por qué algunos sujetos subordinados como los negros han sido indiferentes a las luchas de las negras cuando sus demandas hacen parte de procesos antidominación, [y] se interroga por la ceguera [respecto] a la diferencia colonial de las feministas.

Para ella esa indiferencia e invisibilización de las demandas de las mujeres negras dentro de sus comunidades [y] el feminismo, tienen que ver […] con la separación de categorías como raza, género, clase y sexualidad, y con la colonialidad del poder. […] Pensando en lo [último], formula la idea […] de un sistema de género colonial/moderno [que tiene como base el] concepto de raza. […] Lugones plantea que los colonizadores blancos construyeron una poderosa fuerza interior en las sociedades colonizadas que les permitió cooptar a los hombres dentro de los roles patriarcales.[9]

[…] [Por su parte] el feminismo se focalizó en contestar la idea de la mujer como frágil, débil de cuerpo y mente, cerrada en la esfera privada y sexualmente pasiva, sin discutir que esas eran características de las […] blancas burguesas. […] [A]l no

---

8 En general la decolonialidad parece enfocarse en los cambios que el capitalismo supuso para el patriarcado. Lugones hace una crítica a Quijano, quien acepta los entendimientos globales, capitalistas y eurocéntricos sobre género. […] [E]n la autora hay una visión que parece descartar la existencia del patriarcado en *Abya Yala* y África antes de la […] [Conquista]. Si bien es importante dar lugar a la diferencia no patriarcal […], no podemos descartar la posibilidad de su existencia antes de la Conquista. […] [E]l uso de la categoría de patriarcado [es útil] en la medida en que hace visible una estructura de dominación y permite identificar contra qué estamos luchando […]. Dependiendo de los contextos […], el patriarcado supone [ciertas] configuraciones de género […] [y] […][adquiere] especificidades dentro de otras estructuras de dominación […].

9 [...] [E]s importante preguntarse por qué estos hombres estuvieron tan proclives al patriarcado. ¿Qué elementos de sus sociedades estaban presentes antes de la Conquista que lo hicieron posible?

observar las diferencias, [ese feminismo] no consideró importante las coaliciones. […] Esto es significativo para analizar el desarrollo del feminismo en Colombia, donde la preocupación [hegemónica] fue la vivencia de la opresión por parte de las mestizas, herederas en cierta medida de lo que Lugones describe como la feminidad de las blancas burguesas.

Si bien no es un espacio discursivo (teórico-político) cohesionado dentro del feminismo latinoamericano, hay algunas autoras que pueden identificarse como caminando hacia o dentro de la decolonialidad. Entre ellas […] negras, chicanas, indígenas, mestizas que se han problematizado su construcción identitaria como marcada por la construcción político-conceptual de raza, y las lesbianas […].

En [Latinoamérica] la diferenciación entre decolonialidad y postcolonialidad no es muy clara, por lo que más bien ha sido asumido el debate con el impreso de postcolonialidad. Sin embargo, es importante señalar algunas diferencias que permitan ir definiendo […] lo que constituiría algunas particularidades de la decolonialidad. La postcolonialidad está relacionada con un proyecto […] de descolonización en Asia, la crítica postestructuralista y el uso de la teoría moderna para el entendimiento de la realidad del Tercer Mundo. Puede ser concebida como una crítica interna de la modernidad que considera el proyecto moderno como un camino inevitable […].

La decolonialidad, originada en Latinoamérica, África y el Caribe, se plantea ir más allá de la matriz moderna, y pensar su proyecto político/académico desde la 'diferencia colonial'. […] [A]unque las propuestas de la modernidad no son completamente descartadas, [se piensan] otros presentes y futuros [desde] el diálogo entre los múltiples sujetos que han experimentado el colonialismo y la colonialidad del poder, para construir alternativas desde las visiones del mundo y las epistemologías que fueron devaluadas y objeto de violencia […].

Esta propuesta no [debe] implicar una mirada acrítica o esencialista de lo indígena y lo negro, tampoco excluir a quienes no lo son. […] [La] decolonialidad parte de reconocer que la geotemporalidad de la que somos parte marca nuestro andar, y debería guiar nuestras alternativas […].

[…] [A]lgunos puntos centrales de un proyecto descolonizador […] incluyen una mirada crítica a cómo producimos conocimiento; a las estructuras de dominación y formas de organización social existente […]; al modelo económico;[10] a la

10 En algunos momentos diera la impresión que por la crítica a lo moderno, la categoría de clase y aportes como los de Marx fueran descartados por algunos teóricos decoloniales. […] [L]as clases no son categorías estáticas. [Dan] cuenta de las desigualdades en la distribución de la riqueza y de condiciones materiales diferenciales que cruzan la estructura moderna/colonial. […]

subjetividad colonial; a nuestra relación con la naturaleza; al relacionamiento intercultural que entablamos; a la manera cómo concebimos la espiritualidad […]. Si bien no todo aquel que tenga una agenda decolonial descoloniza lo mismo ni de la misma manera, estos son algunos puntos de articulación de una propuesta que es y debe ser heterogénea.

En el caso del feminismo decolonial […], la agenda debe preocuparse por dos estructuras de dominación: [el patriarcado y la modernidad/colonialidad, con las relaciones de poder que le constituyen, las cuales] […] tienen que pensarse desde las articulaciones que han generado. […]

Tentativamente, recogiendo algunos de los tópicos centrales de lo que podría conceptualizarse como feminismo decolonial, están: 1). La problematización de la experiencia del colonialismo y la colonialidad por parte de las mujeres, incluye la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza cruzadas por la raza […] 2). La reproducción del racismo y el clasismo […], inclusive dentro del feminismo, 3). La problematización […] del poder de los hombres dentro de comunidades [indígenas y afrodescendientes], de los nacionalismos, la política de la identidad cultural (Hernández 2008); y de la manera en qué han sido representadas [las mujeres] […] en [estas] culturas.

Poner en el centro del debate la raza […], implica reconocer que todas estamos racializadas. […] [E]l debate feminista sobre el mestizaje, un cuarto aspecto [de la agenda] feminista decolonial, es esencial. […] [Y] un paso necesario en el feminismo de la región. Mientras ahora es más visible la 'otra' que es afrodescendiente o indígena, la identidad de mestizas no ha sido muy problematizada.

En […] [el feminismo] colombiano el mestizaje es la identidad hegemónica de la cual no se debate porque ha pasado a ser como lo blanco, lo dado, lo dominante. […] [Cuestionar esto] permite descentrar el privilegio de lo blanco y/o mestizo, la supuesta neutralidad racial de las feministas, develar los privilegios que adquieren como ser la voz autorizada dentro del feminismo. Al mismo tiempo habilita la posibilidad de construir puentes de diálogo entre las mujeres desde las diferencias.

[…] [U]na quinta preocupación […] tiene que ver con el cuestionamiento de la idea de un sujeto feminista universal y de la heterosexualidad como la norma. […] [Así como] la valoración de las cosmovisiones indígenas y negras […]. Ello implica concebir nuevos relacionamientos con la naturaleza, distintas conceptualizaciones del tiempo y de la espiritualidad, entre otros aspectos que retan pilares de la modernidad.

[…]

Lo decolonial es una propuesta geográficamente situada, enunciada desde distintas subalternidades, que emplea una memoria de larga duración y otras temporalidades para la construcción de […]mundos y conocimientos de otras maneras. […] [E]l discurso moderno ilustrado alimenta y le da origen al discurso feminista, pero también esconde la dimensión colonial de la modernidad. […] [E]s esencial comprender por qué de la dupla modernidad/colonialidad ha sido más fácil para el feminismo acceder a la ilusión de la modernidad mientras se ha ignorado su aspecto colonial, […]. Esto es debido en parte a la preponderancia que se le ha dado […] al patriarcado como forma de dominación, en detrimento de otras estructuras […] y relaciones de poder […]. También ocurre porque a una parte del feminismo latinoamericano le ha faltado mirar de manera más crítica su relación con el pensamiento feminista hegemónico […], y examinar con mayor [atención] las múltiples realidades que cruzan ser mujer en *Abya Yala* […].

El reconocimiento de una colonialidad del ser, […] nos invita a pensar cómo [el] discurso feminista se han formado y circulado, sus conexiones con la colonialidad del conocimiento y las implicaciones para la construcción de subjetividades y proyectos políticos. La sociedad que la MI promete a este lado del mundo es una imposición con raíces históricas violentas, aspecto que no deberíamos olvidar.

Mientras en años recientes, importantes reflexiones […] han surgido dentro del feminismo en [la región], los espacios de diálogo entre los distintos feminismos parecen tornarse escasos y ser conversaciones de oídos sordos. […] Si bien no es mi intención […] hacer de una perspectiva teórica una camisa de fuerza ni imponer etiquetas al feminismo, sí [lo] es invitar a la conversación y animar discusiones acerca de las genealogías profundas de nuestro pensamiento político.

[...]

[Estas] reflexiones parten de conceptualizar el feminismo como una importante fuerza disruptiva dentro de la MI. Los diferentes feminismos han producido un nuevo *locus* de enunciación desde el [que se] han discutido importantes pilares de la modernidad. [El] feminismo lo ha hecho desde la producción de un conocimiento y una práctica política contra-hegemónica a lo patriarcal, dependiendo de las corrientes feministas también contra-hegemónica al capitalismo, al colonialismo y/o a otras estructuras de dominación, sin embargo en algunos momentos ha replicado aspectos cuestionables de la modernidad. Esas réplicas y algunas de las debilidades del feminismo para radicalizar su proyecto están en parte relacionadas con el desconocimiento de la dimensión colonial de la modernidad. […] [U]na aproximación crítica desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad puede potencializar el feminismo.

2. Provocaciones para múltiples respuestas

[…]

Retos en la relación feminismo y modernidad

La MI ha sido horizonte de posibilidad de [concreción] del feminismo y de proyectos políticos como el liberalismo y el socialismo […]. Aunque cada uno tiene particularidades, hay algunas premisas que […] comparten. Parte de esas premisas le dan cimiento a la política, como son las ideas de universalidad e igualdad; y tienen que ver con las estructuras que le hacen posible, como […] el Estado-nación y la democracia. [Los retos que la relación entre feminismo y modernidad supone para las luchas feministas tienen que ver con:] a). Las ideas de universalidad e igualdad, b). El Estado-nación y la democracia, c). La práctica política del feminismo, [incluido] el […] poder, d). La construcción de identidades y […] subjetividades.

Estos cuatro retos, que implican la manera cómo tratamos la diferencia, la forma de gobierno u organización social que queremos, la clase de práctica política y de poder que buscamos construir, y el tipo de sujetos que queremos ser, están cruzadas por la modernidad/colonialidad y el patriarcado. […] Las feministas no pueden solo analizar el carácter patriarcal del Estado o de la construcción subjetiva, sino que deben también identificar la dimensión moderna/colonial que les subyace. En últimas, es una pregunta por la especificidad de esas cuatro dimensiones en [nuestros] contextos […]. [En este artículo solo me centraré en el primer reto, que se relaciona con la manera como tratamos las diferencias].

La ilusión universal de igualdad

En la MI principios como los de la universalidad y la igualdad son pilares centrales de la política. El acceso a esos principios los garantiza el Estado [y] la democracia […]. El sentido de universalidad que se emplea como principio de los Estado-nación está relacionado con las pretensiones de constitución de un mundo monocéntrico […]. Dicha pretensión incluye un modelo único de sociedad y un entendimiento específico de la realidad. Para el sentido moderno ilustrado, esa universalidad fue entendida desde dos perspectivas: […] una noción de totalidad orgánica y […] un punto de vista estructural-funcionalista. Ambas implican una aproximación reduccionista a la realidad y la metafísica de un sujeto macrohistórico (Quijano 2007: 175-176).

[…] [E]sta noción de totalidad [supone] la idea de un camino único, universal, lineal y progresivo para la humanidad, un único futuro posible en el que las

proposiciones políticas y de vida de los subalternos han sido descartadas [...]. [Dicha] noción [incluye] la idea del sujeto elegido […]. [Tal] aproximación sobre la universalidad y la totalidad significa que todos somos lo mismo, o debemos ser lo mismo si queremos *ser*.

Un ejemplo en […] que los principios que suponía defender la universalidad y la igualdad terminaron siendo […] falacia, fue la exclusión de las mujeres, indígenas, negros y pobres de los derechos que la República suponía [en *Abya Yala*]. Si bien […] el discurso moderno ilustrado contiene la posibilidad de reconocer un sentido de igualdad por […] ser humanos, y con ello el acceso a ciertos derechos universales, eso quedó en el papel para las mujeres. […] [U]no de los primeros retos que la modernidad supuso para las demandas femeninas fue la visión restringida, contradictoria e impuesta de la igualdad y la universalidad. Tan pronto las mujeres clamaron los nuevos 'derechos', les fue negado su carácter como sujetos políticos: su calidad como ciudadanas.

Bajo el discurso de acceso a la igualdad y a la comunidad política moderna y universal de la humanidad,[11] las feministas de la primera ola, [1920-1957] [en Colombia] hicieron visible la falacia del discurso moderno [...]. Aspiraron a los principios de universalidad e igualdad a través de los derechos a los que los hombres blancos/mestizos, ricos y educados tenían acceso. [Estas] feministas […] hicieron visible la exclusión de las mujeres de [lo público] y la política. Sus demandas y acciones fueron revolucionarias para la época, y desde ellas hicieron contribuciones significativas […]. […] Lograron la inclusión formal dentro de la comunidad universal de la humanidad más cercana a su contexto: la de la ciudadanía colombiana. [Con miras a] alcanzar la igualdad buscaron jugar con las reglas hegemónicas, las de los hombres […].

Es paradójico que el derecho de las mujeres al voto (1954) se haya alcanzado en el contexto de formación y consolidación del pacto bipartidista [del] Frente Nacional (1958 y 1974). […] [P]eriodo que disipó el miedo de los partidos tradicionales a que el [sufragio] femenino diera la victoria al oponente (Medina citado en Luna 1994). […]

El acceso a las promesas de […] la igualdad y la universalidad, […] [entre otras dinámicas], [marcaron el accionar] […] de las sufragistas [colombianas] luego de 1954. Con la inclusión en el juego moderno, aunque en una posición de desventaja, los principios de la modernidad respondieron al primer grupo de demandas y retos feministas.

---

11 En los Estado-nación el reconocimiento de la humanidad viene mano a mano con el carácter de ciudadanía (Arendt 1966). […] [L]as mujeres sustentaron por bastante tiempo la posición de no humanas sin la posibilidad de gozar de derechos.

Después de esto tuvimos que esperar hasta el inicio de la década de 1970, cuando el discurso de la segunda ola [1970-1991] comenzó a circular, [en Colombia] para que el feminismo volviera a repensar conceptos como los de universalidad e igualdad. Para estas feministas las leyes no eran suficientes para alcanzar la igualdad dado que el problema de la desigualdad era mucho más estructural, y el derecho a ser diferentes a los hombres se convirtió en un principio central […]. Las críticas a las nociones liberales de ciudadanía e igualdad ganaron fuerza, así como el reconocimiento de la diferencia sexual, [manera en que] las feministas hicieron más complejas las nociones modernas de igualdad y las pretensiones del sujeto universal.

Estas críticas […] no significaron que el movimiento escapara a las [lógicas] que dieron origen a su tiempo. Para muchas [feministas] fue difícil reconocer las diferencias entre las mujeres. Una noción universal de mujer tenía presencia en las feministas de la primera [y] segunda ola. […] [Algunas de estas] feministas reprodujeron las nociones de vanguardia y la idea del sujeto elegido. […] [A]lgunas fueron muy estrictas y ortodoxas con la definición de qué es ser feminista. La idea universal de mujer principalmente reconoció y puso atención a una experiencia uniforme de subordinación y a una sola manera de escapar de ella.

[…]

[Fue] difícil ver y politizar otras diferencias […] (raza, etnia y geografía). La diversidad interna también fue difícil de observar y respetar. […] Ni las diferencias de clase ni las desigualdades que supone esa realidad, así como [otras] […], fueron […] sistemáticamente discutidas dentro de los grupos y el movimiento […].

Por una parte, las ideas […] hegemónicas sobre qué es ser 'feminista' y 'mujer' fueron [constitutivas] de [sus] lógicas. Por otra, la identidad fue esencialmente definida desde un carácter de oposición […] a los hombres. En el primer caso las feministas no fueron capaces de observar la rica diversidad que [les] componía […], las opresiones que las otras […] experimentaban [y] las múltiples vías que pueden existir para la liberación. En el segundo, algunas feministas no reconocerían y/o potenciarían la articulación de luchas por otros mundos posibles más allá de una sociedad no patriarcal.

Las feministas de la segunda ola formularon importantes retos a la modernidad en relación a las ideas de universalidad e igualdad, pero siguieron atrapadas en algunas lógicas de [esas] nociones hegemónicas al momento de observarse a ellas mismas […]. En el caso de la tercera ola del feminismo [1991-2013], si bien con tensiones, se puede hablar de un espectro organizativo más plural que hace parte del movimiento de mujeres y del feminista en el que la diferencia se comienza a re-conocer.

[…] [L]as indígenas, negras, campesinas, jóvenes y lesbianas, hacen parte de las diversas redes, confluencias y organizaciones como expresión de los *sectores* […] desde los que se constituyen estos espacios. Este reconocimiento de la pluralidad de las mujeres se da en el marco de la nueva Constitución Política colombiana [de 1991]. […] [y] ha sido una rica dinámica […] [que] ha implicado retos […] para el feminismo, [y] para la democracia y la modernidad.

Con la Constitución, […] Colombia es reconocida como una nación pluriétnica y multicultural. Al tiempo que se reconoce [esto] […], las discriminaciones experimentadas por las mujeres, […] indígenas y afrodescendientes son reconocidas desde la formulación de mecanismos de acción positiva. No obstante […] el tratamiento a las desigualdades y diferencias, muy en un tono liberal, sigue estando distante de convertirse en una real proposición y convicción política que haga de las diferencias un lugar de transformación, y que pretenda cambiar las desigualdades y la exclusión que les ha signado […].

[Las] agendas políticas del feminismo, en interlocución con distintas organizaciones de mujeres, el Estado y otros movimientos sociales, han estado signadas desde 1991 sobre todo por una posición multiculturalista y relativista. El acercamiento a las diferencias y los diálogos entre ellas […] siguen operando desde lógicas dominantes que en el fondo las anulan. Las dificultades […] aparecen cuando pensamos las dinámicas internas de las organizaciones o confluencias, [y] la práctica democrática y las políticas públicas, [es decir], la relación con el Estado.

En algunos de esos espacios y procesos muchas de las diferencias son incluidas como parte de lo políticamente correcto, o se convierten en 'objeto' de estudio y/o intervención, en otros se reconoce a las mujeres [en su] diversidad como verdaderas aliadas y/o pares del proceso feminista. Dos experiencias positivas de reconocimiento de las diferencias […] en el país han sido la Constituyente Emancipatoria de Mujeres (2002) y la Política Pública de Mujer y Géneros de […] Bogotá (2004-2011) […].

En [el] camino hacia la radicalización de la diferencia, el feminismo ha implicado un gran reto para la democracia liberal en el sentido en que problematiza […] que participar no es lo mismo que representar, y que la inclusión de la diferencia no implica necesariamente la última dimensión […] (Wills 2007). Esto complejiza las nociones de democracia representativa y participativa […].

[…] Pese al esfuerzo por pensarse las diferencias [y lograr] que se hagan reales, muchas veces se ha replicado una lógica que segmenta a las mujeres […]. Sigue siendo un reto encontrar la manera de articular las distintas posiciones de sujeto […]. Hacerlo implica cuestionar la idea moderna del sujeto autónomo y las [prácticas que le sustentan] […].

Una pregunta central es cómo combinar el reconocimiento de las diferentes posiciones de sujeto, resultado de una experiencia histórica concreta, en […] la modernidad/colonialidad, con una posición más colectiva como mujeres signadas por el patriarcado. Si bien la idea de interseccionalidad ha estado presente, ha sido un reto hacerle real en la práctica […].

El hecho de que 'alguien' […] reconozca las diferencias hace parte de relaciones de poder […]. [Por eso es] […] importante reconocer la manera cómo nos relacionamos con las diferencias y los lugares desde los cuales hemos sido construidas. [Esto] debe incluir una política feminista que respalde otras luchas que subordinan a las mujeres y que se piensa desde la 'diferencia colonial'. […]

La diferencia sigue siendo un 'problema' para las feministas, la democracia, el Estado, el patriarcado y la modernidad/colonialidad. Necesitamos dar un paso adelante más allá de [su] nombramiento […] y problematizar la idea universal de mujer sin perder la potencialidad política para las luchas y las transformaciones que implica reconocernos como sujeto colectivo […]. En la medida en que la discriminación […] sigue presente, […] considero esencial hablar de un sujeto colectivo mujer diverso. Esto implica evitar la institucionalización de las diferencias […] y reconceptualizar la democracia como democracia radical, mientras vamos pensando en otras formas de organizarnos que respondan a las demandas más subversivas de las feministas y otros colectivos.

La universalidad […] está acompañada de la idea de igualdad. En la realidad […] ambas [han] implicado borrar la diferencia. […] Si bien el problema de relacionamiento con la diferencia no es algo que aparezca tan solo con […] [la Conquista] […], sí parece convertirse en algo que está más allá del alcance del pensamiento metafísico occidental […] (Derrida citado en Lechte 2000: 143).

Aunque el Otro no ha sido erradicado con la modernidad/colonialidad, esta [nos ha] enseñado a ver la diferencia con el lente de la igualdad universal abstracta, […]. Un camino para que las diferencias puedan ser, incluye verlas, aprender a mirarlas, radicalizar la posibilidad de su existencia y construir vías políticas que le hagan posible […]. Esto implica re-conocer las diferencias dentro de las categorías de identidad […] construidas como las de mujer(es) y feministas, y reconceptualizar […] la igualdad y la noción de universalidad.

Dichas nociones [deben construirse] fuera de las imposiciones de actores hegemónicos […]. Una crítica a [ambas] […] no implica descartarlas, sino analizar las bases ontológicas y epistemológicas desde las que se han construido para repensar la humanidad como totalidad articulada desde [las diferencias] […].

[…]

Entender la situación de las mujeres en [*Abya Yala*] implica tener en cuenta el patriarcado y la modernidad/colonialidad. […] [Aquí] las mujeres hemos sido parte de los sujetos históricamente discriminados, cuyos puntos de vista y sentires han sido negados o subordinados […]. Somos una posibilidad para pensarnos otros mundos posibles.

Los retos que la relación entre modernidad y feminismo generan hacen parte de un proceso que confronta a cada una de las partes con la otra […]. Un debate en torno a esto puede nutrir al feminismo [y] proveer claves para una práctica subversiva si se entiende cómo opera esa relación entre transformar el mundo desde lo feminista y la domesticación de su accionar por lo hegemónico.

[…] El debate sobre la modernidad/colonialidad en Latinoamérica es difícil de [posicionar] porque algunos de los valores de la modernidad siguen siendo horizonte político para las izquierdas y los movimientos sociales. Sin embargo es [necesario] visibilizar el fracaso de ese proyecto en esta parte del continente, su carácter impuesto y las réplicas que aun las alternativas políticas están haciendo de sus dimensiones objetables. En el caso de Colombia uno podría pensar que la violencia prolongada que hemos vivido incide para que la modernidad siga siendo pensada como una posibilidad […] para alcanzar la paz […]. Es interesante darle la vuelta a esta proposición y pensar en qué medida la modernidad/colonialidad ha traído altas dosis de barbarie al presente.

Una de las principales riquezas de *Abya Yala*, […] es la de la amplia diversidad humana, de opciones, visiones de mundo y alternativas al modelo hegemónico. Es perentorio que el feminismo […] construya desde ellas y desde la claridad de la historia que le ha producido […].

Bibliografía

Andreotti, Vanessa
2010 Engaging the (geo)political economy of knowledge construction: Towards decoloniality and diversality in global citizenship education. Verificado: 03/06/2014. Disponible en: http://es.scribd.com/doc/184601141/Engaging-the-Geo-Political-Economy-of-Knowledge-Construction

Arendt, Hannah
1966 "The decline of the nation state and the end of the rights of man". En: *Origins of Totalitarianism,* pp. 267-302. New York: Harcourt, Brace and World.

Escobar, Arturo
2007 Worlds and knowledges otherwise: the latin american modernity/coloniality research program. *Cultural Studies*. 21 (2-3): 179-210.

Espinosa, Yuderkys (coord.)
2010 *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Volumen 1. Buenos Aires: En la Frontera.
Foucault, Michel
1984 "What is Enlightenment "What is Enlightenment?" En: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader,* pp. 32-50. New York: Pantheon Books.
Fraser, Nancy
1997 *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Nuevo Pensamiento Jurídico - Universidad de los Andes.
Gibson-Graham, J.K
2006 *A Post Capitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Gómez, Diana
2005 "Participación, representación y empoderamiento de las mujeres. Consideraciones desde el proceso de construcción colectiva de la política pública de mujer y géneros". En: *Hacia el plan de igualdad de oportunidades. Elementos conceptuales. Serie construcción colectiva de la política pública de mujer y géneros en el Distrito Capital*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá - Universidad Nacional de Colombia.
2011 *Dinámicas del movimiento feminista bogotano. Historias de cuarto, salón y calle. Historias de vida* (1970-1991). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Impresol Ediciones Ltda.
Hernández, Aída y Liliana Suárez (eds.)
2008 "Introducción". En: *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra - Universitat de Valencia - Instituto de la Mujer.
Lao-Montes, Agustín y Mirangela Buggs
2014 "Translocal Space of Afro-Latinidad: Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge-Building". En: Sonia Alvarez *et al.,* (comps.), Translocalities /Translocalidades: Feminist Politics of Translation in The Latin/a Américas, pp. 381-400. Durham: Duke Press.
Latour, Bruno
1991 *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
Lechte, John
2000 "Jacques Derrida". En: *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra, Teorema.
Lugones, María
2008 The Coloniality of Gender. Disponible en: http://trinity.duke.edu/globalstudies/wko-v2d2 (Acceso: 20/10/2010).
Luna, Lola
1994 *Historia, género y política. Movimiento de mujeres y participación política en Colombia. 1930-1991*. Barcelona: Comisión Internacional de Ciencia y Tecnología -CICYT-.

Marcos, Silvia
2009 Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality Decolonizing Religious Beliefs. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 25 (2): 25-45. Indiana University Press.
Mignolo, Walter
2009 Dispensable and Bare Lives. Coloniality and the Hidden Political/ Economic Agenda of Modernity. *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge*. 5 (7): 69-88.
Mohanty, Chandra
1984 Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary* 2. 12 (3) - 13 (1): 333-358.
Muraro, Luisa
2009 El poder y la política no son lo mismo. *Duoda. Revista de Estudios de la diferencia sexual*. (37): 47-59.
Muyolema, Armando
2001 "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena como cuestionamiento." Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, pp. 327-363. Amsterdam - Atlanta: Rodopi.
2011 'Diálogos'. Latin American Imaginaries Working Group. Universidad de Carolina del Norte. Chapel Hill. Abril 7 y 8.
Quijano, Aníbal
2007 Colonity and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*. 21 (2-3): 168-178.
Reinaga, Fausto.
1969 "Mi palabra". En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina,* pp. 60-83. México D.F: Editorial Nueva Imagen.
Scott, Joan
1988 *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
Rivera Cusicanqui, Silvia
1991 Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo. *Serie Cuadernos de debate*; Nº. 1. La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina.
Smith, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.
Varela, Nuria
2005 *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.

Villarreal, Norma
1994 "El camino de la utopía feminista en Colombia. 1975-1991". En: Magdalena León (comp.), *Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina*, pp. 171-193. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
Wills, María Emma
2007 *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia. 1970-2000*. Bogotá: Norma.

Fuentes vivas

Del Valle Escalante, Emilio
2011 Comunicación personal, correo electrónico Mayo 22.
Espinosa, Yuderkys (coord.)
2011 Comunicación personal, vía Skype Mayo 28, Bogotá-Buenos Aires.
Katsi, Yari
(Documento por correo electrónico), 'Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras'. Febrero 20, 2011.
Quiroga, Natalia
2011 Comunicación personal, vía Skype Mayo 26, Bogotá-Buenos Aires.
Rodríguez, Celenis y Alejandra Ortiz
2011 Comunicación personal. Reuniones Desacato Feminista, vía Skype Abril, Carrboro (USA), Bogotá, Buenos Aires.

Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico[1]

Francesca Gargallo Celestini

La Madre Tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo.

Aída Qilcue, consejera nasa del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

Estudiar las teorías y posicionamientos políticos y vitales de las propuestas feministas de las intelectuales, activistas, dirigentes y mujeres en general, que se generan al interior y, a la vez, confrontando las renovadas políticas de identidad, de defensa del territorio y del derecho propio de los pueblos indígenas de Nuestra América, más allá de la animadversión que despierta en la academia que se niega a reconocer los conocimientos que no se generan desde su seno, me confronta con la urgencia de cambiar mi forma de relacionarme con las productoras de conocimiento. Es muy difícil cuestionar, la centralidad de la epistemología de lo occidental en el feminismo desde la academia y las ciudades, pero es evidente que muchas mujeres se encuentran des-centradas —¿libres del cerco?— de ella. Conocer las ideas que las mueven a la acción para mí también ha implicado una acción, un ponerme en movimiento hacia ellas y buscar las vías de entablar un diálogo.

Conocer la poesía de Maya Cú Choc y [encontrarla] personalmente ha posibilitado que me pusiera en movimiento. En 2006, le pedí a Maya que dialogáramos sobre algo que nos concernía a las dos y empezamos a cartearnos sobre el racismo, que es una relación dual, implica quien se beneficia del racismo y quien es explotada sistemáticamente por la existencia del fenómeno. Como mujer blanca yo gozo

1 Trabajo presentado en el Coloquio *Memoria, violencia y acción emancipatoria* del XVI Congreso Nacional de Filosofía. México (2011).

los privilegios que en un sistema racista me han favorecido desde la infancia, pero como están interiorizados y normalizados no los tomo en consideración, no me percato de ellos, me abrogo el derecho de no reconocerlos, a menos que alguien me los señale. Desde ese momento, yo soy responsable de ellos, a pesar de que pueda esgrimir un discurso, que la escuela me ofrece, con qué justificar mis éxitos [...]. Para Maya Cú Choc, mujer *queqchí*, el racismo es también una condición diaria que la confronta con toda la historia de Guatemala y sus genocidios recientes, [como] el de 1982. Su familia tuvo [...] que desplazarse a la ciudad capital después del golpe de estado de 1954, [...] [de modo que ella creció sin] los referentes culturales con los que la sociedad blanca identifica a los pueblos indígenas: territorio, lengua e indumentaria tradicional [...].

El diálogo con Maya Cú trasciende pronto la relación personal y subimos una parte de nuestras reflexiones epistolares a una red de escritoras feministas.[2]

Intervienen muchas voces en nuestro diálogo, que se amplía. También los de las feministas afrodescendientes, entre ellas la lesbiana dominicana Ochy Curiel, hoy catedrática en Bogotá, quien cuestiona el uso de mi lenguaje. Había utilizado, en efecto, la palabra 'denigrar' como sinónimo de rebajar, sin darme cuenta que etimológicamente denigrar significa 'rebajar a la condición de negra', es decir implica una acción racista de descalificación por condición étnica.

Cuando en 2008, conocí a la joven socióloga *quiché* Gladys Tzul Tzul, quien cruzaba parte de sus conocimientos comunitarios con la filosofía de Foucault, empezamos a complejizar el entendimiento del racismo, hablando de las relaciones de poder. Juntas queríamos entender qué lugar asignan a las mujeres las comunidades patriarcales ancestrales que tienen un doble frente dónde justificar su necesidad de cohesión: el interior de la propia comunidad, para la manutención y funcionamiento de los bienes que están en propiedad colectiva, y el externo, para defenderlos de una expropiación por el Estado republicano que

2 Con Maya Cú publicamos en la revista *Manovuelta* de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México Feminismo y racismo en América latina (2007). Año 3 (6), parte de nuestro diálogo epistolar sobre el carácter racista de las sociedades mexicana y guatemalteca iniciado en 2006. En él intervinieron en la red, las dominicanas Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, feministas radicales negras y lesbianas. Con la filósofa *k'iché* Gladys Tzul analizamos qué es el racismo y cómo se expresa en las naciones latinoamericanas que tienen un proyecto nacional que no puede tolerar la existencia de culturas diversas en su seno, aunque estas sean mayoritarias o apenas minorizadas por prácticas de desconocimiento —como la imposición de definir a todos los pueblos indígenas como 'campesinos', en Perú, o como la insistencia en el carácter mestizo de la nación, en México, El Salvador y Honduras. Juntas debatimos largamente cómo el racismo es naturalizado por las culturas de origen colonialista, y cómo tiene relación con la inferiorización de las mujeres, otro proceso histórico de discriminación masiva, naturalizada por el sexismo, convirtiendo con ello a las mujeres en seres destinados al servicio del grupo de los hombres, dentro de todas las clases y en el cruce de clases.

está siempre al acecho. Como feminista, yo aportaba al diálogo mi entendimiento de qué es el control mediante el confinamiento del cuerpo de una mujer.

Un tercer paso fue acercarme a las mesas donde las mujeres de diversos pueblos y nacionalidades empezaron a ser invitadas a exponer en las universidades de la ciudad de México, a los talleres que empezaron a exigir en los encuentros feministas en México y Centroamérica y a acudir a los encuentros de mujeres indígenas y negras de Honduras, que se radicalizaron y multiplicaron después del golpe de Estado que se realizó contra el presidente democráticamente electo de ese país, el 28 de junio de 2009.

En agosto de 2010, me puse en viaje por tierra de México hacia el sur para hablar con las mujeres que quisieran establecer un diálogo conmigo desde su propio territorio de enunciación. Dejé voluntariamente atrás el lugar de poder que mi oficina universitaria revestía y me expuse a la vulnerabilidad de no entender lo que se te dice hasta no hacerte de las herramientas para poderlo traducir. Por supuesto no aprendí las 607 lenguas que se hablan en Nuestra América, pero me eduqué, por ejemplo, en cuándo podía hablar sin interrumpir la palabra de la otra. Escuchar se convirtió en mi principal instrumento de aprendizaje.

Por supuesto, una forma de escuchar es también leer lo que las intelectuales indígenas escriben. La relación entre cultura oral y escrita es compleja en un mundo colonizado que se libera a través de prácticas educativas que no pueden prescindir ya del uso de un alfabeto, que es un componente cultural impuesto. El uso del alfabeto latino es un hecho, aunque se resignifiquen las formas y los contenidos de la escuela, como sucede en casi todos los pueblos, y que el pueblo nasa, en el Cauca, Colombia, y el pueblo *mixe*, de Oaxaca, México, profundizan para la teorización de la 'educación propia' como derecho a reivindicar al Estado republicano y como práctica en y para sus escuelas y universidades autónomas.[3]

Durante el viaje conocí diversas posiciones políticas del feminismo entre las mujeres de los pueblos originarios; a veces dentro de un mismo pueblo, como entre las zapotecas, las *caqchiqueles*, las *quichés*, las *xinkas*, las *nasa*, las *quechuas* y las *aymaras*. Posiciones distintas, en ocasiones confrontadas, que van desde la radicalización de la complementariedad, implícita en la dualidad cosmogónica propia de las tradiciones religiosas y vitales americanas a favor de las mujeres —"mujeres y hombres somos complementarias para la comunidad, no podemos prescindir de los hombres, pero podemos exigirles la equidad", es más o menos la posición que me han expresado mujeres *nahuas, quichés,*

3 *Cfr.*: *¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de construcción de una educación propia*. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC- (2004), y Vargas *et al. Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal* (2008).

gnöbe, quechuas, aymara, mapuche de esta tendencia—, hasta posiciones de organización comunitaria que denuncian un patriarcado ancestral fortalecido por el patriarcado colonial del que hay que liberar el propio territorio-cuerpo mientras se defiende la tierra-territorio comunitario, como lo plantean las feministas comunitarias *xinkas* de Guatemala. A este encuentro y fortalecimiento histórico de los patriarcados originarios y colonial las feministas comunitarias de Bolivia lo llaman 'entronque de patriarcados' y consideran que es el sustrato del así llamado 'machismo latinoamericano'.

Entre estas dos posiciones son reconocibles otras formas de trabajar entre mujeres para la buena vida de las mujeres, lo cual, en palabras de Julieta Paredes, feminista comunitaria de la Asamblea de Mujeres de Bolivia, se traduce al castellano como feminismo: "En todas las lenguas de *Abya Yala* la lucha de las mujeres en sus comunidades para vivir una buena vida en diálogo y construcción con otras mujeres se traduce en castellano como 'feminismo'" (Chirix 2003).

En las otras formas de expresar el propio feminismo de las mujeres indígenas es muy difícil trazar una línea divisoria entre una activista de los derechos humanos de las mujeres y una feminista. Una parte muy importante de la reflexión de las feministas de los pueblos indígenas tiende a la elaboración de estrategias para la mejora de las condiciones de vida de las mujeres. Prácticas a niveles extremos, identifican las estructuras de poder para contrarrestarlas más que para destejer cómo se configuraron. Los elementos simbólicos del sexismo son pocas veces tocados en sus reflexiones, prefiriendo estudiar cómo detener a las autoridades que expresan ideas misóginas y ocultan su indiferencia hacia la violencia contra las mujeres, llegando a dejar impunes los delitos que se cometen contra ellas.

Tampoco es posible trazar una separación entre una feminista y una activista indígena por los derechos comunitarios. El propio feminismo indígena, que elabora estrategias comunitarias para el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida, no podría existir si la comunidad desapareciera y se impusiera un sistema individualista de sobrevivencia monetaria asalariada y una familia nuclear, centrada en la pareja como núcleo excluyente, asocial, paradójicamente convertido, en el capitalismo, en la 'base' de la sociedad.

Muchas mujeres indígenas analizan desde su condición femenina la historicidad del racismo, la explotación laboral, la marginación y la exposición a la violencia que sufren; y dejan de lado los mecanismos sociales de inferiorización de las mujeres propios del universo simbólico de sus pueblos. Porque han lidiado a lo largo de sus vidas con hechos traumáticos y violencias constantes, casas atacadas, hijos y nietos detenidos ilegalmente, mujeres violadas por grupos de soldados y paramilitares, agresiones de autoridades tradicionales masculinas a mujeres que asumen cargos políticos de elección ciudadana, amenazas de talamontes contra las ecologistas comunitarias, invasiones de tierras, linchamientos de lesbianas,

discriminaciones en las escuelas, los hospitales y las cárceles, y otros, a las feministas indígenas que son activistas de los derechos humanos de las mujeres no les queda el tiempo de una reflexión acerca de lo estructural que es la desigualdad entre mujeres y hombres en su cultura.

Sin embargo, existen feministas de diversos pueblos que han generado reflexiones importantes sobre el lugar desde dónde se piensa la superioridad masculina y cómo, en todos los casos, sirve para excluirlas del poder político y económico, devolviéndolas a varios 'adentro' donde desempeñan lo que se le asigna como función social: el adentro de la casa, como trabajadora doméstica y sostenedora de las redes afectivas de parentesco; el adentro de la comunidad, donde se les asigna el papel de defensoras de la cultura y, por lo tanto, se les niega el trato con el mundo exterior.

Otras feministas más han revisado cómo la preferencia por los hombres en su cultura ha terminado por propiciar la falta de confianza entre mujeres, en particular cuando se trata de la transmisión de conocimientos y funciones entre generaciones: la madre amada pero desposeída, la madre que ejecuta la voluntad de los hombres de la familia y castiga los anhelos de las hijas, la madre controladora de la sexualidad y el trabajo de la familia privilegiando la libertad de sus hijos y castigando la movilidad de las hijas y las nueras, son imágenes recurrentes en las narraciones de las mujeres y evidencian la falta de [autodeterminación] en las relaciones entre ellas.

Finalmente, hay feministas indígenas que han dedicado su reflexión a la afectividad, preguntándose cuánto de una construcción de género que privilegia la dureza y la fortaleza masculinas termina por imposibilitar el afecto, la comprensión y el goce de una verdadera complementariedad entre hombres y mujeres en la vida íntima y social.[4]

Ahora bien, la pertenencia a un pueblo o a una nación originaria es condición para la acción feminista tanto como lo es la pertenencia a cualquier Estado. Las mujeres no inician un proceso de lucha por sus derechos, reivindicando su cuerpo, su imaginario, su espacio y sus tiempos en la revisión total de la política porque son francesas o nasa, mexicanas o mapuche, sino porque un sistema que otorga privilegios a los hombres —y a lo que considera proprio de ellos, lo masculino— las oprime. La acción feminista es una confrontación con la misoginia, la negación

4 Idea muchas veces expresada en nuestros diálogos en la Paz, Bolivia, en febrero y en abril de 2011. También puede encontrarse en: Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando/Deustscher Entwicklungdienst. La Paz (2010) y en Victoria Aldunate y Julieta Paredes, *Construyendo Movimientos*, serie Hilvanado, publicación solidaria en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú y Bolivia, La Paz (2010).

y la violencia contra el espacio vital de las mujeres, que ellas emprenden cuando se reconocen y dialogan entre sí. En otras palabras, el feminismo es una acción del entre-mujeres ahí donde el entre-mujeres es mal visto, menospreciado, impedido, es objeto de burla o de represión: el feminismo es un acto de rebeldía al *status quo* que da pie a una teorización.

Partiendo de esta idea, ¿cómo es posible que en Nuestra América se niegue la teorización feminista que no proviene de los grupos blancos y *blanquizados*, urbanos, insertos en un sistema de género binario y excluyente? La respuesta más plausible es porque hay una voluntad de no tejer la realidad histórica del continente con los hilos de la diversidad, con las historias de sus células que no se tocan y donde la más prepotente esconde con su tamaño las demás, en ocasiones englobándolas como una amiba. El feminismo entonces carga las mismas anteojeras que las demás teorías políticas, como el *Che* Guevara que murió en un territorio donde abundaban las hierbas para curar el asma pero que él, médico académico, no era capaz de reconocer porque no creía que los indígenas tuvieran conocimientos universales y, por lo tanto, no dialogaba con ellos y ellas.[5] Los hilos del tejido feminista americano son los de la pertenencia histórica, es decir las lenguas que se hablan, los credos que se profesan, los sustratos metafísicos a develar, las preferencias sexuales y la tolerancia o intolerancia que gozan socialmente, las vivencias inmediatas, las formas de participación social, las ideas de familia y parentesco, las edades, las profesiones.

Por supuesto vivimos en un país racista, como todos los países americanos. Las palabras y discursos igualitaristas en México sirven, como dice muy bien la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) a propósito del lenguaje político de las repúblicas americanas, para encubrir en lugar que para develar la realidad. En el país que hace alarde de ser cuna de la primera revolución social del mundo, nada de lo que no pertenezca al mundo blanco es digno de interés. Que todos seamos mestizos en el discurso oficial debe leerse como un mandato: todas y todos debemos esforzarnos en resaltar la parte blanca de ese mestizaje, identificarnos con ella e intentar serle fiel enterrando a la otra parte, a cualquier otra parte.

No es casual que en estos días se esté llevando a cabo en Costa Rica una reunión de escritoras y escritores indígenas, afrodescendientes y [...] sino-descendientes para que debatan entre ellos acerca de una literatura de la exclusión y la discriminación. Lo que la urgencia de una reunión de artistas que tienen en común solo su origen no

5 Este dato me lo reveló Silvia Rivera Cusicanqui, mientras dialogábamos frente a la iglesia de San Francisco, en La Paz, donde ella participaba de la vigilia de mujeres en espera de las y los marchistas indígenas que venían del Territorio Indígena y Parque Isidoro Segure -TIPNIS-. Lo uso sin haberle pedido su consentimiento porque me resulta un dato muy revelador del tipo de relaciones epistémicas que se instauran entre 'hombres' educados en la academia y los y las curanderas indígenas, por muy revolucionarios que se consideren.

europeo delata que en la cultura oficial, la que se transmite, publica y universaliza, ni las ideas ni la estética, y mucho menos el deseo de buena vida, pueden definirse fuera del marco de los supuestos metafísicos del occidente individualista.

En este clima, ¿es posible afirmar un feminismo (o varios) que no centre su accionar en la búsqueda de una emancipación personal? O, más precisamente, ¿de qué manera reconocerle valor epistémico y político a las ideas de buena vida para las mujeres que no se sostienen en la prioridad absoluta, imperiosamente reiterada, de seguir confundiendo la emancipación con el derecho al acceso al poder de compra de cosas y saberes?, ¿confundiendo la libertad con el acceso al poder?

Son preguntas epistemológicas, vinculadas con esa pregunta filosófica nodal en Nuestra América que Horacio Cerutti (2000) resume en cuatro palabras: ¿Cómo pensar la realidad? Es un hecho que en varios lugares de Nuestra América se levantan voces femeninas que denuncian que el feminismo cuando se institucionaliza se transmuta en una nueva forma de mediatizar los deseos y los saberes de las mujeres. En particular, en su formulación hegemónica, se convierte en una 'teoría jaula' de las mujeres que han formado sus ideas políticas en modos de pensar la realidad que no son las que se transmiten en las universidades y a través de las instituciones educativas de las políticas públicas republicanas.

Por ejemplo, el feminismo comunitario de las mujeres *aymaras* de Bolivia viene trabajando desde 2004 sobre la relación existente entre patriarcado y colonialismo interno. Afirma luchar tanto contra la naturalización de toda inferioridad, sumisión o lugar secundario y dependiente de las mujeres en la cultura republicana y en las culturas ancestrales, como contra la forma que esta naturalización ha adquirido al insertarse en el patriarcado que se refuerza, incrementa y se coordina con los poderes coloniales. De ahí, ha llegado a la conclusión que no puede haber descolonización en América que no se acompañe de una profunda despatriarcalización, eso es de la cancelación de la hegemonía masculina que pretende imponerse en todos los ámbitos de la vida mediante la discriminación de las mujeres y la desvalorización de todo lo que califica de femenino.

No obstante, de esta categoría que describe la acción femenina para transformar la incuestionable asignación de cuotas de poder y libertad de movimiento a los hombres, se apropió el Estado Plurinacional de Bolivia para abrir el 15 de septiembre de 2010 una Unidad de Despatriarcalización en el Viceministerio de Descolonización del Ministerio de las Culturas. A las feministas comunitarias, paradójicamente, hoy les es más difícil afirmar la evidencia de un 'entronque' entre los patriarcados ancestrales y el patriarcado de origen colonial, porque el Estado resalta la 'mutua complementariedad' entre hombres y mujeres, asumiendo que es 'originaria', propia, incambiable. La autonomía de las mujeres se vuelve impracticable en esta apropiación de la despatriarcalización ya que, como escribe Elisa Vega Sillo, originaria [Kallawaya, ex Constituyente en la Comisión Desarrollo

Social] y [operadora de proyectos en la Unidad de Despatriarcalización], son "los movimientos y las ideologías de mujeres y varones indígenas los que logran establecer que los conceptos de equivalencia, complementariedad y armonía entre mujeres y varones y la Madre Tierra no son solamente discursos, sino constituyen el *ajayu* [espíritu] del proceso de cambio".[6]

Pero, a 6000 kilómetros de Bolivia, el feminismo comunitario de las mujeres *xinka* de Guatemala se reapropia y resignifica la idea de despatriarcalización desde una noción radicalmente feminista. En su Declaración Política ¡No hay descolonización sin despatriarcalización!, que hicieron pública el 12 de octubre de 2011, Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas, se autodenominan, determinándose sin injerencia ajena y sin necesidad de reconocimiento externo, como "Nosotras, mujeres *xinkas* feministas comunitarias, montañeras, luchadoras, viviendo y conviviendo en la montaña de Xalapán" y se declaran "en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro [cuerpo-tierra y territorio-tierra], sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos". Estando en "lucha permanente contra todas las formas de opresión patriarcal originaria y occidental", las mujeres xinkas se describen a sí mismas como un 'territorio-cuerpo' colectivo e individual, tan 'nuestro' como de cada una, que sigue "sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental, los cuales se refuncionalizan y se manifiesta en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades". Para ellas, "la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía", según postulados muy conocidos, pero sobre esta afirmación construyen algo desconocido al feminismo occidental e indispensable para liberarse en este continente, es decir que viven "En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neo saqueo transnacional". Estas son "formas de colonialismo" que arremeten tanto contra el territorio comunitario, del que son parte como personas *xinka*, como "contra las mujeres en lo íntimo, privado y público". Por ambas, inseparables realidades, asumen "acciones que desde lo individual y colectivo, fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios".

Una posición ligeramente diferente, porque menos centrada en la liberación del cuerpo-territorio, pero igualmente convencida de la radicalidad de su demanda de emancipación, es la de las feministas *lencas* de Honduras que se han organizado en el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras -COPINH-. En palabras de la dirigente Berta Cáceres:

---

6 "Despatriarcalización y salud sexual reproductiva". Verificado: 24/06/2014. Disponible en: http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011100710

> Ha sido difícil ir construyendo pensamientos y sobre todo una práctica de vida cotidiana y de vida organizativa alrededor del pensamiento feminista desde una organización indígena del pueblo *lenca*. Todo el patriarcado y machismo que cruza la sociedad a nivel familiar y organizativo ha penetrado tanto en cada una que se cree que es normal. Y desconstruir esto es realmente un desafío. Creo que cuando este pensamiento de emancipación total de las mujeres choca contra toda la dominación, no solo capitalista y patriarcal, sino que también racista, produce algo así como un tsunami o como un terremoto. Liberarnos como mujeres es más complejo cuando lo queremos hacer en organizaciones mixtas, pero también allí está la urgencia del desafío, en trabajar en una organización mixta y lidiar con todo lo que se creen los hombres todos los días. Creo que cuando entendemos que no sólo nos enfrentamos al capitalismo, al racismo, sino que también hay que desmontar el patriarcado, es cuando realmente vemos que estamos en el camino hacia la dignidad humana.[7]

Camino hacia la dignidad humana, descolonización mediante un proceso de despatriarcalización, reconocimiento del propio cuerpo como el territorio de una, son ideas fuertes que de por sí guían hacia un corpus disperso de feminismos indígenas que no se conciben desde 'fundamentos' o 'bases' de la modernidad [, los] cuales [tienen] la centralidad y supremacía sobre la naturaleza de un ser humano escindido entre un cuerpo máquina y un alma racional (Descartes), la primacía de lo útil (Locke), la autonomía ética individual (Kant), la igualdad intelectual con el hombre (Madame Roland) y el acceso a la trascendencia por la economía, el trabajo y la cultura individuales (de Beauvoir).

Implican una crítica a la idea de liberación como acceso a la economía capitalista (aunque sea de soporte del individuo femenino) y el cuestionamiento del [cómo] las feministas urbanas blancas y *blanquizadas* nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos de occidente. Por ello, nos urgen a abrirnos a considerar diferentes filosofías de lo femenino y no aceptar un solo tipo de universalidad.[8]

Regresando a la idea de la feminista comunitaria *aymara* Julieta Paredes acerca de que "toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo", y cruzándola con la idea de la feminista *xinka* Lorena Cabnal de que "no solo existe

---

7 Durante una charla que sostuvimos el 17 de septiembre de 2010 en Intibucá, Honduras, y que me permitió grabar.

8 Es de mencionarse que las feministas negras de dominicana postularon 'desuniversalizar' el sujeto mujeres en la historia del feminismo continental (Curiel 2007). Desde una perspectiva de lectura crítica del universalismo académico, *Cfr.* a la antropóloga mexicana Sylvia Marcos (2010: 26).

un patriarcado occidental en América, sino también [patriarcados ancestrales u originarios, gestados en las filosofías, principios y valores cosmogónicos milenarios, que se refuncionalizaron durante la Colonia, fundiéndose y renovándose con el [patriarcado occidental], en lo que Julieta Paredes llama entronque de patriarcados] y que llega a nuestros días",[9] intento una historia de las ideas de las mujeres indígenas que se resisten a la hegemonía occidental, en la construcción de los idearios feministas continentales.

Ahora bien, como bien dice Silvia Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax Utxiwa*, para analizar la historia de las ideas en América es necesario reconocer otras modernidades que la de la esclavitud para los pueblos indígenas de América, unas modernidades que fueron escenarios de estrategias contrainsurgentes, de proyectos e ideas propias (Rivera 2010: 53).

Modernidades indígenas, herederas de civilizaciones campesinas, de naciones nómadas y de desarrollos urbanos y nacionales, que perviven y se recrean en la actualidad, aunque fueron avasalladas, incendiadas y casi destruidas durante la invasión y la colonización europeas del continente. Modernidades que han dado pie a formas de re-organización social como la 'comunidad étnica' y sus políticas de autosuficiencia, que incluyen la producción agrícola y el comercio, sistemas de género marcados por la aceptación o el rechazo a la supremacía del hombre, organizaciones familiares vinculadas a los nuevos sistemas de relación entre mujeres y hombres, y que fluctúan de la familia nuclear (un verdadero instrumento de privatización de las relaciones sociales) a la familia amplia y a la familia reconstruida, así como a diversas adaptaciones (creaciones) religiosas.

Me atengo a este principio histórico de Silvia Rivera porque la pregunta sobre los supuestos epistemológicos y éticos de los feminismos de las mujeres de los pueblos indígenas atañe la crítica al programa de la 'modernidad emancipada', programa que confundimos con el de una Modernidad a secas, única, unívoca, universal.

Por 'modernidad emancipada' entiendo el proyecto de autonomía individual desvinculada del núcleo formativo en un contexto de libre mercado, en el marco de un sistema que se pretende mejor y se proyecta como hegemónico, aunque deja afuera a una multiplicidad de sujetos no contemplados (y por ende expulsados) de la teoría occidental.[10]

---

9 Dicho durante el encuentro que sostuvimos en Ciudad Guatemala en julio de 2011.

10 En las concepciones inmediatas de la realidad social contemporánea, los conceptos de 'occidental' y 'capitalista' en América están tan intrínsecamente vinculados que no pueden separarse. No obstante, la mayoría de los planteamientos conocidos del socialismo científico son también occidentales u *occidentalocéntricos* ya que se sostienen en una división temporal de la historia pensada por Marx, que solo toma en consideración la

En particular, los expulsa de la teoría de la historia pensada para resaltar al sujeto único de la universalidad. En efecto, el hombre heterosexual blanco y con poder, como sujeto moderno-emancipado de la historia, entra en crisis ante la pregunta de cómo reconocer que, durante el proceso de liberación de las mujeres, que se construye sobre el contestado derecho de las mujeres a igualársele, valores no occidentales y fines contemporáneos pero ajenos a la modernidad emancipada orientan la convivencia humana.

[...]

Bibliografía

Aldunate, Victoria y Julieta Paredes
2010 *Construyendo Movimientos*. Bolivia: Serie Hilvanado, publicación solidaria en el marco del Convenio para el Empoderamiento de la Mujer en Perú.

Cerutti Guldberg, Horacio
2000 *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM - Miguel Ángel Porrúa. Chirix, Emma Delfina
2003 *Afectividad de las mujeres mayas. Ronojel kajowalb'al ri mayab' taq ixoqi'*. Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.

Curiel, Ochy
2007 Los aportes de las de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto Mujeres. Verificado: 17/06/2014. Disponible en: www.iidh.ed.cr/comunidades/diversidades/docs/div_enlinea/afros%20feminismo.htm

CRIC -Consejo regional Indígena del Cauca-.
2004 *¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de construcción de una educación propia*. Programa de Educación Bilingüe e Intercultural. Bogotá: Editorial El Fuego Azul.

Gargallo, Francesca
2011 'Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico'. Trabajo presentado en el Coloquio M*emoria, violencia y acción emancipatoria* del XVI Congreso Nacional de Filosofía. Toluca, 25 de octubre. Facultad de Humanidades y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Autónoma del Estado de México.

Gargallo, Francesca y Maya Cú
2007 Feminismo y racismo en América latina. *Manovuelta*. Año 3 (6). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

---

historia europea masculina para pensar los sistemas políticos y las formas económicas mundiales.

Paredes, Julieta
2010 *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando/Deustscher Entwicklungdienst.
Rivera Cusicanqui, Silvia
2010 *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Retazos - Tinta Limón.
Marcos, Sylvia
2010 *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. México: Editorial Cideci - Universidad de la Tierra.
Vargas, Xaab Nop *et al.*
2008 *Wejën-Kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal.* México: H. Ayuntamiento Constitucional de Santa María Tlahuitoltepec Mixe. Oaxaca.
Vega, Elisa
s.f. Despatriarcalización y salud sexual reproductiva. Verificado: 24/06/2014. Disponible en: http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2011100710

5

Apuestas de otros mundos posibles: pronunciamientos, declaraciones y manifiestos

Apertura

Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz

Este último apartado del libro *Tejiendo de Otro Modo …* tiene la intención de visibilizar e incluir dentro del debate el posicionamiento político de distintas experiencias organizativas de las mujeres y de los pueblos de *Abya Yala*, que comparten el horizonte de descolonización y despatriarcalización reabierto en el continente desde hace varias décadas. La relevancia de incorporar dichos textos responde a que parte de la producción de conocimiento de los movimientos sociales y feministas de la región no siempre pasa por el registro erudito sino por comunicados, declaraciones, cartas y entrevistas (como testimonio oral), que aquí publicamos. Así, hemos incluido en el libro estos documentos con la convicción de que la producción de conocimiento no se agota en la escritura académica ni en los centros universitarios. Los comunicados, declaraciones, cartas y entrevistas son una plataforma política de vida, pistas de por donde están los distintos caminos y posibilidades en *Abya Yala*.

Encontramos en las siguientes páginas la voz de Domitila Barrios, líder obrera y feminista boliviana originaria de Pulacayo, quien participó en la primera Conferencia Internacional sobre la Mujer de 1975, y con la que abrimos la sección. Este texto cuenta como Domitila Barrios valerosamente plantea en la Conferencia que no todas las mujeres somos iguales, al tiempo que da a conocer las particularidades de las bolivianas campesinas y obreras, realidad que contrasta con las de las mujeres burguesas y norteamericanas, abriendo así una importante discusión y contribución al feminismo de la región. Igualmente hemos incluido dos comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, –EZLN–, uno de ellos suscrito por la capitana Irma. Estos comunicados hacen parte del esfuerzo, dentro del zapatismo, por reconocer el papel político de las compañeras en el proceso de transformación. De igual forma dan cuenta del intento por garantizar igualdad de trato a las mujeres, atendiendo las particularidades de su situación como indígenas.

El capítulo muestra la sintonía entre los textos más académicos o ensayísticos publicados en los capítulos anteriores y los procesos políticos en marcha en *Abya Yala*, que se reflejan en una amplia variedad de discursos 'informales' y políticos. En los diversos manifiestos y proclamas compilados para este apartado cobra importancia significativa las luchas contra el racismo, el patriarcado, el régimen

heteronormativo, el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo, la producción académica hegemónica y las prácticas políticas tradicionales, incluidas las de las izquierdas, que silencian de diversas maneras a las mujeres. Así, las denuncias que se presentan en torno al golpe de Estado de Honduras y su desenlace; y las que plantean las afrocolombianas en su declaratoria, evidencian que cualquier transformación supone reflexionar y superar las situaciones internas ––organizativas y/o comunitarias— de injusticia contra las mujeres.

Estas declaraciones comparten como característica particular, buscar la articulación entre procesos de lucha de las mujeres, lesbianas y/o feministas —racializadas, populares, empobrecidas, contrahegemónicas— con los procesos de protesta de orden general en el continente. Muestran que sus batallas no son luchas aisladas o al margen de los contextos sociopolíticos y económicos que vivimos en la región, y que tienen la intención de impactar en la vida de las comunidades. No se trata de luchas solo de género o que atienden a los problemas de "las mujeres por ser mujeres". Y por supuesto, este debate se ha dado dentro del feminismo y se expresa magistralmente en el texto: *Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*.

Algunos de los escritos compilados en el capítulo han sido producidos en el marco de fechas emblemáticas de la lucha de las mujeres y feminista como el 8 de marzo (Día Internacional de las Mujeres) y el 25 de Noviembre (Día de la No Violencia contra las Mujeres), pero son resignificados y articulados a los procesos políticos y las demandas múltiples que llevan adelante los movimientos sociales en el continente. En estos contextos se visibiliza la violencia sistemática de la que han sido objeto las mujeres indígenas, afrodescendientes y empobrecidas. Este es el llamado de la carta pública de Maya Cu, poeta guatemalteca de origen maya, la cual nos invita a darle nombre a la violación sexual.

Es común a los textos aquí compilados una lucha ya milenaria por la dignidad. En ese sentido se denuncia la discriminación que, por ser indígena, se vive dentro del Estado racista, como se consigna en el documento: *La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo*. En dicho documento se releva la importancia de las mujeres dentro del pueblo mapuche, que ha peleado contra el sistema capitalista que los convierte en un objeto más de explotación.

En síntesis, los manifiestos, cartas y comunicados publicados se preocupan por problemáticas que aquejan a *Abya Yala*, tales como dictaduras disfrazadas, catástrofes naturales, golpes de Estado, "el terrorismo neoliberal", y el cambio climático. En declaraciones como la de *Mama Quta Titikaka*, es posible observar como se despliega y profundizan opciones de vida, de civilización y políticas *otras*, que reconocen la Pacha Mama/Mapu como un par al que hay que respetar. En estos escritos, como en los de los capítulos anteriores, se analizan las formas de gobierno, de sociedad, los sistemas económicos, culturales y de producción

de conocimiento. El Buen Vivir o el Vivir Bien son centro de las propuestas para combatir el modelo de civilización occidental capitalista de muerte. Se invita, como se hace a lo largo del libro, a un diálogo intercultural, respetuoso y horizontal, que "supere verticalismos e invisibilizaciones". Se repiensa, como lo hace la Articulación de lesbianas Feministas de Lima en su pronunciamiento, la transformación. Al respecto nos dicen: "desobedecer es transformar".

Hemos incluido estos textos de registros más orales y activistas porque dan cuenta de la manera en que las apuestas decoloniales surgen desde contextos particulares de lucha, desde donde emergen nuevas posibilidades. Aquí se crean y se reconocen legados, como lo hacen las feministas autónomas en su declaración, vinculando sus luchas a las luchas indígenas y afrodescendientes, al feminismo materialista y al feminismo radical de los años setenta, entre otras. Escritos desde distintas voces, desde múltiples identidades y subjetividades, estos documentos reconocen sujetos políticos plurales, que desde sus reivindicaciones y andar, contribuyen a la multiplicidad de propuestas que surgen de los afanes, las luchas de las mujeres racializadas, subalternas y los feminismos decoloniales.

Así, con este capítulo buscamos cerrar el proyecto que acometimos en el 2011 de visibilización de las apuestas que han contribuido y alimentan la aparición de feminismos decoloniales y antirracistas en *Abya Yala*. Buscamos también incitar a que desde las calles, las organizaciones y las prácticas en sentido amplio, sigamos profundizando las discusiones que cada una de las autoras compiladas en este libro han abierto y colocado en el centro mismo de la política feminista contemporánea del continente.

Si me permiten hablar: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia

Moema Viezzer[1]

En la tribuna del año internacional de la Mujer

En el 74, vino a Bolivia una cineasta brasileña comisionada por las Naciones Unidas. Ella estaba recorriendo la América Latina, buscando líderes femeninas, viendo la opinión de las mujeres sobre su condición, en qué medida y en qué manera participan ellas en la promoción de la mujer.

En cuanto a Bolivia, le llamó mucho la atención el "frente de amas de casa" del cual había escuchado hablar en el extranjero y, además, había visto a las mujeres de Siglo XX actuando en la película *El coraje del pueblo.* Entonces, solicitando permiso al gobierno, ingresó a las minas. Y vino a visitarme. Le gustó mi charla y me dijo que era necesario que todo lo que yo sabía lo participara al resto del mundo. Me preguntó si yo podía viajar. Yo le dije que no, que no tenía dinero ni para visitar mi propio país.

Entonces ella me preguntó si yo aceptaría participar en un congreso de la mujer que se iba a realizar en México, en el caso que consiguiera el dinero para mí. Recién supe que había un "Año Internacional de la Mujer".

Aunque yo no lo creía mucho, le dije que sí, que entonces podría. Pero pensé que era una promesa como tantas otras y no lo tomé en cuenta.

Cuando recibí el telegrama de que yo estaba invitada por las Naciones Unidas, estuve un tanto sorprendida y desconcertada. Llamé a una reunión al Comité y

1 Este texto que aquí publicamos hace parte de la publicación de Moema Viezzer de sus conversaciones con Domitila Barrios, titulado: '*Si me permiten hablar …'. Testimonio de Domitila. Una mujer de las Minas de Bolivia.* Este fue publicado por primera vez en 1977, y la versión que aquí reproducimos es la edición digital de 2005 de la edición impresa Siglo XXI Editores S.A.

todas aprobaron de que estaría bien que yo viaje, con otra compañera más. Pero la falta de dinero no permitió que fuéramos dos. Al día siguiente me presenté en una reunión de dirigentes del Sindicato y delegados de base y les di mi informe y todos aprobaron que yo participara en ese evento e incluso me ayudaron económicamente para que empezara los trámites.

Entonces me fui con otras compañeras a La Paz y allí averiguamos todo, procuramos garantías y me quedé sola a tramitar. En eso pasé varios días. Ya desistía del viaje, porque no querían darme la visa.

Y resulta que algunos dirigentes de Siglo XX llegaron a La Paz y se sorprendieron de que yo no había salido. Entonces estuvieron conmigo en la secretaría del Ministerio del Interior. Y preguntaron:

—¿Qué pasa con la compañera? ¿Por qué no está ya en México? Hoy día se inaugura la Conferencia del Año Internacional de la Mujer. ¿Qué es lo que ha pasado aquí? ¿Es el Año Internacional de la Mujer o no? ¿Nuestras esposas tienen derecho a participar en esta Conferencia o solamente las esposas de ustedes pueden ir allá?

Y a mí me dijeron:

—Bueno, compañera, ya que no la quieren dejar ir, vámonos. A pesar de haber tenido usted una invitación de Naciones Unidas, no quieren dejarla ir a esta Conferencia. Entonces nosotros nos vamos a quejar a las Naciones Unidas. Y no solamente esto, sino que vamos hacer un paro de protesta. Vamos, compañera.

Ya estaban por sacarme del Ministerio, cuando la gente de allí reaccionó: —Pero... ¡por allí debíamos haber empezado! Un momento, un momento, no hay que ponerse así tan acalorados. Si la señora tenía una invitación de las Naciones Unidas, por allí debíamos haber empezado. ¿Dónde está la invitación?

¡La invitación!... Durante todos esos días, a cada rato se perdía la copia que yo les entregaba. Y con la experiencia que tienen los compañeros mineros, me la habían hecho multicopiar. Entonces, claro, se perdía una copia, volvía yo a sacar otra y otra. Y así. Y la original, bueno, la tenían los mismos dirigentes, porque si las primeras copias se acababan, podían volver a empezar a sacar otras.

Les entregué una copia más; y después de una hora, más o menos, me entregaron mis documentos. Todo bien, todo listo. El avión partía el día siguiente a las 9 de la mañana.

Cuando yo estaba por subir al avión, se me presentó una señorita del Ministerio del Interior. Yo la había visto allí varias veces, agarrada de sus papeles. Se me acercó y me dijo:

—¡Ay, señora! Entonces, ¿consiguió su pase? ¡Cuánto me alegro! Usted se lo merece. ¡Cuánto la felicito! ¡Y cómo no quisiera ser yo la punta de sus zapatos para conocer México! La felicito.

Pero después, bien misteriosa, siguió hablando:

—Ay, pero señora, depende mucho de lo que usted hable allá para que pueda regresar al país. Entonces, no se trata de hablar de cualquier cosa... hay que pensarlo bien. Más que todo, tiene usted que pensar en sus hijos que están dejando aquí. Le estoy dando un consejo... Que le vaya bien.

Yo pensaba en mi responsabilidad de madre y de dirigente y entonces mi papel en México me parecía bastante difícil, al recordar lo que me había dicho aquella señorita. Yo me sentía entre la cruz y la espada, como decimos vulgarmente. Pero yo estaba decidida de llevar a cabo la misión que me habían confiado los compañeros y compañeras.

De La Paz viajamos a Lima, luego a Bogotá y en fin a México.

En el viaje pensaba... pensaba que nunca había pensado viajar en avión y menos todavía a un país tan lejano como México. Nunca, pues tan pobres éramos que a veces no teníamos casi que comer y ni nuestro país podíamos recorrer. Pensaba cómo yo siempre había querido conocer a mi patria de rincón a rincón... y ahora estaba yendo tan lejos. Esto me causaba una emoción al mismo tiempo agradable y de pena. ¡Cómo hubiera querido que tengan esa oportunidad otras compañeras y compañeros!

En el avión, todo el mundo hablaba otros idiomas, charlaban, reían, bebían, jugaban. Yo no podía charlar con nadie. Estaba como si no estuviera en ahí. Cuando hicimos trasbordo en Bogotá, encontré a una uruguaya que también iba a México para participar en la Tribuna y entonces tuve a alguien con quien hablar.

Al llegar a México, me impresionó que había un montón de jóvenes que hablaban todos los idiomas y nos estaban recibiendo a toda la gente que llegábamos. Y preguntaban quiénes estaban viniendo a la Conferencia del Año Internacional de la Mujer. Nos facilitaron todo en la aduana. Después fui a un hotel que me indicaron.

En Bolivia yo había leído en los periódicos que para el Año Internacional de la Mujer habría dos lugares: uno que era la 'Conferencia' para las representantes

oficiales de los gobiernos de todos los países. Otro que era la 'Tribuna', para las representantes de los organismos no gubernamentales.

El gobierno boliviano mandó sus delegadas para la Conferencia. Y ellas viajaron con bombos y platillos, diciendo que en Bolivia, como en ningún otro lugar, la mujer había alcanzado la igualdad con el varón. Y llegaron a la Conferencia para decir esto. Yo fui la única boliviana invitada para la Tribuna. Allí encontré otras compañeras bolivianas, pero que estaban radicadas en México.

Entonces, yo tenía esa idea de que habrían dos grupos: uno, a nivel gubernamental, donde estarían esas señoras de clase alta; y el otro, a nivel no gubernamental, donde estaría gente como yo, con problemas similares, gente así, humilde. Era toda una ilusión para mí: ¡Caramba! —me decía yo—, me he de encontrar con campesinas y obreras de todo el mundo. Todas allí van a ser como nosotras, gente oprimida y perseguida.

Según decía el periódico, yo pensaba esto, ¿no?

En el hotel me hice amiga de una ecuatoriana y con ella me fui al local de la Tribuna. Pero solamente pude ir el lunes. Las sesiones ya habían empezado el viernes.

Entramos a un salón muy grande, donde había unas cuatrocientas o quinientas mujeres. La ecuatoriana me dijo:

—Venga, venga, compañera. Aquí es donde se tratan los problemas más candentes de la mujer. Entonces, aquí es donde debemos hacer escuchar nuestra voz.

Ya no había asientos. Entonces, en el graderío nos sentamos. Estábamos bien entusiastas. Ya habíamos perdido un día de la Tribuna y queríamos recuperar, poniéndonos a la par de los acontecimientos: a ver qué piensan tantas mujeres, qué dicen del Año Internacional de la Mujer, cuáles son los problemas que más las ocupan.

Era mi primera experiencia y yo me imaginaba escuchar un cierto número de cosas que me harían progresar en la vida, en la lucha, en mi trabajo ¿no?

Bueno, en ese momento se acercó al micrófono una gringa con su cabellera bien rubia y con unas cosas por aquí por el cuello, las manos al bolsillo, y dijo a la asamblea:

—Simplemente he pedido el micrófono para decirles mi experiencia. Que a nosotras, los hombres nos deben dar mil y una medallas porque nosotras, las prostitutas, tenemos el coraje de acostarnos con tantos hombres.

—¡Bravo!... —gritaron muchas. Y palmas.

Bueno, con mi compañera nos salimos de allí, porque allí estaban reunidas cientos de prostitutas para tratar de sus problemas. Y nos fuimos a un otro local. Allí estaban las lesbianas. Y allí también, su discusión era "que ellas se sienten felices y orgullosas de amar a otra mujer... que deben pelear por sus derechos"... Así.

No eran esos mis intereses. Y para mí era una cosa incomprensible que se gastara tanta plata para discutir en la Tribuna esas cosas. Porque yo había dejado a mi compañero con siete hijos y teniendo él que trabajar cada día en la mina. Había salido de mi país para hacer conocer lo que es mi patria, lo que sufre, que en Bolivia no se cumple con la carta magna de las Naciones Unidas. Yo quería hacer conocer todo esto y escuchar lo que me decían de los otros países explotados y los otros grupos que ya se han liberado. ¿Y toparme con esta otra suerte de problemas?... Me sentía un tanto perdida.

En otros salones, algunas se paraban y decían: el verdugo es el hombre... el hombre es el que crea guerras, el hombre es el que crea armas nucleares, el hombre es el que pega a la mujer... y entonces ¿cuál es la primera pelea a llevar adelante para conseguir la igualdad de derechos para la mujer? Primero hay que hacerle la guerra al varón. Si el varón tiene diez mujeres amantes, la mujer pues, que tenga diez hombres amantes también. Si el varón se gasta toda su plata en la cantina farreándose, la mujer igual tiene que hacer. Y cuando hayamos alcanzado este nivel, entonces que se agarren del brazo hombre y mujer y se pongan a luchar por la liberación de su país, por mejorar las condiciones de vida de su país.

Esa era la mentalidad y la preocupación de varios grupos y para mí eso fue un choque bien fuerte. Hablábamos lenguajes muy distintos, ¿no? Y esto volvía difícil el trabajo en la Tribuna. Además, había mucho control de los micrófonos.

Entonces nos unimos un grupo de latinoamericanas y volcamos todo aquello. Y dimos a conocer nuestros problemas comunes, en qué consistía nuestra promoción, cómo vive la mayor parte de las mujeres. También dijimos que, para nosotras, el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino con ellos cambiar el sistema en que vivimos por un otro, donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización.

A un principio no se notaba tanto el control que había en la Tribuna. Pero, conforme iban saliendo las ponencias, los planteamientos, ya también comenzó a cambiar la cosa. Por ejemplo, aquellas mujeres que defendían la prostitución, el control de la natalidad y todas esas cosas, querían imponer aquello como problemas primordiales a ser discutidos en la Tribuna. Para nosotras eran problemas reales, pero no los fundamentales.

Por ejemplo, cuando hablaron del control de la natalidad, decían que nosotras no podíamos tener tantos hijos viviendo en tanta miseria, puesto que no tenemos siquiera para alimentarnos. Y querían ver en el control de la natalidad una cosa que solucionaría todos los problemas del hambre y de te desnutrición.

Pero, en realidad, el control de la natalidad, como lo planteaban ellas, no puede aplicarse en mi país. Ya somos tan poquitos los bolivianos que, limitando más todavía la natalidad, Bolivia se va a quedar sin gente. Y entonces las riquezas de nuestro país se van a quedar como regalo para los que nos quieren controlar completamente, ¿no? Tampoco se justifica que estemos viviendo así en la miseria. Todo podría ser diferente, porque Bolivia es un país muy privilegiado en riquezas naturales. Pero nuestro gobierno también prefiere ver así la cosa para justificar el bajo nivel de vida del pueblo boliviano y el bajísimo salario que da a los trabajadores. Y recurren, entonces, al control indiscriminado de la natalidad.

De una y otra forma han tratado de distraer la Tribuna con uno y otro problema que no eran los fundamentales. Así que nosotras tuvimos que dar a conocer a la gente cuál es lo primordial para nosotras, en todo eso. Yo, personalmente, intervine varias veces. Pequeñas intervenciones, porque podíamos utilizar el micrófono solamente durante dos minutos.

La película *La doble jornada,* filmada por la compañera brasileña que me invitó a la Tribuna, también sirvió para orientar a la gente que no tenía ni idea de lo que es la vida de la mujer campesina u obrera en América Latina. En La *doble jornada* se muestra el sistema de vida de la mujer, especialmente con relación al trabajo. Allí se ve cómo vive la mujer en Estados Unidos, en México, en Argentina. Así, un gran contraste. Pero más, todavía, cuando se presenta lo de Bolivia, porque la compañera entrevistó a una trabajadora de las Lamas que estaba esperando familia. En la entrevista le pregunta: "¿Por qué no guarda usted el correspondiente reposo, usted que ya va a tener a su hijo?" La trabajadora dice que no puede porque tiene que ganar el pan para sus hijos y su marido más, porque él es un rentista y su renta es muy poca. —"¿Y la indemnización?" —preguntaba la brasileña. Entonces la minera aclara que su esposo salió de la mina totalmente arruinado y que todo el dinero de la indemnización fue gastado para tratar de curarlo. Y por eso ella tiene ahora que trabajar, con sus hijos más, para sustentar también a su marido.

Bueno, era bastante fuerte y dramático, ¿no? Y las compañeras de la Tribuna se dieron cuenta de que yo no había mentido cuando hablé de nuestra situación en las minas.

Cuando acabó la proyección, como yo también había participado en la película, me hicieron hablar. Entonces yo dije que esta situación se debía a que ningún gobierno se había preocupado en crear fuentes de trabajo para las mujeres pobres. Que el único trabajo que se les reconoce a las mujeres son los quehaceres domésticos y éstos, incluso, son gratis. Porque a mí, por ejemplo, me dan 14 pesos

mensuales, o sea 2/3 de dólar por mes que corresponden al subsidio familiar agregado al salario de mi marido. ¿Qué significan 14 pesos bolivianos? Con ellos me puedo comprar dos tarros de leche o media bolsa de té... Por eso —les dije yo—, ustedes tienen que comprender que nosotras no vemos ninguna solución a nuestros problemas mientras no se cambie el sistema capitalista en que vivimos.

Muchas de aquellas mujeres me dijeron que recién empezaban a comprenderme. Varias de ellas lloraban.

El día en que hablaron las mujeres contra el imperialismo, yo también hablé. E hice ver cómo nosotros vivimos totalmente dependientes de los extranjeros para todo, cómo nos imponen todo lo que quieren, tanto económicamente como también del punto de vista cultural.

En la Tribuna aprendí mucho también. Y en primer lugar, aprendí a valorizar más la sabiduría de mi pueblo. Allí, cada cual que se presentaba al micrófono decía: "Yo soy licenciada, represento a tal organización"... Y bla-bla-bla, echaba su intervención. "Yo soy maestra", "Yo soy abogada", "yo soy periodista", decía otra. Y *bla-bla-bla*, empezaba a dar su opinión.

Entonces yo me decía: "Aquí hay licenciadas, abogadas, maestras, periodistas que van a hablar. Y yo... ¿cómo me voy a meter?" Y me sentía un poco acomplejada, acobardada. E incluso no me animaba a hablar. Cuando por primera vez me presenté al micrófono frente a tantos títulos, como cenicienta me presenté y dije: "Bueno, yo soy la esposa de un trabajador minero de Bolivia". Con un temor, todavía, ¿no?

Y me animé a plantear los problemas que estaban siendo discutidos en ahí. Porque esa era mi obligación. Y los he planteado para que todo el mundo nos escuche a través de la Tribuna.

Esto me llevó a tener una discusión con la Betty Friedman, que es la gran líder feminista de Estados Unidos. Ella y su grupo habían propuesto algunos puntos de enmienda al "plan mundial de acción". Pero eran planteamientos sobre todo feministas y nosotras no concordamos con ellos porque no abordaban algunos problemas que son fundamentales para nosotras, las latinoamericanas. La Friedman nos invitó a seguirla. Pidió que nosotras dejáramos nuestra "actividad belicista", que estábamos siendo "manejadas por los hombres", que "solamente en política" pensábamos e incluso ignorábamos por completo los asuntos femeninos, "como hace la delegación boliviana, por ejemplo" —dijo ella.

Entonces yo pedí la palabra. Pero no me la dieron. Y bueno, yo me paré y dije:

—Perdonen ustedes que esta Tribuna yo la convierta en un mercado. Pero fui mencionada y tengo que defenderme. Miren que he sido invitada a la Tribuna

para hablar sobre los derechos de la mujer y en la invitación que me mandaron estaba también el documento aprobado por las Naciones Unidas y que es su carta magna, donde se reconoce a la mujer el derecho a participar, a organizarse. Y Bolivia firmó esta carta, pero en la realidad no la aplica sino a la burguesía.

Y así, seguía yo exponiendo. Y una señora, que era la presidente de una delegación mexicana, se acercó a mí.

Ella quería aplicarme a su manera el lema de la Tribuna del Año Internacional de la Mujer que era "Igualdad, desarrollo y paz". Y me decía:

—Hablaremos de nosotras, señora... Nosotras somos mujeres. Mire, señora, olvídese usted del sufrimiento de su pueblo. Por un momento, olvídese de las masacres. Ya hemos hablado bastante de esto. Ya la hemos escuchado bastante. Hablaremos de nosotras... de usted y de mí... de la mujer, pues.

Entonces le dije:

—Muy bien, hablaremos de las dos. Pero, si me permite, voy a empezar. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no. Yo veo que usted tiene cada tarde un chofer en un carro esperándola a la puerta de este local para recogerla a su casa; y, sin embargo, yo no. Y para presentarse aquí como se presenta, estoy segura de que usted vive en una vivienda bien elegante, en un barrio también elegante, ¿no? Y, sin embargo, nosotras las mujeres de los mineros, tenemos solamente una pequeña vivienda prestada y cuando se muere nuestro esposo o se enferma o lo retiran de la empresa, tenemos noventa días para abandonar la vivienda y estamos en la calle.

Ahora, señora, dígame: ¿tiene usted algo semejante a mi situación? ¿Tengo yo algo semejante a su situación de usted? Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? Nosotras no podemos, en este momento, ser iguales, aun como mujeres, ¿no le parece?'

Pero en aquel momento, bajó otra mexicana y me dijo: —Oiga usted: ¿qué quiere usted? Ella aquí es la líder de una delegación de México y tiene la preferencia. Además, nosotras aquí hemos sido muy benevolentes con usted, la hemos escuchado por la radio, por la televisión, por la prensa, en la Tribuna. Yo me he cansado de aplaudirle.

A mí me dio mucha rabia que me dijera esto, porque me pareció que los problemas que yo planteaba servían entonces simplemente para volverme un personaje de teatro al cual se debía aplaudir... Sentí como si me estuvieran tratando de payaso.

—Oiga, señora —le dije yo— ¿y quién le ha pedido sus aplausos a usted? Si con eso se resolvieran los problemas, manos no tuviera yo para aplaudir y no hubiera venido desde Bolivia a México, dejando a mis hijos, para hablar aquí de nuestros problemas. Guárdese sus aplausos para usted, porque yo he recibido los más hermosos de mi vida y ésos han sido los de las manos callosas de los mineros.

Y tuvimos un altercado fuerte de palabras. Al final, me dijeron: —Ya que tanto se cree usted, súbase entonces a la Tribuna. Me subí y hablé. Les hice ver que ellas no viven en el mundo que es el nuestro. Les hice ver que en Bolivia no se respetan los derechos humanos y se aplica lo que nosotros llamamos "la ley del embudo": ancho para algunos, angosto para otros. Que aquellas damas que se organizan para jugar canasta y aplauden al gobierno tienen toda su garantía, todo su respaldo. Pero a las mujeres como nosotras, amas de casa, que nos organizamos para alzar a nuestros pueblos, nos apalean, nos persiguen. Todas esas cosas ellas no veían. No veían el sufrimiento de mi pueblo... no veían cómo nuestros compañeros están arrojando sus pulmones trozo más trozo, en charcos de sangre... No veían cómo nuestros hijos son desnutridos. Y claro, que ellas no sabían, como nosotras, lo que es levantarse a las 4 de la mañana y acostarse a las 11 ó 12 de la noche, solamente para dar cuenta del quehacer doméstico, debido a la falta de condiciones que tenemos nosotras.

—Ustedes —les dije— ¿qué van a saber de todo eso? Y entonces, para ustedes, la solución está con que hay que pelearle al hombre. Y ya, listo. Pero para nosotras no, no está en eso la principal solución.

Cuando terminé de decir todo aquello, más bien impulsada por la rabia que tenía, me bajé. Y muchas mujeres vinieron tras de mí... y a la salida del salón, muchas estaban felices y me dijeron que más bien yo debía retornar a la Tribuna y debía representar a las latinoamericanas en la Tribuna.

Yo me sentí avergonzada al pensar que no había sabido valorar suficientemente la sabiduría del pueblo. Porque, mire: yo que no había cursado universidad, ni al colegio siquiera había podido ir, yo que no era ni maestra, ni licenciada, ni abogada, ni catedrática... ¿Qué había hecho yo en la Tribuna? Lo que había hablado era solamente lo que había escuchado de mi pueblo desde la cuna, podría yo decir, a través de mis padres, de mis compañeros, de los dirigentes, y veía que la experiencia del pueblo era la mejor escuela. Lo que aprendí de la vida del pueblo fue la mejor enseñanza. Y lloré al pensar: ¡Cómo es grande mi pueblo!

Las latinoamericanas hemos sacado un documento respecto a la manera como vemos el papel de la mujer en los países subdesarrollados y todo lo que nos parecía importante decir en aquella ocasión. Y la prensa lo publicó.

Otra cosa que me sirvió bastante en la Tribuna fue el encontrarme con compañeras de otros países, particularmente con bolivianas, argentinas, uruguayas, chilenas que habían estado en situaciones similares a las que he pasado yo de apresamientos, cárceles y todos esos problemas. Aprendí mucho de ellas.

Yo pienso que he cumplido la misión que me confiaron las compañeras y compañeros de Siglo XX. En la Tribuna hemos estado con muchas otras mujeres del mundo, y hemos hecho que el mundo entero allí representado se ocupe de nuestro país.

Ha sido también una gran experiencia estar en compañía de tantas, tantísimas mujeres y comprobar como son muchos los que están empeñados en la lucha por liberar a sus pueblos oprimidos.

Creo que también fue importante para mí constatar otra vez —y en esa oportunidad en contacto con más de 5000 mujeres de todos los países —cómo los intereses de la burguesía no son realmente nuestros intereses.

Ley revolucionaria de mujeres[1]

EZLN

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente Ley Revolucionaria de Mujeres:

Primera.- Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segunda.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercera.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarta.- Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinta.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a Atención Primaria en su salud y alimentación.

Sexta.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptima.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

---

1 *El Despertador Mexicano*, Órgano Informativo del EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, No.1, diciembre de 1993. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/

Octava.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.

Novena.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décima.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.

Discurso de la Capitana Irma el día 8 de Marzo de 1994[1]

Capitana Irma[2] - EZLN

Queridos compañeros y compañeras.

Aquí nos encontramos reunidos para celebrar el día 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer.

Bueno, compañeros. Así como esas mujeres que han dado sus vidas por defender sus derechos, como esas mujeres que hicieron que sus derechos y trabajos en las fábricas valieran. Y que por eso decidieron levantarse en lucha, no como la nuestra de ahora, pero sí reconocida mundialmente.

Por eso ahora invito a todos los compañeros del campo y la ciudad a unirse a nuestra lucha, nuestras demandas. Las mujeres somos las más explotadas. La mayoría ni siquiera saben leer ni escribir, porque nos quieren para humillarnos. Compañeras de todos el país: para que esto no siga así tenemos que usar junto con los compañeros las armas, para hacer que nos entiendan que la mujer también puede luchar y pelear con el arma en mano.

Les invito a que nos apoyen en todo lo que pedimos como zapatistas. Tenemos que lograrlo luchando hasta vencer o morir. No hay otro camino, no nos han dejado más camino que agarrar las armas. Porque solo así nos van a contestar.

Es necesaria nuestra lucha para que nuestros pueblos y nuestro país sean libres, no solo para las mujeres sino para todo el pueblo que siempre vive humillado. Nosotros seguiremos adelante con nuestra lucha hasta que cumplan lo que

---

1 Este discurso es del 8 de marzo de 1994, y se encuentra en la página de Comunicados del Frente Zapatista de Liberación Nacional, EZLN: http://palabra.ezln.org.mx/

2 La Capitana Irma, indígena Chol e integrante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, condujo una de las columnas guerrilleras que se tomó la plaza de Ocosingo el primero de enero de 1994.

pedimos: pan, democracia, paz, independencia, libertad, vivienda y justicia, porque esto no existe para nosotros, los pobres.

Por eso vivimos engañados. Por lo mismo de no saber leer, muchas veces ni siquiera sabemos qué dicen los patrones, aunque nos están regañando nosotros pensamos que nos están hablando bien. Por eso les conviene que no sepamos leer ni escribir, porque así nos chingan más fácil.

Nosotros ya nos cansamos, no queremos vivir como animales, ni que siempre alguien nos diga qué hacer o qué no hacer. Hoy más que nunca debemos luchar juntos para que algún día seamos libres. Esto lo ganaremos tarde o temprano, pero vamos a ganar.

Adelante, hasta conseguir lo que pedimos.

Es toda mi palabra.

La mujer mapuche y su compromiso con la lucha de su pueblo[1]

Organización
Mapuche Meli Wixan Mapu[2]

Desde nuestro origen, desde nuestra cosmovisión, las mujeres Mapuche provenimos de padres y madres antiguos, ancestrales, que habitan en el *Wenu Mapu*. Fuimos creadas opuestas y complementarias a nuestra pareja (*wentru*). Distintos, pero con la necesidad de unirnos y trabajar juntos para crear la vida y conservarla.

Históricamente el rol de la mujer Mapuche ha sido fundamental en nuestra sociedad. Creadora de vida, su papel es fundamental en la transmisión y conservación de nuestro pueblo, saber y cultura, llevando la sabiduría de los antiguos, de los que murieron. La mujer Mapuche es madre, hija, hermana. Mujeres esforzadas, valientes, de espíritus grandes. Desde nuestro vientre nacen los y las guerreras, que con su fuerza defenderán nuestra nación y llevarán adelante la lucha por la recuperación del territorio ancestral y la liberación de nuestro pueblo.

Como pueblo vivimos la discriminación de una sociedad racista, arrogante; como oprimidos Mapuche vivimos la explotación del sistema capitalista que nos impone el exterminio; pero, como mujeres cargamos con una tercera opresión, esa que nos dice que somos 'débiles', la que nos pretende relegar a un lugar secundario, menor en la vida cotidiana, la participación, el hogar, o en la historia. Así, nuestra dignidad permanentemente ha querido ser pisoteada.

---

1 Este comunicado fue escrito en Santiago de Chile, el 8 de marzo de 2003, Día Internacional de la Mujer.

2 La Meli Wixan Mapu es una organización mapuche de Santiago de Chile que surge a inicios de la década de 1990, "intentando construir política y cultura mapuche desde la urbanidad, al calor de las movilizaciones de nuestro pueblo y en el marco de un proceso general de rescate y defensa de nuestra identidad y territorialidad". Disponible en: http://meli.mapuches.org/spip.php?article8 (Acceso: 30/05/2014). Se han declarado autónomos.

Pero la mujer Mapuche ha sabido sobrevivir a las opresiones, a las humillaciones, a las discriminaciones y el racismo. Primero al ultraje bárbaro del español y del ejército chileno y hoy al servilismo que nos impone el capitalismo y el estado quienes, 'integrándonos' como mano de obra doméstica y barata, tratan de hacernos desaparecer.

Y es por eso, porque la opresión no ha concluido, que en el acontecer de estos últimos cinco años de conflicto, las mujeres Mapuche hemos cumplido un rol trascendental. Hemos llevado adelante junto a nuestros *Konas* el combate contra las transnacionales forestales e hidroeléctricas. Caminando en pos de la recuperación de nuestra madre tierra (*ñuke mapu*), formando parte, al igual que nuestros hombres, niños y jóvenes, de esta lucha de pueblo y es por ello que también hoy somos perseguidas por los organismos represivos del Estado chileno. En demanda de los legítimos derechos de la mujer y el pueblo Mapuche: recuperación de nuestra madre tierra (*ñuke mapu*), formando parte, al igual que nuestros hombres, niños y jóvenes, de esta lucha de pueblo y es por ello que también hoy somos perseguidas por los organismos represivos del Estado chileno. En demanda de los legítimos derechos de la mujer y el pueblo Mapuche:

¡Libertad a Nuestras Prisioneras Políticas Mapuche!

Cárcel de Temuko:

Angélica Ñancupil

Bernardita Chacano Calfunao

Mireya Figueroa

Cárcel de Victoria: Patricia Troncoso

Cárcel de Los Angeles: Carmen Paine

(Las dos primeras se encuentran actualmente en su décimo día de huelga de hambre, demandando condiciones carcelarias dignas, que den cuenta de su carácter de prisioneras políticas).

¡Por la Liberación de la Mujer Mapuche! ¡Por la Liberación de la Nación Mapuche! ¡*Weuwain*!

25 de noviembre en Huehuetenango[1]

Maya Cu

Día frío, helado. Los ojos de la gente, sorprendidos ante la presencia de unas mujeres extrañas al pueblo.

Así, con frío y tambores, bajamos en el parque central para dar inicio a la marcha del 25 de noviembre en la ciudad de Huehuetenango. Nos acompañaban diversos grupos que trabajan en la región, entre ellos, Rio Isquizal, Zanqueros Copaleros, Batucada Feminista, Actoras de cambio, Mama Maquin, el Instituto mama mama, y otros.

Era una marcha un tanto fuera de lo común. La presencia de dos radios comerciales locales, así como unas cuñas producidas por estudiantes de comunicación, pusieron el punto disonante al evento, que se desarrolló con una fuerte presencia institucional.

Las marchantes fuimos del parque hacia el complejo de justicia, donde una tarima y un micrófono, sirvieron para escuchar los discursos de la representante de PROPEVI, una sobreviviente de violencia y otros discursos.

Al final del acto, se tenía previsto entregar un pliego de peticiones a representantes del organismo judicial, de la Policía Nacional Civil y a la fiscal de la familia. En su momento, solamente un representante de la Policía acudió al llamado. Finalizando la actividad, se sumó un representante del Fiscal General.

El estigma del silencio de las mujeres sigue presente en la sociedad. Así que nos observaban con curiosidad al vernos pasar por las calles del centro. Sin embargo, gritamos.

¡Contra la guerra!

---

1 Este texto fue escrito para leer en Radio Internacional Feminista Guatemala el 26 de noviembre de 2008.

Porque no queremos seguir siendo botín de los ejércitos, de los combatientes. Porque nos negamos a seguir siendo nombradas como el daño colateral, porque necesitamos darle nombre a la violación sexual que hemos sufrido sistemáticamente.

¡Contra el capital!

Porque nos negamos a ser sujeto y objeto de consumo. Porque luchamos contra la pobreza, que es luchar contra la muerte.

¡Contra el racismo!

Porque nos resistimos a seguir siendo humilladas por nuestro origen maya. Porque nos enorgullecemos de nuestra sabiduría ancestral y porque deseamos que la sociedad nos vea como personas dignas.

¡Contra el terrorismo neoliberal!

Porque caminamos y trabajamos por otro mundo, porque resistimos desde nuestra sabiduría y fortaleza milenaria a los embates del neoliberalismo que criminaliza nuestras luchas.

Y seguiremos cantando:

¡Mujeres contra la guerra!

¡Mujeres contra el capital!

¡Mujeres contra el racismo y el terrorismo neoliberal!

Declaración de Mama Quta Titikaka ¡12 al 16 de Octubre Movilización global en Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos![1]

Pueblos indígenas originarios del *Abya Yala*, pueblos hermanos de África, Estados Unidos, Canadá, Círculo Polar y otras partes del mundo, y observadores de diversos movimientos sociales

Reunidos en la Paqarina Mayor del Lago *Mama Quta Titikaka*, 6500 delegados de las organizaciones representativas de los pueblos indígenas originarios de 22 países del *Abya Yala* y pueblos hermanos de África, Estados Unidos, Canadá, Círculo Polar y otras partes del mundo, con la participación de 500 observadores de diversos movimientos sociales, resolvemos lo siguiente:

Proclamar que asistimos a una profunda crisis de la civilización occidental capitalista donde se superponen las crisis ambiental, energética, cultural, de exclusión social, hambrunas, como expresión del fracaso del eurocentrismo y de la modernidad colonialista nacida desde el etnocidio, y que ahora lleva a la humanidad entera al sacrificio.

Ofrecer una alternativa de vida frente a la civilización de la muerte, recogiendo nuestras raíces para proyectarnos al futuro, con nuestros principios y prácticas de equilibrio entre los hombres, mujeres, Madre Tierra, espiritualidades, culturas y pueblos, que denominamos Buen Vivir / Vivir Bien. Una diversidad de miles de civilizaciones con más de cuarenta mil años de historia que fueron invadidas y colonizadas por quienes, apenas cinco siglos después, nos están llevando al suicidio planetario. Defender la soberanía alimentaria, priorizando los cultivos nativos, el consumo interno y las economías comunitarias. Mandato para que nuestras organizaciones profundicen nuestras estrategias Buen Vivir y las ejerciten desde nuestros gobiernos comunitarios.

---

1 Esta declaración fue elaborada en la Paqarina Mayor del Lago Mama Quta Titikaka, Perú, el 31 de mayo de 2009.

Construir Estados Plurinacionales Comunitarios, que se fundamenten en el autogobierno, la libre determinación de los pueblos, la reconstitución de los territorios y naciones originarias. Con sistemas legislativos, judiciales, electorales y políticas públicas interculturales, representación política como pueblos sin mediación de partidos políticos. Luchar por nuevas constituciones en todos aquellos países que aún no reconocen la plurinacionalidad. Estados Plurinacionales no solo para los pueblos indígenas, sino para todos los excluidos. "Para Todos Todo" y haciendo un llamado a los movimientos sociales y actores sociales para un diálogo intercultural, respetuoso y horizontal, que supere verticalismos e invisibilizaciones.

Reconstituir nuestros territorios ancestrales como fuente de nuestra identidad, espiritualidad, historia y futuro. Los pueblos y nuestros territorios somos uno solo. Rechazar todas las formas de parcelación, privatización, concesión, depredación y contaminación por parte de las industrias extractivas. Exigir la consulta y el consentimiento previo, libre e informado, público, en lengua propia, de buena fe, a través de las organizaciones representativas de nuestros pueblos, no solo de los proyectos sino de toda política y norma de desarrollo nacional. Exigir la despenalización de la hoja de coca.

Ratificar la organización de la Minga/Movilización Global en defensa de la Madre Tierra y de los Pueblos, contra la mercantilización de la vida (tierras, bosques, agua, mares, agrocombustibles, deuda externa), contaminación (transnacionales extractivas, instituciones financieras internacionales, transgénicos, pesticidas, consumo tóxico) y criminalización de movimientos indígenas y sociales, del 12 al 16 de octubre.

Construir un Tribunal de Justicia Climática que juzgue a las empresas transnacionales y los gobiernos cómplices que depredan la Madre Naturaleza, saquean nuestros bienes naturales y vulneran nuestros derechos, como el primer paso hacia una Corte Internacional sobre Delitos Ambientales.

Organizar durante la Convención de Cambio Climático de Copenhague, en diciembre 2009, una Cumbre Alternativa en defensa de la Madre Tierra para presionar por medidas efectivas, ante la hecatombe climática, como la consolidación de territorios indígenas, buen vivir y consulta y consentimiento previo, asumidos como estrategias para salvar al planeta.

Enfrentar la criminalización del ejercicio de nuestros derechos, militarización, bases extranjeras, desplazamientos forzados y genocidios en nuestros pueblos a través de alianzas y una amplia movilización por la amnistía de todos nuestros líderes y dirigentes procesados y encarcelados, especialmente por los luchadores por la libertad y la vida que se encuentran en cárceles en Estados Unidos y del mundo. Respaldar y ampliar las denuncias presentadas ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y el Comité de Erradicación de la Discriminación Racial

de la ONU. Impulsar el juicio internacional a los gobiernos de Colombia, Perú y Chile, al gobierno de Álvaro Uribe Vélez por el genocidio de los pueblos indígenas colombianos; al Estado chileno por la aplicación de la ley antiterrorista, persecución y judicialización de la demanda mapuche, los crímenes sobre lideres mapuches y la mililitarización del *wallmapu*; y a Alan García por el autogolpe legislativo de los 102 decretos pro-TLC para privatizar los territorios indígenas y los mas de mil lideres perseguidos y enjuiciados.

Implementar nuestros derechos, exigiendo que se dé rango de Ley Nacional a la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, siguiendo el ejemplo de Bolivia, Australia, México, Venezuela, entre otros países. Y que incluye el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas. Si Barack Obama quiere hacer cambios en el desastre imperial, debe empezar por casa, y aprobar como ley en Estados Unidos, la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas.

Movilizar nuestras organizaciones en defensa de la lucha de los pueblos indígenas de la amazonía peruana contra las normas privatizadoras de sus territorios y bienes naturales. Su lucha es la nuestra. Organizar en la primera semana de junio plantones frente a las embajadas del Perú en cada uno de nuestros países, exigiendo solución y no represión para nuestros hermanos. Y en esa dirección las organizaciones indígenas y campesinas del Perú acordamos un inmediato Levantamiento Nacional de los Pueblos del Perú en junio del 2009 por la derogatoria de los decretos anti-indígenas generados por el TLC con Estados Unidos.

Rechazar los Tratados de Libre Comercio de Estados Unidos, Europa, Canadá, China y otros países, con nuestras economías quebradas, como nuevos candados de sometimiento a los pueblos y saqueo de la madre Tierra. Rechazamos las maniobras de la Unión Europea junto con los dictadores de Perú y Colombia para destruir la Comunidad Andina e imponer el TLC.

Movilizar nuestras organizaciones y movimientos sociales de nuestros países en defensa del proceso de descolonialidad iniciado en Bolivia, rechazar los intentos golpistas, separatistas, racistas y magnicidas de la oligarquía local y el imperio norteamericano. Rechazar los asilos políticos concedidos por el gobierno peruano a los genocidas bolivianos. Y en esa dirección acordamos realizar la V Cumbre de Pueblos Indígenas del *Abya Yala* el 2011 en el Qollasuyu/Bolivia.

Fortalecer nuestros propios sistemas [de] educación intercultural bilingüe y de salud indígena, para avanzar en la descolonialidad del saber, y en especial, detener la biopiratería, defendiendo nuestro régimen especial de patrimonio intelectual especial de los pueblos indígenas de carácter colectivo y transgeneracional.

Respaldar la lucha de los pueblos del mundo contra los poderes imperiales, lo que incluye el cese del bloqueo a Cuba, la salida de Israel de territorios palestinos,

los derechos colectivos de los pueblos Masai, Mohawk, Shoshoni, Same, Kurdo, Catalán, Vasco, entre otros.

Construir paradigmas de vida alternativos a la crisis de la civilización occidental y su modernidad colonial, a través de un Foro sobre Crisis de la Civilización Occidental, Descolonialidad, Buen Vivir, entre otros, a realizarse en Cusco, del 26 al 28 de marzo del 2010.

Globalizar nuestras luchas a través de la realización de la I Cumbre de Comunicación Indígena en el 2011, en el Cauca, Colombia; la I Cumbre Indígena del Agua; Cumbre de Comunicadores Indígenas, y la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas el 2011 en el marco de la V Cumbre de Pueblos Indígenas.

Constituir la Coordinadora de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del *Abya Yala*, continuando el proceso de conformación de abajo hacia arriba, conformando comisiones de mujeres, adolescentes, niños, jóvenes y comunicadores indígenas, y en especial de la articulación regional en Norteamérica. Coordinadora del *Abya Yala* que vigile a la Organización de Estados Americanos y la Organización de Naciones Unidas, para superar su subordinación al poder imperial y que de no hacerlo construir la Organización de Naciones Unidas del *Abya Yala* y del Mundo.

¡La tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a ella!

¡El cóndor y el águila vuelan juntos otra vez!

Una declaración feminista autónoma, el desafío de hacer comunidad en la casa de las diferencias[1]

Feministas Autónomas

Largo ha sido el camino para llegar hasta el lugar en donde nos encontramos hoy. El feminismo que nos nuclea ha sido forjado por muchas manos, actuancias y sueños. Gracias a quienes han obrado antes que nosotras podemos hoy saber lo que queremos y lo que no.

La autonomía feminista no tiene un único inicio. Su genealogía se construye en el antes y el después, en la historia pasada y en los actos y elecciones que hacemos en el día a día. La utopía se construye en nuestro presente, se nutre de cada uno de los actos individuales y colectivos en donde somos capaces de generar, a partir de lo ya hecho, nuestra propia idea del mundo y las prácticas y los principios necesarios para transformarlo.

Nuestra autonomía feminista es una postura ante el mundo más que un legajo unívoco de preceptos. La autonomía no se alimenta de dogmas ni mandatos, porque ella escapa a toda regulación y a todo intento de sustraernos de nuestra singularidad y responsabilidad como *sujetas* históricas comprometidas con otras formas del hacer y del estar en lo íntimo, lo privado y lo público.

La multiplicidad de experiencias que nos atraviesan —a las que nos hemos reunido aquí— dan muestra de lo que hablamos.

Hemos llegado por diferentes vías a este espacio-vida de la autonomía feminista. Algunas más tarde, otras más temprano, algunas por laberintos que nos perdieron por un tiempo... hasta que... el caldo de la crítica sobre el mundo y sobre nosotras mismas cuajó y nos atravesó como un rayo. Así, de las formas más insospechadas y gracias a

1 Declaración del Encuentro Feminista Autónomo, celebrado en la Ciudad de México en Marzo de 2009.

la experiencia acumulada, hemos podido hacer una crítica radical y madura no solo del mundo en que vivimos, sino también de la política necesaria para cambiarlo.

Reconocemos esta multiplicidad de experiencias-saberes como uno de nuestros mayores potenciales, a la vez que reconocemos con tesón las producciones y actuancias que nos unifican. Coincidimos en unos mínimos comunes que son los que nos hacen sentir convocadas y contenidas por el posicionamiento político que convenimos en nombrar como Feminismo Autónomo.

En nuestra genealogía recogemos todas las formas de resistencia activa de nuestras ancestras indígenas y afrodecendientes; el legado del feminismo radical de los años setenta; las experiencias tempranas de los grupos de autoconciencia; las prácticas del affidamento y de concesión de autoría creativa entre mujeres de las feministas italianas de la diferencia; el feminismo situado, descentrado y antirracista del movimiento de mujeres latinas, chicanas y de color en los EEUU que ha tenido su continuidad en Latinoamérica y el Caribe; los aportes de las lesbianas feministas en lucha contra el régimen de la heterosexualidad obligatoria, opresivo para todas las mujeres; el reconocimiento de las mujeres como categoría política y no natural tal cual nos lo enseñaron las feministas materialistas; y, mucho más cercanas, nos sentimos herederas de esa parte de la generación de feministas de los setenta que a finales de los ochenta no estuvo dispuesta a abandonar sus aspiraciones de transformación radical de la realidad y anunció los peligros del nuevo pacto entre una parte importante del feminismo con la cooperación internacional, el sistema de Naciones Unidas, el Estado y sus instituciones.

Reconocemos en las producciones tempranas de las Cómplices, del Movimiento Feminista Autónomo y del feminismo popular de Chile, de Mujeres Creando de Bolivia, de Atem de Argentina, los primeros aportes concretos en la definición de los postulados-base sobre los que se articularon las diferentes experiencias y proyectos políticos reunidos bajo el paraguas del Feminismo Autónomo en ocasión del VII Encuentro Feminista LAC[2] y que dieron lugar a una primera declaración feminista autónoma: "Permanencia Voluntaria en la Utopía".

Varias compañeras forjadas bajo estas experiencias que se articularon en el encuentro de Chile del 96, nos hemos dado cita hoy aquí para seguir construyendo con nuevas generaciones de feministas autónomas los actuales retos que se nos plantean ante las nuevas formas del patriarcado, el capitalismo, el racismo, el etnocentrismo, el régimen heterosexual. Reconocemos en nuestra historia el rol de estos espacios y proyectos colectivos que no solo han continuado el legado sino que se han implicado activamente en la construcción y revisión permanente

2 [Latinoamericano y del Caribe].

de las bases discursivas y activistas de la propuesta autónoma: a las Próximas, las Chinchetas, las Clorindas, Enlace Lésbico, Memoria Feminista, entre otros.

Desde estas bases y recorridos múltiples, hoy podemos sostener que el Feminismo Autónomo es una propuesta ética, política y de transformación del mundo todo desde las mujeres, para nosotras mismas y para toda la humanidad.

La autonomía es sobre todo y siempre un acto de profunda disidencia contra toda lógica de dominio, es contra-hegemónica, es relacional. Nuestro pensamiento busca desarticular las cárceles de los paradigmas hegemónicos, todos ellos patriarcales, occidentales y capitalistas, que son capaces de mantener el pensamiento dentro del límite de la utilidad.

Las feministas autónomas lo hemos sido en relación a aquellas prácticas políticas que en cada nueva coyuntura han intentado acomodar al feminismo a una razón pragmática dispuesta a claudicar en el intento de cambiar la 'vida toda', a cambio de una inclusión que siempre será parcial, y privilegios que siempre serán de sexo, clase, raza, sexualidad, origen y normatividad. El feminismo que nos congrega se reconoce en cada gesto de oposición radical ante las formas innumerables e interconexas de subordinación y colonización de nuestros cuerpos y subjetividades; se reconoce en cada pequeño intento de producción en el aquí y en el ahora, de nuevas formas de vida alejadas de las esperadas para las mujeres y los grupos oprimidos.

Ante el nuevo contexto internacional y sus expresiones y particularidades locales, las que nos sentimos convocadas a este Encuentro Feminista Autónomo evidenciamos el recrudecimiento de los efectos del neoliberalismo sobre la vida de millones de mujeres y pobres del mundo, evidenciamos la militarización progresiva, el aumento de la violencia estructural y la vulnerabilidad de grupos enteros de la población; la depredación irresponsable y privatización de la tierra, el agua y las fuentes de recursos naturales; la primacía de una ciencia normalizadora y mercantilista al servicio de los grandes capitales, la prevalencia de un pensamiento eficientista, demagógico, cuantitativista; la cooptación, persecución y el intento de aniquilación de los discursos más radicales de los movimientos y propuestas transformadoras por parte de los gobiernos, la cooperación internacional y los espacios transnacionales donde una elite experta separada de los movimientos y de la vida subalterna produce los discursos, las recetas y las agendas de las políticas locales.

En nuestros cuerpos habitan múltiples identidades: trabajadoras, indígenas, afrodescendientes, mestizas, lesbianas, pobres, pobladoras, inmigrantes… Todas nos contienen, todas nos oprimen. Lo que nos aglutina no es una identidad, sino un cuerpo político, una memoria de agravios. La subordinación común ha sido marcada en nuestros cuerpos, esa marca imborrable nos constriñe a un lugar

específico de la vida social. No somos mujeres por elección, mujer es el nombre de un cuerpo ultrajado, forjado bajo el fuego. Mujer es el lugar específico al que nos ha condenado el patriarcado y todos los otros sistemas de opresión. Nuestra política feminista no es, entonces, reinvindicativa, ni de reconocimiento. Trabajamos cotidianamente para enfrentar las cadenas internas y externas que nos mantienen en aquellos lugares dispuestos para nosotras por el entramado de poder. Estamos en el proceso de sanarnos de todo el patriarcado y las razones binarias, esencialistas y hegemónicas que llevamos dentro. Partimos de nuestros cuerpos que son nuestros territorios políticos para implicarnos en procesos de descolonización y advertimos que la colonización no solo tiene que ver con la presencia del invasor en las tierras del *Abya Yala*, sino con la internalización del amo y sus lógicas de comprensión del mundo.

Nuestro feminismo cree en la construcción de movimiento, mete los pies en el fango hasta que ya no nos deja respirar. Bajo la firmeza de nuestras convicciones nos encontramos con quienes como nosotras quieren cambiar el mundo, y con quienes aún no han encontrado su propia fuerza para embarcarse en este cambio. A ellas y ellos también queremos llegar y contarles nuestras mayores esperanzas. El feminismo autónomo no es autista, no puede recluirse y aislarse pretendiendo una pureza que no existe. El valor y la fuerza de nuestras convicciones se ponen en juego en nuestra osadía, en nuestra constante capacidad de rehacernos y en nuestra irreverencia. No estamos en todos los espacios, hay lugares tan viciados que no dejan resquicios para la acción… pero las calles ¡son nuestras! El barrio, la comuna, la plaza, los pasillos de la universidad, el colectivo… ¡son nuestros! Allí vamos con nuestras tenacidades y flaquezas… con nuestros anhelos.

No estamos adentro ni afuera. Somos fronterizas, ¡somos *ex-céntricas*!

Proponemos, contagiamos y construimos el mundo que queremos sabiéndonos y asumiéndonos responsablemente parte de él. Sabemos que las instituciones nos atraviesan, que el afuera no es un lugar, todo es 'dentro'. Apenas, hacemos del espacio marginal al que nos han confinado un lugar de experimentación y de fuga, hacemos de la periferia la fiesta de la imaginación, de la creatividad, del placer, del encuentro…La risa es nuestra mejor herramienta.

Nos arriesgamos a vivir embriagadas, a imaginar otras formas posibles de habitar el mundo, mientras nuestras risas lanzan dardos contra los regímenes de la heterosexualidad obligatoria, la familia monogámica, el patriarcado etnocentrista, racista y capitalista. Erramos, nos caemos y volvemos a levantarnos; con el dolor de los aprendizajes forjamos la felicidad que construimos y habitamos. Nos sabemos siempre en proceso, siempre en tránsito. Nos encontramos con las otras y con los otros, hacemos articulaciones estratégicas y coyunturales, siempre atentas a nuestros principios y con nuestra ética como guía, sabemos el límite entre el intento de establecer alianzas y la cooptación. Como fugitivas de las lógicas

hegemónicas, sabemos muy bien cuándo llega el momento de escabullirnos por las rendijas de nuestros sueños.

Damos cinco pasos y parece que volvemos al mismo lugar… nuestras huellas trazan la espiral que ya dibujaron nuestras antepasadas desde tiempo remotos. No hay nada nuevo, pero ¡Cuánta belleza! Cuánta hermosura apenas vista, apenas imaginada, apenas puesta ahí por nuestros pasos.

El mundo que queremos es el que hacemos cada día cuando compartimos las tareas y nuestros dones, cuando reconocemos en cada una la maravilla y contribuimos a que esta crezca y nos desborde. El mundo que hacemos reconoce la autoridad en la capacidad de autoría de cada una; la concesión de autoridad es de doble vía. Podemos reconocer en las madres un cúmulo de tesoros que son la base que aseguran el hacer de la nueva generación; pero reconocemos también lo inaudito de cada nuevo ser, de cada nuevo trayecto. La frescura, la vitalidad es una virtud que nos recuerdan y nos contagian las que nacen. La niña nos recuerda lo que hemos olvidado. La memoria no se acumula linealmente y cada nueva generación y cada nueva sujeta, una por una, tiene en sus manos su destino y ya sabrá interpretar las experiencias y creaciones anteriores a ella, ya sabrá usarlas para interpretar su presente, escuchará las historias y con ellas soñará y construirá otros mundos. Reconocerá muchas madres, muchos legajos, y su autonomía la llevará a construir algo nuevo con todo ello, algo que será en parte nuestro pero que nos supera. Cada hija, cada nueva generación deberá aprender a traer el mundo al mundo. Agradecida seguirá su propia ruta; reconociéndose a sí misma, sabe que ella también puede hacer su aporte con lo que le han dado.

Del feminismo autónomo que hemos bebido hemos aprendido que la política no es administración ni redistribución de privilegios. Cuando la política se vuelve tráfico de influencia, concesión de favores, gestión de indultos, de permisos, carrera por el bienestar personal y del propio grupo pierde todo su sentido y su valor. La tecnocracia de género es un invento de los Estados y de las instancias superestatales que les determinan; la carrera de administración del género es lo que hacen las instituciones con nuestras luchas. ¡Hacer funcionar bien al Estado no es nuestra competencia! Nosotras construimos comunidad, construimos movimiento. El Estado tiene un rol que cumplir, nosotras tenemos otro: combatirlo. El Estado tiene su función de gerenciar lo instituido, nosotras como movimiento somos la garantía de la desestabilización permanente de sus estructuras viciadas. Si la institucionalización es inevitable, nuestra función es indispensable para el dislocamiento y la aparición de fisuras y vías de fuga a la actuación del poder. Sin nuestra acción no hay salida posible, no hay historia.

Comprendiendo esto, la autonomía feminista hace una opción por la subalternidad, por la contrahegemonía. Nuestros sueños no caben en este mundo, ni en las lógicas que lo sostienen. No queremos humanizar lo inhumano, no pretendemos

hacer 'lo posible" porque 'lo posible' demostró hace ya mucho tiempo que es injusto, insuficiente y reproductor de lo mismo. Las vidas que construimos son un peligro para la normatividad compulsiva y necesaria. No queremos ser 'incluidas'. Rechazamos la *normosis* porque es una enfermedad social y política que mata los sueños y las revoluciones.

Somos la oscuridad y la barbarie del proyecto moderno, somos fuente de energía alternativa, amamos la noche y la usamos para rearticular razón, pasión y poesía, hace tanto tiempo separadas. Nuestros corazones laten al ritmo del universo, estamos aquí, somos nuestros pasos, somos lo que hacemos con lo que nos han hecho. Nuestros cuerpos no nos condenan, ellos son el resultado de los experimentos de la razón, han sido flagelados, colonizados, empobrecidos, racializados, generados, heterosexualizados pero nuestra voluntad igual que nuestro amor, es grande.

Una inagotable energía nos conforma, nos reestablece, nos resguarda. El aliento nos llega desde tiempos remotos, el aliento nos llega del encuentro con otras. Somos pasado, presente y porvenir, todo en un mismo y amplio espacio, ese espacio en permanente construcción, en permanente cambio en donde accionamos, creacionamos y activamos nuestros sueños de hacer de este, otro mundo.

Manifiesto ético–político desde las mujeres negras/afrocolombianas[1]

Fundación Akina Zaji Sauda
Conexión de Mujeres Negras

Las mujeres negras/afrocolombianas que suscribimos este manifiesto, convocamos a otras mujeres y hombres de la población negra colombiana, a que se pronuncien frente a los requerimientos mínimos que tendrían que tener nuestros candidatos y candidatas, que pretenden ser representantes de nuestras comunidades en los diferentes espacios de la vida comunitaria y política, a nivel nacional e internacional.

Nosotras, mujeres negras/afrocolombianas, consideramos que la unidad del pueblo afrocolombiano, es una tarea urgente que se lleva a cabo de forma más efectiva, si tomamos en cuenta las diversidades y subordinaciones al interior del pueblo negro. Somos un pueblo diverso, que tiene en común la experiencia histórica de la esclavización y la trata negrera, que nos ha hecho a todos y a todas víctimas del racismo, y al mismo tiempo nos ha ubicado en contextos regionales y geográficos diversos, hemos sido enfrentados a diferentes experiencias históricas que nos hacen heterogéneos culturalmente, lo cual enriquece nuestra condición de pueblo afrodiaspórico y renaciente.

Habiéndonos construido históricamente como pueblos desde nuestras resistencias cimarronas y palenqueras, y en la lucha permanente por la conquista de nuestra dignidad como seres humanos, hemos venido cargando diferentes taras que han profundizado la situación de subordinación de las mujeres dentro de nuestras comunidades. Es así como la cultura patriarcal, común a todas las sociedades y culturas conocidas, tiene entre la población negra, características particulares dado que los hombres fueron considerados sementales y las mujeres reproductoras de esclavos dentro del proceso esclavista, lo que ha significado para nosotras, las mujeres negras, una situación de desventaja y ser más proclives al ejercicio de

1 Este manifiesto fue escrito en el Valle del Cauca, Colombia, en el mes de junio de 2009.

todo tipo de violencias, manifestándose en un deterioro de nuestra dignidad y limitando nuestro protagonismo político en todos los ámbitos de nuestra vida.

Consideramos que la lucha por la emancipación del pueblo negro/afrocolombiano, debe asumir la reflexión y superación de todas las situaciones internas de injusticia, para que todos y todas, como sujetos sociales de derechos, logremos una situación y condición de bienestar integral que se represente en una vida buena, digna y abundante. Por lo tanto, es urgente y necesario cuestionar todo tipo de actitudes y hechos que causen daño a otros y otras, especialmente a las mujeres, dada su situación histórica de discriminación y subordinación.

Consideramos que el cuestionamiento interno es válido y nos ayuda a construir una unidad con bases sólidas, sin sacrificar a ningún sujeto social. Es la discusión y el debate abiertos, y sin miedo a la confrontación y a la autocritica, los que nos permitirán adelantar con éxito el proceso de unidad que soñamos desde hace tantos años.

Este planteamiento, más que dividir internamente o fomentar la visión racista de la sociedad dominante sobre nosotros y nosotras, nos ayuda a avanzar en el reconocimiento de nuestras debilidades, falencias y limitaciones, para potenciarnos políticamente y ser abanderados de un proceso político distinto, que se constituya en propuesta de una sociedad alternativa, no solo para la población negra, sino para toda la población colombiana y sea un referente ético-político para otros pueblos. Se trata de superar la visión clientelista e inmediatista del ejercicio político, que solo busca una cuota de participación en los espacios de poder hegemónicos, sin cuestionamientos de fondo a las propuestas y políticas públicas, que van en contravía de nuestros intereses como pueblo negro.

Esperamos que la persona que se proponga en nuestra representación, tenga una mirada autocrítica que le ayude a superar prácticas inequitativas y abusivas en sus relaciones cotidianas familiares, interpersonales, laborales, comunitarias y organizativas. Igualmente, que asuma una postura crítica frente a las relaciones asimétricas en relación con el Estado, el gobierno y el resto de la sociedad colombiana.

Proponemos que las personas que pretendan representarnos asuman los siguientes compromisos:

1. No a la firma de los TLC internacionales, que atenten contra la soberanía y autonomía del pueblo afro y en general de la población colombiana.

2. Defensa de la propiedad colectiva de los territorios ancestrales y el desarrollo de este propósito para los espacios urbanos.

3. Apoyo a las iniciativas de políticas públicas, programas y acciones que busquen la equidad de las mujeres y de otros grupos de población subordinados y discriminados como la población LGBTI.

4. No a la violencia intrafamiliar ni a la Violencia Basada en Género (VBG).

5. No a la corrupción, no al CVY, ni a las prácticas clientelistas.

6. Las alianzas con otros grupos políticos no pueden sacrificar principios éticos, en la búsqueda de puestos y beneficios personales y grupales. Los principios éticos son irrenunciables e imprescriptibles. Las alianzas deben hacerse en la búsqueda del beneficio colectivo.

No apoyaremos políticos que están en la palestra pública con antecedentes por dudosos manejos económicos y/o por sus relaciones con grupos al margen de la ley, ni que hagan o hayan hecho alianzas con sectores que tengan estos cuestionamientos.

Las mujeres negras/afrocolombianas asumimos este debate, ya que afecta nuestras vidas y el modo de relacionarnos entre nosotras mismas y con los hombres. Convocamos a las mujeres lideresas, a los compañeros líderes, a grupos de mujeres de nuestras comunidades, a enriquecer esta propuesta y su debate. Debemos fortalecer la confianza entre nosotras como mujeres, ya que esta ha sido una característica de la cultura de las comunidades negras, y además, reconocer y valorar entre nosotras, las diferentes formas de liderazgo. Invitamos a las mujeres negras/afrocolombianas, a denunciar cualquier situación de maltrato, ya que ninguna violencia se justifica y ninguna violencia es privada ni íntima. Las mujeres queremos democracia en el país y en la casa; la violencia intrafamiliar es un problema de salud pública que se ha plasmado en la Ley 1257 de 2008, de la cual transcribimos su objeto y definición de violencia:

"Artículo 1°. Objeto de la ley. La presente ley, tiene por objeto la adopción de normas que permitan garantizar para todas las mujeres, una vida libre de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado, el ejercicio de los derechos reconocidos en el ordenamiento jurídico interno e internacional, el acceso a los procedimientos administrativos y judiciales para su protección y atención, y la adopción de las políticas públicas necesarias para su realización".

"Artículo 2°. Definición de violencia contra la mujer. Por violencia contra la mujer se entiende cualquier acción u omisión, que le cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico, económico o patrimonial, por su condición de mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, bien sea que se presente en el ámbito público o en el privado".

"Para efectos de la presente ley, y de conformidad con lo estipulado en los Planes de Acción de las Conferencias de Viena, Cairo y Beijing, por violencia económica, se entiende cualquier acción u omisión orientada al abuso económico, el control abusivo de las finanzas, recompensas o castigos monetarios a las mujeres por razón de su condición social, económica o política. Esta forma de violencia puede consolidarse en las relaciones de pareja, familiares, en las laborales o en las económicas".

Finalmente, declaramos que somos leales a principios éticos que guían nuestras relaciones personales, familiares, comunitarias, organizativas y sociales y por ninguna circunstancia somos incondicionales con personas, organizaciones y/o propuestas y acciones, que atenten contra la vida digna de las mujeres y comunidades negras/afrocolombianas, así como la de la humanidad en su conjunto.

akina_mujeresnegras@yahoo.com

Haití ¡Sí hay país![1]

Sabine Manigat[2]

Puerto Príncipe. Desde el 12 de enero mi país es, de nuevo, objeto de todas las fantasías catastrofistas ('la maldición haitiana') y pan de todos los folclores. A raíz de ello se han reforzado visiones y diagnósticos tendientes a ningunear a esta nación, a sus instituciones y, desde luego, a su pueblo. Lo que en realidad está pasando en Haití no ha sido traducido por la prensa ni en las informaciones que se han difundido a la comunidad internacional, a pesar de que tuvieron presencia masiva en este territorio. Las pocas excepciones al discurso paternalista-asistencialista no han logrado cambiar la visión del gran público. En estas circunstancias tan trágicas no es posible ni sería justo pasar por alto lo que ha hecho y sigue haciendo la población haitiana diariamente, con una determinación digna de admiración y respeto, de la cual quiero dar mi testimonio.

Los primeros días, después del sismo, como bien recalcaron los brasileños Omar Ribeiro Thomaz y Octavio Calegari Jorge en su artículo *Haití. ¿Qué ayuda?*: "la misión de las Naciones Unidas fue incapaz de ir más allá de rescatar sus propios muertos y heridos". Ante la amplitud de la catástrofe, solo vi que los primeros esfuerzos partieron de los haitianos para ayudar a los haitianos: salvándole la vida al embajador de Taiwán, rescatando a decenas de personas de los escombros en Nérette y Morne Hercules, y de los barrios particularmente afectados de Pétion Ville; sacando cuerpos y colocándolos ordenadamente al borde de las calles para su rápida evacuación; organizando brigadas de distribución de agua, sábanas, comida (la poco disponible); iniciando espontáneamente, en aldeas y comunas, el traslado de familias, en especial de niños, hacia las provincias no afectadas. Todo esto se llevó a cabo antes de las consignas gubernamentales y sin subvención de gasolina.

Los siniestrados son millares en las calles de Puerto Príncipe y en las comunidades de los alrededores. Las plazas más importantes de la zona metropolitana las ocupan

---

1 Publicado en *La Jornada*, jueves 28 de enero de 2010. http://www.jornada.unam.mx/2010/01/28/opinion/017a2pol (Acceso: 30 /05/2014).

2 Politóloga. Profesora de la Universidad Quisqueya en Puerto Príncipe.

los sobrevivientes de barrios enteros. En Pétion-Ville, en la Plaza Boyer, son cinco mil; en Plaza St. Pierre, casi siete mil; en el estadio Sainte-Thérèse, otros tantos. Hasta el día de hoy en ninguna de ellas ha habido reparto de tiendas de campaña ni de raciones alimentarias, que llegan solo esporádicamente; los circuitos cívicos fueron durante varios días los únicos en operación que abastecieron de agua. La economía informal da aquí lo mejor de su potencial y gracias a las solidaridades de base la gente come, mientras duran sus magras reservas. La determinación y la serenidad, entre otros rasgos socioculturales de este país, pueden más que las frustraciones y la cólera y demuestran el potencial organizativo para lograr una distribución más rápida y eficiente de la ayuda.

Los conocedores de Haití, entre ellos algunas ONG de renombre, como la estadounidense Fundación Panamericana de Desarrollo (PADF, por sus siglas en inglés) y el Centro Canadiense de Estudios y de Cooperación Internacional -CECI-, lo saben bien y están tratando de convencer de ello a los contingentes de ayudantes. Ojalá sean lo suficientemente elocuentes porque estoy convencida de que la tan esperada ayuda —amontonada en las bases, los barcos, puertos y aeropuertos—, mal distribuida podría desatar lo que el civismo de este pueblo ha logrado hasta ahora evitar: brotes de desorden, peleas por los productos y otros derrapes que tanto temen los donantes, al grado que han tenido la precaución de desplegar sus tropas como prioridad número uno. Hay que hablar también de esos lanzamientos de alimentos desde el cielo. *Prekosyon pa kapon!* (más vale ser precavido) Pero, ¡ojo!, ninguna paciencia es eterna. Ninguna concentración urbana está exenta de su lote de delincuentes y de buitres que se aprovechan de situaciones de crisis. O se entiende esto rápidamente o se cae en el juego de la exasperación y de la provocación con los riesgos que entrañan.

Porque, a fin de cuentas, ocho mil, más doce mil, más… ¿para qué esos soldados armados en la guerra contra la muerte y la miseria que se libra en Haití, que hoy, como en 2004 empezaron a llegar? Hasta hoy solo se les ha visto paseando en las calles con tanquetas y camiones militares... o ¡tomando fotos!, como en la noche misma del terremoto, cuando rebasaron a un grupo de gente sobre la carretera nacional del sur dejándoles la tarea de quitar los escombros con las manos para restablecer la circulación.

Han venido para ayudar, nadie lo duda, así que ¡a trabajar! ¡Organizar albergues decentes!

¡Dar agua! ¡Quitar escombros! La población espera y ha dirigido sus reclamos y frustraciones hacia sus gobernantes, como tiene que hacerlo, porque todo el día escucha los promocionales sobre la ayuda que se amontona, mientras los aviones sobrevuelan y los comunicados informan las múltiples gestiones de todo esto. Debe verse, muy rápidamente, por las condiciones de sobrevivencia, los efectos de toda esta movilización. Ya es tiempo de hacer algo, o mejor dicho, el tiempo

apremia. El jefe de Protección Civil, doctor Guido Bertolaso, coordinador de la ayuda italiana, acaba de advertirlo: la población de este país ha sido muy paciente, demasiado; hay que temer que deje explotar su frustración si la ayuda anunciada no se despliega de inmediato. No se puede ser más claro.

Pronunciamiento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático[1]

Feminismo Comunitario

En Tiquipaya cercana a Cochabamba, Bolivia, nos hemos encontrado con otras mujeres que estaban sintiendo y pensando lo que nosotras estábamos diciendo a partir del documento que presentamos en la mesa [152] como asambleas del feminismo comunitario y de los aportes de compañeras latinoamericanas, indígenas y de otras compañeras y hermanas feministas, surge este pronunciamiento que sabemos que no ha sido escuchado por los muy patriarcas organizadores de esta 'Cumbre'. Varones que han discutido entre sí para medir fuerzas entre institucionales y 'alternativos' en mesas supuestamente 'censuradas'... Varones que han gritado que quieren el dinero, los fondos de 'los del Norte' como reparación a lo que nos han hecho a los *sures*...

Esto, entre muchas otras cosas, queremos decirles a hermanas, compañeras, *lamngen*, y también a hombres antipatriarcales. Esto quisimos pronunciar por y con la *Pachamama*, Mapu […]:

Desde el Feminismo Comunitario

Entendemos a la *Pachamama*, a la Mapu, como un todo que va mas allá de la naturaleza visible, que va mas allá de los planetas, que contiene a la vida, las relaciones establecidas entre los seres con vida, sus energías, sus necesidades y sus deseos. Denunciamos que la comprensión de *Pachamama* como sinónimo de Madre Tierra es reduccionista y machista, que hace referencia solamente a la fertilidad para tener a las mujeres y a la *Pachamama* a su arbitrio patriarcal.

---

1 Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático, realizada en Tiquipaya, Bolivia, el cual se celebró entre el 19 y el 22 de abril de 2010. Victoria Aldunate Morales en Kaos en la Red (22/4/2010). Disponible en: http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamiento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb

'Madre Tierra', es un concepto utilizado hace varios años y que se intenta consolidar en esta Conferencia de los pueblos sobre Cambio Climático con la intención de reducir a la *Pachamama* —así como nos reducen a las mujeres— a su función de útero productor y reproductor al servicio del patriarcado. Entienden a la *Pachamama* como algo que puede ser dominada y manipulada al servicio del 'desarrollo' y del consumo y no la conciben como el cosmos del cual la humanidad solo es una pequeña parte.

El cosmos, No Es, el 'Padre Cosmos'. El cosmos es parte de la *Pachamama*. No aceptamos que 'casen', que obliguen al matrimonio a la *Pachamama*. En esta Conferencia hemos escuchado cosas insólitas como que el 'padre Cosmos' existe independiente de la *Pachamama* y hemos entendido que no toleran el protagonismo de las mujeres y de la *Pachamama*, y que tampoco aceptan que ella y nosotras nos autodeterminemos. Cuando hablan del 'padre Cosmos' intentan minimizar y subordinar a la *Pachamama* a un jefe de Familia Masculino y Heterosexual. Pero, ella, la *Pachamama*, es un todo y no nos pertenece. Nosotras y nosotros somos de ella.

Comunidad

Concebimos a la comunidad como ser en sí misma, con identidad propia. Mujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales. Verticalmente, arriba —cielo, espacio aéreo y todos sus seres vivos, abajo subterráneo, vida animal, vegetal y mineral. Y horizontalmente, aquí— donde nos movemos todos los seres vivos humanos, animales y vegetales, la extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites que ella y otras comunidades designen.

Cuando hablamos de las comunidades estamos hablando de todas las comunidades. Urbanas, rurales, territoriales, políticas, sexuales, comunidades de lucha, educativas, comunidades de afecto, universitarias, comunidades de tiempo libre, comunidades de amistad, barriales, generacionales, religiosas, deportivas, culturales, comunidades agrícolas, etc.

Creemos que todo grupo humano puede, si lo decide, construir comunidad, eliminando la propiedad privada sobre los medios de producción, reconociendo el trabajo de todo tipo, comenzando por el doméstico; repartiendo el trabajo de manera equitativa, en relación a las capacidades, habilidades, deseos y necesidades de cada integrante, asumiendo los productos y beneficios que cada integrante crea y elabora ––sean estos abstractos o concretos–– como bienes comunes e individuales.

Hablamos de comunidad y de las mujeres y hombres de los pueblos indígenas, sin embargo no idealizamos la comunidad actual en la que persisten las relaciones de

dominación y donde las mujeres somos la yapa de los hombres. Las comunidades actuales son patriarcales y por ello es que estamos proponiendo otra forma de comunidad, horizontal y recíproca, donde las y los integrantes sean reconocidos y respetados como individuos autónomos.

Una comunidad no es una suma de individualidades, sino otro lugar dinámico, más que la suma. La comunidad nutre a quienes caminan con la comunidad, y ella, a su vez, es alimentada por el trabajo, el desarrollo y elaboraciones individuales y colectivas que se dan en su interior.

Los haceres comunitarios tienen rostros, cuerpos, voces específicas —únicas— y son llevados a cabo realizando los talentos y capacidades individuales. Para que la gente elabore, reflexione y piense, requiere libertad y reconocimiento. También cada una y cada uno, asume las necesidades comunitarias y busca fortalecer ese espacio de pertenencia y afecto que es su comunidad. Se produce en la *comunidad* —más allá del cariño o no que en particular se tengan las y los integrantes—, un afecto por esa otredad: la comunidad.

La comunidad es un ser distinto a todas y todos y a la vez es todos y todas porque la pertenencia tiene una dinámica propia, un engranaje que produce cercanía afectiva, intelectual, valórica y reconocimiento del derecho a disentir de cada integrante. La crítica, la discusión, la diferencia de opiniones, explícitas y responsables, no se viven como agresión en la comunidad que ha hecho procesos comunitarios honestos y respetuosos.

Reciprocidad

A la comunidad, la rige el principio de reciprocidad no solo con la tierra y el territorio, sino entre sus integrantes, y entre sus integrantes y la comunidad como una otra.

La reciprocidad no es lo mismo que intercambio de posesiones. No es: "me das y te doy", si no una manera de relación ética. Tampoco es dictadura impositiva a partir de amenazas físicas y/o afectivas. Comunidad, como la vemos, es una relación en la que aunque nadie esté *obligada u obligado* todos y todas son habitadas por la impronta que los alinea con la comunidad de pertenencia. Así el sentimiento de percibir al otro y a la otra como digno e igual y el impulso natural de buscar su satisfacción será parte de la manera psicosocial de funcionar comunitariamente.

Los y las integrantes de la comunidad tienen apego entre sí —no por sangre o genes, sino por historia, memoria, territorio, valores, expectativas—. El Vivir Bien del hermano o la hermana de la comunidad es una responsabilidad y un deseo de todas y todos.

Así mismo, cuando una persona comunitaria brinda a otra un bien concreto o simbólico, lo hace desarrollando su propio don y habilidad de brindar. Esto le alegra a la vez que le enaltece éticamente y le asegura que cuando ella-él-lo requiera estarán disponibles los bienes materiales y simbólicos para su Vivir Bien.

Cuerpo y autonomía

La comunidad es un cuerpo que se pertenece a sí mismo y que tiene una dinámica propia en la cual cada integrante es único y necesario, a la vez que autónomo o autónoma, pues la autonomía será el principio que garantizará a cada persona, igualdad en dignidad y derechos, y que probará la coherencia ética de una comunidad que no oprime a sus integrantes obligándoles a ser idénticos o a llevar a cabo usos y costumbres patriarcales, transgresores y de coerción. El cuerpo es el instrumento con que los seres tocamos la vida, ese cuerpo merece espacio y tiempo concreto y simbólico solo por estar en el mundo, así la comunidad respeta ese espacio y ese tiempo y es más, lo sustenta con afecto por su propio ser. Cada cuerpo en la comunidad, en el sentido general y dinámico, es una parte del ser comunitario.

El cuerpo de la comunidad está constituido por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra, pero en permanente coordinación.

La autonomía como principio antipatriarcal está enmarcada en el contexto de la antijerarquía tanto en el sentido concreto como en el sentido simbólico, autonomía no significa desligarse de los otros y otras, no quiere decir desinteresarse por la comunidad, pero sí constituye un proceso continuo de coherencia consigo misma.

Autonomía implica un ser y existir desde el propio mundo íntimo y personal en comunidad con el mundo público —con el mundo comunitario—. Implicaría hacerse cargo de la propia manera de ver, oír, sentir para aportarla a la comunidad, porque la comunidad no tiene jamás acceso a esa mirada, a esa escucha, ni a ese sentimiento único. Es solo la propia persona comunitaria la que tiene acceso a su íntimo y personal y como tal lo comparte con generosidad con las demás.

Así, ser autónoma o autónomo, es un beneficio para sí misma(o) por la coherencia, dignidad y libertad que le significa a la persona. También es un beneficio del que la comunidad no puede prescindir ya que se nutre de esa autonomía para mirar el mundo por los ojos de cada integrante. Cada integrante ve desde sí y hay tantas miradas como integrantes. Así, ver distinto no es conflicto, si no la oportunidad de buscar la riqueza y armonía de las miradas de todas y todos para fortalecer la solidez de la comunidad. Un cuerpo comunitario de idénticos además de ser débil, no logrará desarrollar saberes, tecnologías ni ningún proceso eficiente, pues no hay aportes diversos que contrastar y coordinar.

Par político en vez de complementariedad

El par comunitario mujer-hombre, es un par político, no de género ni erótico-afectivo. Par de género significaría una complementariedad desigual —una dicotomía— en la cual 'lo femenino' complementa a 'lo masculino' con todas las atribuciones y/o asignaciones patriarcales que ello significa: mujeres reproductoras, fuerza de trabajo doméstica y sostenedora afectiva del desequilibrio entre hombres y mujeres; y hombres proveedores y poseedores de los privilegios que le entrega la fuerza de trabajo doméstica y afectiva que perpetua la dependencia de las mujeres. También hablaría de dictámenes de usos y costumbres ética y estéticamente rígidos y fortalecedoras del género como constructo patriarcal de femenino-masculino.

Par *erótico-afectivo,* por otra parte significaría, heterosexual, es decir, la obligatoriedad sexual amorosa de que hombres y mujeres se apareen, negando así la diversidad de deseos eróticos, sexuales y amorosos homosexuales y lésbicos.

La comprensión y propuesta de comunidad que hacemos desde el feminismo comunitario observa en primer lugar, que la vida de todas y todos se maneja en tres ámbitos que no son espacios estancos ni contradictorios, si no que son dinámicos y en constante alimentación y conflicto mutuo: el ámbito íntimo, personal y público y esto tiene como eje central la sexualidad.

La relación que reclamamos de parte de las comunidades es una de respeto y dignidad, que significa antes que nada ausencia de daño.

Pachamama no es propiedad

Generalmente una comunidad es parte de un territorio determinado, aunque también puede que su territorio sea una elección nómade y lo que haga esa comunidad sea interrelacionarse con un territorio y sus recursos, temporalmente. En cualquier caso, la relación con la *pachamama* es una relación recíproca y no de propiedad. La gente es parte de la *pachamama* y la *pachamama* no es propiedad de nadie. Ella es propia de sí misma y a la vez es nuestra madre, pero que la *pachamama* sea nuestra madre no quiere decir que tengamos que arrebatarle sus cualidades y a los seres que constituyen su naturaleza como minerales, animales y vegetales para el enriquecimiento, la plusvalía o el lujo.

La *pachamama* garantiza la vida de la comunidad, sin ella no hay vida. Por ello, a su vez la comunidad, trata con respeto a la *pachamama*, sin depredarla, sin eliminar, torturar y perseguir a los seres que están [en] ella. Tampoco la enajena, vende o compra, y en coherencia con ello no hay títulos de propiedad, sino apenas definición de límites comunitarios que respeten los límites de las comunidades vecinas.

Los procesos autonómicos en el mundo, muestran esta necesidad creada de propiedad, la necesidad de desmembrar a la *Pachamama*, de parcelarla y repartirla como botín. Si bien la autonomía puede ser entendida como una democratización del poder de decisión, como la profundización de la descentralización, es en su materialidad reclamada también desde los pueblos indígenas que ven condicionado su accionar en el marco de un Estado Neoliberal y Patriarcal que no les deja más opción que demandar la propiedad sobre su territorio, sobre aquel cosmos, árboles, piedras y animales que conviven equilibradamente con ellos y ellas; este Estado no les deja más opción que exigir títulos de propiedad para enfrentarse legítimamente con las corporaciones y transnacionales a las cuales, el mismo Estado, les ha arrendado este su espacio vital para explotarlo y depredarlo.

Es necesario entonces, desmontar el Estado Patriarcal y Neoliberal en sus concepciones perversas para poder, —como pueblos— interactuar con un par político, un igual que solo prevé el bienestar colectivo e individual, que no lo determina, oprime y norma, como hacen los Estados hoy.

No creemos en reclamar tierra para las mujeres, sino en anular la propiedad patriarcal, la decisión unilateral y el control masculino sobre la tierra, el territorio, los mares, los lagos y el cielo. Creemos en abolir la guerra que depreda, sustrae territorio y hace de las mujeres su botín de guerra.

Depredación de la *pachamama* y maternidad obligatoria de las mujeres

Una cosa es que la pachamama nos sostenga y nos contenga, que esté dispuesta o tenga la potencialidad para nuestra alimentación, creaciones y recreación, y otra que sea 'derecho' y propiedad del ser humano explotarla, comprarla, venderla, enajenarla o depredarla.

Lo mismo con las mujeres, una cosa es que tengamos la capacidad de parir y otra que sea obligación o prohibición. Si una comunidad manipula el cuerpo y la maternidad de las mujeres le está arrebatando el derecho a la autodeterminación. La prohibición de interrumpir los embarazos no deseados o amenazantes para la vida y la integridad física y psicológica de una mujer, es violencia concreta y simbólica contra todas las mujeres. El control sobre el proceso de gestación-embarazo y parto de parte de los Estados, gobiernos y otras instituciones, es un privilegio patriarcal que se sostiene sobre el género y la violencia contra las mujeres, y que reclamamos que la comunidad no repita.

La depredación de la tierra es una operación del neocolonialismo, el capitalismo, el neoliberalismo y sus instituciones como las trasnacionales, el Banco Mundial y sus políticas de ajuste, y todo ello se sostiene sobre el clasismo, el racismo, las

invasiones y la deuda externa. Si cada pueblo tuviera derecho a autodeterminarse dentro de los límites de la pertenencia a la *Pachamama* y no al revés —que la tierra le pertenezca— no habría depredación, invasiones ni propiedad sobre la tierra, el territorio, la gente y los demás seres. La comunidad tiene derecho a la autodeterminación dentro de los límites de la autonomía de cada una de sus integrantes y cada mujer tiene derecho a autodeterminarse en libertad y voluntad asumiendo el ser comunitario y la reciprocidad con él. La mujer no está obligada a parir, ni puede prohibírsele parir. El control de su fecundidad y sexualidad le corresponde solo a ella. El proceso sucede dentro de su cuerpo. Son su salud, su cuerpo, sus deseos los que se resienten a partir de partos, abortos, maternidad, relaciones sexuales y matrimonio. Así contravenir esta realidad significa daño y violencia de género.

Cambio climático y responsabilidad social

El Cambio Climático no es un proceso natural de la *Pachamama*, ni de autorregulación ni de autodeterminación, elementos coartados por la humanidad que no la concibe como un ente con vida y con derechos. El cambio climático es consecuencia de la actividad humana, de los excesos humanos concebidos en el marco de un modelo de desarrollo depredador que se sostiene con el consumo de combustibles fósiles y con la deforestación y violentación de la naturaleza para ampliar las ciudades de cemento. Un sistema capitalista y patriarcal donde todo es mercancía, todo puede ser propiedad privada y tener un precio, y toda consecuencia de la actividad humana puede ser reparada o modificada con la ciencia y la tecnología. Es consecuencia de un sistema que se siente creador como punto cumbre de su poder y que en realidad ha socavado las condiciones mínimas para perpetuar la vida en un cosmos armónico, para nosotras la *Pachamama*.

Los efectos del cambio climático son diferentes para las mujeres y tienen mayor intensidad, a partir de su rol socialmente asignado, donde la producción, alimentación y cuidado de la familia es central; la crianza de las *wawas* y el trabajo fuera de la casa que no implica que se deje de hacer el trabajo denominado doméstico. Esto la confronta con mayor intensidad frente a los cambios del clima. En las áreas rurales su trabajo agrícola y de pastoreo se complica, debe recorrer más distancias para encontrar más forraje, debe trabajar más en la tierra para devolverle su productividad, debe hacer cálculos permanentes para sembrar antes o después según se avecinen lluvias o heladas, en un clima incierto, todo a partir de sus saberes cotidianos. En las ciudades, la dinámica de las mujeres también se ve afectada, el cuidado de la salud de los hijos demanda más tiempo y conocimiento, el aprovisionamiento de alimentos —que ya no llegan del área rural en la misma época, que no llegan siempre en el mejor estado por calor o frío extremos, y cuyo precio se incrementa también merced a los cambios de clima—, demandan de ellas más tiempo, más trabajo y recreación permanente de sus conocimientos para confrontar una nueva realidad.

Esta asignación inequitativa de roles y tareas para sostener a la sociedad, la entendemos como patriarcal, y es desde esta misma lógica que hoy 'el mundo' piensa enfrentar al cambio climático.

Evidentemente unos países, los que se autodenominan desarrollados, han depredado, contaminado y violentado a la *Pachamama* más que otros. El 75% de las emisiones de gases de efecto invernadero que causan los cambios climáticos son producidos por estos países, sus industrias, élites y corporaciones, entonces, surge el concepto de Deuda Ambiental, nuevamente una visión capitalista que cree que la vida arrebatada y destruida por la actividad de estos países puede ser compensada con dinero, es decir, buscan ponerle un precio.

Pero, ¿quiénes recibirán dinero a cambio del daño causado al planeta? Desde una lógica bastante simplona, los malos del norte le pagarán a los buenos del sur para reparar su daño, para seguir causándolo con menos críticas y mayor legitimidad, pues pagan por eso. Lo pueblos del sur deben utilizar este dinero para conservar la naturaleza y para inventar una nueva forma de vida que dañe menos a la *Pachamama*. Para el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y otros organismos especializados en 'cooperar' o más bien imponer 'soluciones' a todo tipo de problemáticas, económicas, de derechos, de género y hoy ambientales, son las mujeres las llamadas a ser protagonistas en este empeño, es decir, el dinero de un posible Fondo Global, será destinado a transferencias de tecnología, especialmente a las mujeres, para la adaptación y mitigación de los cambios climáticos, pues son una realidad y hay que enfrentarlos.

Nuevamente la visión patriarcal que entiende al hombre como cultura y a la mujer como naturaleza, se impone para asignarnos una responsabilidad más "reparar el daño que causaron al planeta", una más a nuestras múltiples responsabilidades de arduo trabajo y mínimo reconocimiento. Si nuestras visiones y conocimientos no han sido asumidas en el análisis de la problemática ambiental, hecha por los estados y organismos 'especializados' no seremos nosotras 'ejecutoras de sus soluciones'.

Desde el feminismo comunitario demandamos que todos y todas quienes han contribuido al calentamiento global, contaminación y por ende cambio climático asuman su responsabilidad en la medida que les corresponda, unos o unas más que otros, seguramente. Desde el feminismo comunitario nos negamos a aceptar que son las mujeres quienes deban ser 'capacitadas' con tecnologías de los 'países desarrollados' para sanar a la *Pachamama*. No vamos a asumir solas una responsabilidad que es colectiva y social. No. Consideramos que pagar por la violencia ejercida contra la *Pachamama* no es una alternativa, cargarle la responsabilidad a la mujer, tampoco lo es; creemos que se debe partir de un trabajo colectivo en el que todas y todos, las comunidades, los países y los estados reconozcan, asuman y respeten a la *Pachamama* como un todo que tiene vida y que genera vida también. Un todo capaz de regenerarse y autorregularse

si respetamos su autodeterminación. Un todo del cual formamos parte y que nos cobija en su ser, siendo nosotras solamente cuidadoras y cuidadores circunstanciales que nos nutrimos y alimentamos de ella, respetándola. No la parcelamos ni exigimos derecho de propiedad. La tecnología y el dinero deben estar al servicio de experiencias gestadas desde esta concepción para encarar el cambio climático.

Desde esta mirada feminista comunitaria, reiteramos que no queremos dinero a cambio del daño causado a la *Pachamama* ni a las mujeres. Aceptar dineros será como una bomba de tiempo, significará que sigan explotando y pagando por la explotación. Queremos la restitución de derechos. Ya no se puede reparar el daño causado, pero se puede restituir los derechos de la *Pachamama* y para ello desmantelar el patriarcado con sus Estados, sus ejércitos, sus trasnacionales, su lógica jerárquica y toda la violencia que ello significa para las mujeres y la *Pachamama*. Tampoco aceptaremos que nos responsabilicen a las mujeres por la depredación, lo que tenemos ante nosotras y nosotros es una tarea comunitaria. O sea, de todas y todos.

http://mujerescreandocomunidad.blogspot.com

"¿Qué Estado para qué igualdad?" Declaración de las mujeres indígenas y afrodescendientes de América Latina, el Caribe y la diáspora[1]

Nosotras, mujeres indígenas y afrodescendientes de distinta orientación sexual e identidad de género y generacional de América Latina, el Caribe y de la diáspora, reunidas en Brasilia, del 13 al 16 de Julio del 2010, en el marco de la Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe, organizada por la CEPAL, nos proponemos incidir en instancias gubernamentales e intergubernamentales para la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen la construcción de modelos de desarrollo sostenibles, sustentados en el reconocimiento y respeto de las identidades étnicas, raciales y de género.

Amparándonos en la normativa estipulada por el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración y Programa de Acción de Durban, los compromisos de los ODMs y la CEDAW, la Plataforma Mundial de Acción de Beijing y el Programa de Acción de Cairo, ratificados por la mayoría de los Estados de la región,

Valorando los esfuerzos que hemos realizado con agencias de Naciones Unidas, gobiernos federales, estatales y locales, organismos de la sociedad civil, instituciones académicas, redes indígenas, redes afrodescendientes, así como del movimiento feminista,

Considerando que todas las ministras y autoridades de género reunidas en la Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe (2007), celebrada en Quito, plantearon que uno de los principales retos es promover la participación activa de los sectores históricamente excluidos, como el de las mujeres indígenas y afrodescendientes,

---

1 Texto producido en la Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe, la cual tuvo lugar en Brasilia, entre el 13 y el 16 de Julio del 2010.

Reafirmamos que las mujeres indígenas y afrodescendientes no somos grupos vulnerables, sino *sujetas* de derechos,

Expresando preocupación por la situación actual que vivimos las mujeres indígenas y afrodescendientes, de violencia en todas sus formas, discriminación racial, desalojo y desplazamiento forzado, militarización de nuestros territorios, trata y tráfico de niños, niñas y jóvenes, especialmente mujeres; deterioro de las tierras, territorios y recursos naturales por la contaminación ambiental derivada del modelo de desarrollo extractivo, vigente en nuestros países; el escaso acceso al empleo, a los servicios de salud y de educación, vivienda, crédito; el desconocimiento del aporte económico del trabajo no remunerado y el limitado acceso a las tecnologías en general y particularmente de las TICs,

Resaltando la falta de políticas públicas con participación y nombramientos directos de las mujeres indígenas y afrodescendientes en los puestos de toma de decisión del Estado, la desigual distribución de presupuestos y legislaciones que no están en concordancia con la normativa internacional adoptada por los Estados.

Recomendamos:

Construir y fortalecer un Estado laico, democrático, plurinacional, pluricultural, antirracista e incluyente, cuyo modelo de desarrollo no se basa exclusivamente en la producción y acumulación de riquezas, sino que las mismas sirvan para la inversión en un desarrollo humano que tenga como centro el ser humano y el respeto por el medioambiente, promoviendo un ejercicio de la ciudadanía en el que las mujeres no seamos vistas como unidades productivas, sino como sujetos de derechos.

Respetar los derechos sexuales y derechos reproductivos sin discriminación de ningún tipo. Asegurar a las mujeres indígenas y afrodescendientes el acceso universal a los servicios de salud, integrales e interculturales, en todas las etapas de su ciclo de vida, incorporando y valorizando los saberes y prácticas de la medicina ancestral. Garantizar el acceso a los métodos anticonceptivos con consentimiento libre, previo e informado; implementar políticas efectivas para la prevención, diagnóstico y tratamiento para el VIH/SIDA. Garantizar la reducción de la morbi-mortalidad materna como lo establecen los ODMs.

Incorporar las variables: sexo, etnia y raza, considerando la auto-identificación como criterio básico para el registro de la información en los censos de población y vivienda, encuestas de hogares, encuestas rurales, registros vitales, entre otros. Exigimos que el Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe de la CEPAL incorpore indicadores que den cuentan de la desigualdad étnico racial.

Diseñar e implementar políticas públicas, con la participación de las mujeres indígenas y afrodescendientes en todo el proceso, que tengan como objetivo el empoderamiento, la autonomía económica y el acceso a los recursos económicos y naturales.

Reconocer la presencia mayoritaria de jóvenes en el mercado laboral, dentro del cual la mano de obra de los y las jóvenes afrodescendientes e indígenas es subvalorado, por lo que demandamos que los Estados garanticen la implementación de políticas públicas acordes a estas realidades y así asegurar un efectivo empoderamiento económico de las jóvenes indígenas y afrodescendientes.

Garantizar el acceso a los medios masivos de comunicación de mujeres indígenas y afrodescendientes, a través de la creación de mecanismos mediáticos que incorporen las lenguas propias y las identidades culturales en espacios comunitarios radiales y audiovisuales. Exigir la eliminación de mensajes e imágenes racistas y estereotipadas que degradan las esencias identitarias de las mujeres.

Demandamos un Estado comprometido con la incorporación de las mujeres, particularmente de las mujeres indígenas y afrodescendientes, con un desarrollo inclusivo, respetuoso del medioambiente y de los derechos humanos en todas sus expresiones.

Despidiendo abril[1]

Melissa Cardoza

Afuera llueve limones de un árbol generoso. En el patio de esta casa de abundancia. La ciudad está envuelta en su rutina de carros y prisas, de cuerpos que sudan con el verano polvoso de abril. Está Tegus de abril. La Franja de Gases descansa bajo vigilancia militar. Hasta la próxima escena de policías contra maestras, contra estudiantes, contra transeúntes. Siempre de policías contra sus enemigos que son el pueblo en lucha.

En la tele, un pastor evangélico emblemático del golpismo, de carro del año y ropa elegante, dice que la única manera para vivir en paz en este país es que cada uno tenga dentro suyo un policía que lo gobierne. Que hay que resistir al caos y el desorden, resistir a la violencia. Me impresiona la inteligencia con que usa la palabra resistir. Por más que algunas lecturas pesimistas enfaticen, no sé ni para qué, que en la resistencia solo perdemos, el movimiento está tan vivo que a los sumos pontífices del régimen se les sale por las bocas. Pienso en las calles de los países que se dicen desarrollados y su belleza de jardines perfectos, donde para sorpresa de mi abuela, nadie corta una flor; y en la conversación contenida en los transportes públicos de San José, donde a Jenny, salvadoreña para más señas, todo el tiempo la callaban porque alzaba demasiado la voz. La democracia patriarcal sabe mucho del autocontrol y su poder, de lo que poco sabe un pueblo ignorante e irreverente como el hondureño: gente que escupe y tira basura por todos lados, que come a todas horas, frito y sin medida, que para reír hace tanto ruido que espanta hasta la estatua de Morazán, que ni es Morazán y que ni importa porque así impostor ya lo queremos, cagado de palomas, en el parque central de Tegucigalpa. Pueblo que genera asco y sospecha entre la gente bien que sabe saludar, vestirse, comportarse y mantenerse delgada, taimada y silenciosa. Cada hondureño, un policía. Claro, así siete millones y medio de policías solo podrán lograr una eterna paz para todos. ¿Cómo es que no se nos ocurre a quienes queremos vivir en paz? Debe ser porque la mayoría no fuimos a escuelas bilingües sino a esa agonizante escuela pública que no nos enseñó a

1 Este texto fue escrito en el 2011 con motivo del desarrollo de los hechos que le sucedieron al golpe de Estado que tuvo lugar en Honduras en el 2009, en el que el presidente Manuel Zelaya fue retirado por la fuerza de su cargo.

pensar nostálgicamente en antiguas revoluciones blancas que dieron gloria a la humanidad y origen a nuestra gaseada y negociada democracia.

Los maestros vuelven de las calles a sus escuelas públicas. Se repliegan cansados, gaseadas, llenos de historias para contar. "Estuvimos en la cárcel, pero no porque fueramos delincuentes ni héroes, es que somos luchadores" dice Ingrid, joven maestra de primaria, cristiana, mamá de dos niños, al ser liberada en una medianoche después de varios días en prisión. El magisterio vuelve con sus presas y presos políticos liberados, con su muerta en la memoria: Ilse Ivannia Velásquez, y jornadas largas de enfrentamiento que les puede dar fuerza o agotamiento, según su capacidad y posibilidad de entender la realidad, para continuar con procesos de organización y conciencia de gente nueva que no veía más que la novela, el púlpito y el día siguiente. Mujeres y hombres en todo el país que desean hijos para darles, confiando en su esfuerzo, futuro de escuelas, trabajos y casas seguras, pero ese futuro ya no se mira claramente, pues los golpistas seleccionan a quién se lo asignan, y se roban el dinero, la tierra y el agua de tantos con tanto cinismo que casi no se puede creer, si una no lo viera con sus propios ojos.

La dirigencia intenta negociar, con malos augurios, los maestros y maestras confían pero vigilan a sus voceros, como debe ser. La dictadura se realiza plenamente, los decretos de privatización junto a los de criminalizacion y como música de fondo el discurso de la reconciliación ahora con resonancia internacional. Todos los poderes institucionales perfectamente unidos. La violencia policial para desalojar manifestantes está en el marco de las normas de Naciones Unidas, dice un vocero, seguramente bien capacitado por los programas de la ONU donde anida tanto intelectual reaccionario que da más pena que rabia, el mismo vocero que desea que "el bálsamo de la resignación le llegue a la familia de la maestra muerta"; muerta después de un golpe con una bomba lacrimógena y atropellada enmedio del terror de la represión. Normas internacionales que quemaron el cuerpo de Miriam Miranda, a la altura del estómago, y a quien el jefe del operativo de su captura se refirió como una de las dirigentes, razón de su captura, pues como alcanzó a decir en público "una vez que jodamos a los líderes se acaba todo".

El combustible aumenta cada domingo. El señor que vende mangos los deja un poco más baratos a la orilla de la calle, porque sino qué comen mis hijos mañana y casi suplica por cinco miserables lempiras. En la casa de Marisol, arroz ya solo se come un día a la semana, cuando se puede. Los asesinatos aumentan y más cuerpos de mujeres sin historia se imprimen con más frecuencia en los periódicos, pero ahora tenemos la buena noticia de que la prensa hondureña ha hecho un pacto ético entre sus dueños, todos de apellidos árabes, para no reportar ningún crimen, ni noticias malas, y así aportar a la cultura de la paz en el país.

Sin comentarios

La gente organizada que resiste, se vuelve a organizar, reza y ora, *putea*, corre y hay quienes se defienden con más recursos que antes, cinco a cero dicen los cipotes y cipotas de la Universidad, les vamos ganando a los *chepos* cinco a cero y se ríen, y a mí me da escalofrío pensar en cuanto tiempo falta para que empiecen a balacearlos en serio. La actitud insolente de esta gente provoca indignación en la embajada americana en Tegucigalpa, quien llama delincuentes a los manifestantes y funcionarios de seguridad a los policías. En sus reclamos no aparecen los cuerpos fracturados, heridos, quemados, llenos de cicatrices y lastimaduras sin remedio que la violencia policial institucional ha dejado en miles de personas en el país.

Mientras, los señores pactan entre ellos, lejos de esta tierra hermosa donde vivimos, el discurso de la participación se diluye como los días de descanso que agonizan: el señor Zelaya, el señor Chávez, el señor Barahona y el señor Santos, este último bien reconocido en su país por sus antecedentes criminales contra el pueblo colombiano. Ellos y sus más fieles seguidores negocian. Se muestran en las fotos, bien viriles en su papel histórico, sonriendo entre los que fueron enemigos, como la farándula.

Los que deberían hacerlo, no preguntan nada a nadie. Ellos, no se acuerdan de sus buenas intenciones, de las autoconvocatorias, de refundar el país, de que todos y todas somos parte de este movimiento en resistencia. Somos indicadas para andar en la calle y recibir la represión; para organizar, conversar, discutir, pelear y proponer el país que queremos, pero no lo somos para saber a tiempo la información sobre sus reuniones y agendas y decir cómo queremos que sean las cosas. Ahí no hay tales, no hay abuelas valientes, ni jóvenes entusiastas, no hay artistas creativos, ni feministas, ni asambleas. A la mierda la diversidad si para eso tenemos dirigentes ungidos de poder, que piensan por nosotras, que deciden sin nosotros, solo ellos. Luego nos informarán, como si fuéramos menores de edad frente a sus padres.

En el tiempo de Carías trescientas mujeres vestidas de negro hicieron una marcha contra la dictadura, que por supuesto fue reprimida, como dijo el tirano, se trataba "de un arranque emocional de mujeres que eran nuevas en política". La historia de la humanidad está llena de estos ejemplos. Cuando se deciden destinos importantes para miles de personas, hay algunos que se legitiman como los más experimentados y elegidos para tomar las decisiones. Los hombres que hace algunos días se decían oponentes sin tregua, por razones éticas, se sientan no a preguntarse cómo será el mundo sin guerra, o como resolver los conflictos para que la vida sea justa en el Aguán, o que por lo menos sea vida y no crimen como ahora, y cómo hacerle para que paren los femicidios y el asesinato brutal de los jóvenes y la niñez en Honduras, sino a hablar de negocios, a modificar su

manera de relacionarse porque les conviene y les urge. A eso le llaman política. ¿La resistencia hondureña a cambio de qué? ¿Para qué? ¿Qué ganan y qué pierden? ¿Y nosotras? Los puntos de negociación ahora son otros, parecidos, pero no los mismos, y es interesante leerlos con atención porque las palabras no son poca cosa, ahí vivimos las personas. En las palabras de las cartas de Mel aparecen como por magia nuevos términos en su reconocido lenguaje de caudillo. Huele a azufre esta negociación, a petróleo, a negocios, y sobre todo huele a pacto entre patriarcas. El panorama nacional no ha cambiado un ápice, pero ya decidieron ellos que el proceso debe tomar otro rumbo, y atacan a quien disienta con ese modo autoritario y truculento de actuar, con esa manera abusiva de definir qué, cómo y cuándo se hacen las cosas. Tan poca confianza tienen en que la gente pueda hacer negociaciones si se considera el momento, pero con sus términos y en sus intereses, no confían en que el gentío podría hacer propuestas con más entendimiento y corazón por ser sus vidas y la de su país, la que están de por medio, las que han puesto de por medio.

El discurso de respuesta ante la indignación, que es lo menos que podemos sentir, es por supuesto el consignero, el del panfleto, dicen que quienes impugnamos sus negociaciones no queremos que venga Mel, que ya es como un triste botín; nos negamos a entrar a la OEA y recibir sus ¿beneficios?, no queremos que se resuelvan los conflictos por la vía de la paz, y el clásico, que le hacemos el juego a la derecha. Y peor aún, nos hablan de tener fe en los dirigentes y en Chávez. ¿*Púchica*, por qué no nos dijeron que era una iglesia lo que estaban organizando? Pero no, es un partido político y toda coincidencia entre ambas instituciones no es casualidad, en ambas hay representantes que deciden por los otros, los y las tuteladas por quiénes sí saben y van a jugar en serio al poder.

En fin, las feministas no nos sorprendemos, ni nos afligimos aunque si nos indignamos, por lo menos yo, solo hablo por mí no por colectivo alguno, por cierto soy una mujer que no tiene 'bases'. Sé que así funciona el patriarcado, y no solo en los hombres, bajo la negociación no sobre la base de los principios, sino por conveniencias. Desde el señor que a cambio de la virginidad de su hija, le propone al otro señor que se case con ella para honra de su apellido, aunque la niña no sea consultada y se sienta abusada por los dos; hasta las negociaciones sindicales donde las cláusulas de las mujeres son las que primero se negocian para sacrificarlas a cambio de los "reales intereses de la clase trabajadora". No hay novedad en el hecho, es interesante ver la repetición de la historia de los patriarcas de la izquierda y de la derecha. Pobres de ellos que no han aprendido nada sobre este momento histórico nacional, la diversidad y complejidad de las luchas y de quienes luchamos, los procesos de emancipación de los pueblos, la fortaleza y creatividad de las mujeres. No están interesados en los procesos largos y enriquecedores de la construcción de los poderes, de las colectividades diversas, de las construcciones cotidianas, de las revoluciones de las conciencias, los cuerpos, las vidas. Pues allá ellos que nosotras seguiremos nuestros caminos

de siglos. Sin duda la desgracia de estos tiempos y sus anunciados finales no son el cambio climático ni la guerra por el petróleo, sino su padre: 'el patriarcado'. Que aburrida esta repetición, el ocultamiento, las dobles morales y el irrespeto como conductas legitimadas para vivir, para mal amar, para hacer política *churuncuya*. El fin, señores, nunca justificará los medios. Y triste quienes piensan que para qué opinar si esto ya está cocinado, que hay que esperar para donde van las aguas, o más bien hay que ver cómo nos subimos al nuevo escenario, que aún no se ve con claridad, pese a la algarabía existente, pero muchas de nosotras y algunos sabemos que es importante [hacer] memoria e impugnar como forma de vida, aunque el pragmatismo político diga lo contrario.

Para principios de mayo se anuncia el gran evento internacional *Honduras is open for business* donde reconocidos empresarios internacionales, grandes monopolizadores de la riqueza natural y humana de los pueblos del mundo vienen a ver qué queda y que quieren del país, hay piñata de millonarios en la costa norte de Honduras. Imagino que debemos tener fe y no preocuparnos ni pensar en la casual coincidencia en que el país se abra internacionalmente ante la inversión y rapiña internacional, con tanto beneplácito de la embajada americana, y la todavía supuesta llegada de Mel.

Carta abierta[1]

Feministas en Resistencia de Honduras

A Resistencia Hondureña. A las delegadas y delegados de la asamblea nacional del FNRP.[2] A las mujeres de Honduras, a los hombres de Honduras, quienes quieran escucharnos.

Las que por esta carta hablamos no lo hacemos desde ahora ni lo hacemos solas. Lo hacemos con la palabra y los cuerpos de miles de mujeres que han hecho y hacen todos los días de este país un lugar posible para vivir y al que vemos con tristeza y rabia como se desmorona.

Las que escribimos esta carta hemos estado siempre, tratando de que ajuste el pisto para la comida, cuidando de grandes familias, pensando y discutiendo sobre la vida, sobre la justicia, proponiendo y haciendo todos los días lo que sea necesario para que nuestra vida y la de otras y otros sea digna, tenga comida, abrigo, placer, libros, amor, salud, escuelas, cuidados.

Algunas de nosotras hemos hecho espacios apartados de los hombres porque entendemos que necesitamos vernos entre nosotras, hablar nuestras propias cosas, hacer acuerdos y complicidades para darnos fuerza, lo cual hemos logrado. Y hemos tenido la experiencia que en los espacios con hombres cuesta que se escuche nuestra palabra con respeto, porque a veces ellos, nuestros mismos compañeros, no nos consideran suficientemente pensantes y actuantes, no dejan de valorarnos solo como madres, amas de casa, o esposas, o peor aún como cuerpos sexuados sin emociones ni pensamientos a quien mentir y agredir.

Otras hemos estado en espacios mixtos, intentando dialogar con mujeres y hombres y haciendo con todos, proyectos de cambio de la vida, pero no solo de la vida que se discute en las calles y en los congresos, sino también hablamos de la vida de la puerta para adentro.

---

1 Esta carta fue escrita en Honduras, el 24 de junio del 2011, en el marco del desenlace del golpe de Estado que tuvo lugar en este país en el 2009.

2 Frente Nacional de Resistencia Popular.

Todas las que firmamos esta carta, vengamos de donde vengamos, hemos sido parte de esta resistencia de ahora y de siglos, y hemos hecho tantas cosas que una lista no alcanzaría para contarlas, todo lo hemos hecho con una gran indignación por el abuso del poder político y militar conocido y remozado con este Golpe de Estado al que nos seguimos oponiendo, y con una enorme esperanza de que más mujeres y hombres se vayan sumando, como ha pasado desde el 28 de junio del 2009, al cambio profundo de esta tierra tan hermosa, esta *matria* hondureña.

Y en ese hacer nos hemos encontrado con otras mujeres y otros hombres, y sabemos que con muchas nunca nos hemos visto. Pensamos que es posible el cambio, porque ya está sucediendo, que hay quienes ya no se atreven ni a pensar que las mujeres no deben hacer política, que solo sirven para la cama, para echar tortillas, parir hijos o chismear y ver novelas. Osea que hemos visto que el lugar que hemos peleado por siglos ha sido ganado, en parte. Y que mucho camino queda por andar.

Las que aquí firmamos tenemos opiniones diferentes sobre cuál debería ser la vía que el FNRP debe escoger para seguir su andar en este momento. Pero coincidimos en que hemos estado desde siempre no solo construyendo otros poderes y haciendo política desde las cocinas y las escuelas, las calles y los versos, la ciencia y la agricultura, la curación, la maternidad y el deseo. Hemos estado enfrentando desde hace siglos; el poder opresivo y asesino del patriarcado casi siempre en nuestro caso, aliado al neoliberalismo, al racismo, a la heterosexualidad como norma; y lo seguiremos haciendo. Mucho sabemos de lo que es vivir cada día en ese enfrentamiento, sabemos bastante sobre la resistencia y lo que significa pelear por tener espacio para la belleza, la ternura y la alegría. Lo hemos hecho sin permiso, con mañas, inventando formas creativas, sin líderes supremos, con nuestra verdad y corazón. Desde ahí hablamos hoy.

Las firmantes queremos exigirle y proponerle al movimiento de resistencia de Honduras y aún más allá de este, no solo al FNRP ni a su asamblea, pero por supuesto también a ellas y ellos. Esta es una carta abierta porque sabemos que muchas de nuestras hermanas resistentes no podrán salir de su aldea, de la cocina, ni de la maquila, ni de su comunidad, ni del aula, o no les da la gana estar ahí, y también a ellas les hablamos. Sabemos que hay quienes no saben todavía que su vida es un ejemplo de resistencia como lo es que una mujer mantenga a punta de hacer tortillas y lavar ropa ajena a diez hijos, los vista y los mande a la escuela, y de esas mujeres hay muchas que no tienen el tiempo para andar en nuestros espacios, pero que nosotras reconocemos.

Les proponemos:

Que sigamos usando nuestra creatividad, autonomía y fuerza para resistir a la cultura de muerte que el patriarcado neoliberal nos impone. En dos años de resistencia ha sido ese espíritu lo que la ha sostenido y no el dinero, los acuerdos,

las grandes decisiones ni las dirigencias iluminadas. Que hagamos valer todas las vidas hondureñas porque todas son legítimas y no nos acostumbremos a que la muerte violenta se haga parte de la cultura nuestra y que los hijos de algunas sean más legítimos que los de otras.

Que recordemos que somos hijas de otras mujeres, madres y hermanas políticas, que han hecho grandes acciones para que nuestra vida ahora sea mejor en muchos sentidos, que cada logro es producto de esa historia, que la memoria de otras luchadoras es parte de nuestra fuerza. Que no olvidamos que no estamos todas porque faltan las asesinadas, las exiliadas, las presas por este sistema. Que somos cómplices y que juntas tenemos mucha fuerza, por eso llamamos a organizarnos, debatir y actuar lo más juntas que podamos.

Que en todos los espacios en los que tengamos voz y presencia no dejemos de alzar nuestra palabra contra todas las formas de violencia contra las mujeres, que bajo ningún punto aceptemos que actos de violencia queden ocultos e impunes, y aquí estamos incluyendo a los que pudieran relacionarse con quienes dirigen en este momento o pretenden dirigir los espacios de la resistencia, pues ellos son o deberían ser una referencia sobre el comportamiento digno de un ser humano que pretende refundar un país. Estaremos acompañando todas las denuncias sobre agresiones sexuales, emocionales, patrimoniales, que las mujeres estén dispuestas a llevar adelante contra quien sea y donde esté.

Que si bien los hombres y mujeres tenemos derechos como seres humanos, no olvidemos que así como otros sectores de la población tienen sus luchas, nosotras tenemos el derecho a plantear nuestras demandas históricas en todos los espacios, sin que se nos tenga que acusar de divisionistas o antihombres. Estas acusaciones no deben ser parte de nuestras preocupaciones, pues ya solo son enarboladas por lo más atrasado de los movimientos políticos y sociales.

Exigimos que la asamblea del FNRP se desarrolle en un ambiente democrático, que se erradiquen las prácticas de aplanadoras, de grupos de choque, de intolerancia y manipulación para que este ejercicio político sea una diferencia contundente ante las prácticas golpistas a las cuales nos oponemos, porque si no en nada estamos. Nos oponemos a que se haga de la unanimidad un ejercicio contra la palabra libre.

Rechazamos que se construya un enemigo interno en el FNRP de quienes solo ven posible la salida electoral, acusar a quien disiente de este mecanismo de ser extremista es ser cómplice de la creciente campaña de criminalización que se legaliza todos los días, y significa alentar posibles agresiones a personas que tienen opiniones diversas. Tampoco estamos de acuerdo en satanizar procesos y mecanismos que puedan llevar a construir poder popular dentro de ciertas institucionalidades y condiciones favorables. Cuando en este país se elija una

Asamblea Nacional Constituyente Popular y Originaria será un orgullo proponer a las mujeres con más talento para ese ejercicio.

Exigimos que el FNRP, no se distraiga con los malabares de la democracia patriarcal y golpista y que no postergue el acuerpamiento urgente de las luchas y demandas de las mujeres, de los pueblos indígenas y negros, la diversidad sexual y la juventud, también formados por muchas mujeres, pues nosotras no somos un sector y estamos en todas partes. El discurso de que nuestras demandas para después, como tantas veces lo ha hecho la izquierda y la derecha por igual, ya no convence a nadie, y la memoria de mujeres de todas las latitudes nos asiste.

El FNRP no es un instrumento de algunos o algunas, ha sido la esperanza mayoritaria de una diversidad de personas que se han ganado con el cuerpo y la mente estar en los discursos, propuestas y proyectos. Recordemos que el FNRP ha sido definido no solo como un espacio de lucha de clases, sino como un frente de lucha antipatriarcal, antirracista, y en contra de toda forma de discriminación y exigimos se mantenga esta identidad importantísima y sea coherente en su práctica.

Independientemente de la decisión que cada mujer que aquí se manifiesta tome en esa Asamblea, y en su continuar que es largo, es nuestro pensamiento y práctica histórica de lucha por la libertad, la justicia, la vida digna para las mujeres la que nos hace plantear juntas esta carta abierta. Nuestra soberana palabra contra la cultura de la muerte violenta y vida esclavizada, entraña de este sistema, nos hace pronunciarnos colectivamente para comprometernos a profundizar la lucha por la emancipación de las mujeres en Honduras y con ella la de todo el Pueblo, porque las mujeres somos este Pueblo.

Es nuestra alegría y rebeldía colectiva la que nos acompaña. No nos callan los toletes ni los gases, no nos asustan los sermones del infierno, y no nos intimidan los gritos en consignas que quieren callar otras voces. Nos oponemos firmemente a la agresión contra nuestras compañeras, por parte de los uniformados y los que no usan uniforme, por parte de golpistas y de resistentes.

Rechazamos el pensamiento único que atropella la diversidad de la vida. Exigimos que el pragmatismo político no haga que renunciemos a los principios de la honestidad, la solidaridad, de la memoria, del debate por encima de las armas, de la inteligencia sobre la barbarie del patriarcado y el capitalismo.

Aquí estamos, y aquí seguiremos, con cuerpos, palabras, emociones y pensamientos en la continuidad de la resistencia.

Nelly del Cid, Nohelia Nuñez, Reyna Yañez, Glenda Archeaga, Suyapa Martínez, Lorena Zelaya, Maria Amalia Reyes, María Luisa Regalado, Maria Virginia Díaz,

Lilibeth Reyes, Gilda Rivera, Reina Calix, Mirta Kennedy: Cem-H, Miriam Suazo, Sara Avilez Tome, Claudia Herrmannsdorfer, Elena Flores, Indyra Mendoza, Lidice Ortega, Breny Mendoza, Melissa, Rosmery Torres, Karla Lara, Daysi Flores, Gabriela Díaz, Nohemí Dubón, Regina Fonseca, Anarella Velez, Ana María Ferrera, Eva Cristina Urbina Cabrera, Jessica Sánchez, Albita, Teresa Ayala Zúniga, Mina Palacios, Sandra Sánchez, Silvia Heredia Martínez Feministas en Resistencia, CEM-H, CDM, CODEMUH, Red de mujeres de la colonia Ramón Amaya Amador.

Declaración política de las mujeres *xinkas* Feministas Comunitarias[1]

Asociación IDIE Mujeres Indígenas
de Santa María Xalapán-Amismaxaj

¡No hay descolonización sin despatriarcalización!

Nosotras, mujeres *xinkas* feministas comunitarias, montañeras, luchadoras, viviendo y conviviendo en la montaña de Xalapán, hoy 12 de octubre de 2011 nos pronunciamos, en la conmemoración del Día de la Resistencia y Dignificación de los Pueblos Indígenas, para denunciar a los pueblos originarios y occidentales del mundo:

- Que las mujeres indígenas desde nuestro territorio-cuerpo, seguimos sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se funcionalizan y se manifiestan diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades.

- Que la expropiación histórica de nuestros cuerpos sigue presente cuando no podemos decidir por nuestros cuerpos y por nuestra sexualidad en libertad y autonomía.

- Cuando a las mujeres indígenas se nos designa ser cuidadoras y reproductoras de la cultura con todos sus fundamentalismos étnicos.

- Cuando se nos delega dentro de las organizaciones indígenas u organizaciones territoriales, cargos que refuncionalizan el rol doméstico.

- Cuando nuestros pensamientos sentires y actuares no son valorados, porque cuestionan el sistema patriarcal originario y occidental.

---

1 La presente es la Declaración política de La Asociación IDIE mujeres indígenas de Santa María Xalapán-Amismaxaj, miembras del Sector de Mujeres de Mesoamericanas en resistencia y de la Marcha Mundial de Mujeres, escrita en Altepet, el 12 de octubre de 2011.

- Que debido a nuestros planteamientos políticos como feministas comunitarias, hemos sufrido y seguimos sufriendo represión en la montaña por parte de algunos compañeros del movimiento indígena y por parte del actual Gobierno Indígena.

Por lo cual nos declaramos:

- En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión patriarcal originaria y occidental, que se quiera manifestar en contra de nuestro primer territorio-cuerpo.

- En resistencia y lucha permanente contra todas las formas de opresión capitalista patriarcal, que continúan con la amenaza del saqueo de minería de metales en la montaña y nuestros territorios, y contra todas las formas de neo saqueo transnacional.

- Contra todas las formas de colonialismo que arremeten contra las mujeres en lo íntimo, privado y público, por lo cual asumimos acciones que desde lo individual y colectivo, fortalezcan la descolonización de cuerpos y territorios.

- En acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual, es incoherente la descolonización de los pueblos.

Mujeres *xinkas* feministas comunitarias

¡En recuperación y defensa de nuestro territorio-cuerpo-tierra!

¡Despatriarcalizando el territorio cuerpo-tierra!

¡Descolonizando nuestro territorio cuerpo-tierra!

¡Porque sin despatriarcalización, no hay descolonización!

La desobediencia de las lesbianas es la 'Gran Transformación'[1]

Articulación Lesbianas Feministas de Lima[2]

La Articulación Lesbianas Feministas de Lima marchamos este año para visibilizarnos desde una diversidad de apuestas que pretenden una sociedad que reconozca la diferencia como parte fundamental de la democracia y del ejercicio de la ciudadanía.

Este sábado 30 de junio participaremos en la llamada Marcha del Orgullo Lésbico, Trans, Gay y Bisexual de Lima denunciando la mentira de la Gran Transformación del actual gobierno, que ha convertido la promesa de una nueva forma de reconocimiento de las diversas ciudadanías en una burda y facilista noción de la inclusión y vulnerabilidad.

No demandamos tolerancia, porque no cuestiona las bases de la discriminación y la exclusión. La tolerancia no reconoce la legitimidad del (la) otro(a) diferente; no reconoce los sistemas de poder que interactúan para situar a ciertos grupos de la población en el patio trasero de lo sucio y descartable.

No demandamos inclusión, porque no queremos ser incluidas en lógicas neoliberales, patriarcales, machistas, misóginas y heteronormativas. La inclusión no cuestiona estas lógicas ni los sentidos de lo que somos y dónde nos situamos como personas.

Sí denunciamos como grandes fracasos políticos actuales la deslegitimación de las demandas y expectativas de la población, con la imposición de una política represiva autoritaria con lógicas estatales verticales y jerárquicas; el desconocimiento de los significados ancestrales sobre la tierra, el territorio, el agua, la semilla, la

---

1 Este escrito fue producido el 30 de junio del 2012, en el marco del gobierno peruano de Ollanta Humala.

2 Lesbianas Independientes Feministas Socialistas –LIFS–; Lesbianas Activistas No Agrupadas; Colectiva 13 Brujas; Grupo de Mujeres Diversas –GMD–; Colectivo Uniones Perú; Red Peruana TLGB; LTGB Legal.

comunidad; el desconocimiento de los significados del cuerpo y las sexualidades de las mujeres; el desconocimiento de las demandas, necesidades e intereses, entre ellas las de las lesbianas que implicaba replantear ciudadanías, relaciones de poder y acceso y ejercicio de derechos; y la incapacidad para impulsar la laicidad del Estado.

Nosotras las lesbianas feministas demandamos la gran transformación y el replanteamiento de los cimientos democráticos que incluya un nuevo pacto social y político, donde coloquemos los grandes desafíos y retos que nuestra sociedad debe visibilizar y enfrentar, como el racismo, el clasismo, el feminicidio, las consecuencias de la guerra interna, la lesbofobia, entre otros.

Esto supone salir de aquellos sitios cómodos y fijos, y alentarnos con nuevas formas de *re-conocernos* y reconocer. Una forma política de iniciar este proceso puede ser cuestionarnos para encontrar puntos de articulación con otros movimientos, con otras demandas, con otras luchas.

Las lesbianas feministas saldremos a recorrer las calles de Lima, porque ser y estar con nuestras caras, nuestras voces y nuestros cuerpos es desobedecer y desobedecer ha sido siempre para las mujeres, y en especial para las mujeres lesbianas, ¡transformar! Nos visibilizaremos en las calles para generar con nuestras presencias parte de esos cambios en los imaginarios, parte de esos cambios en el espacio público tan privatizado y encerrado.

¡Con nuestra existencia desobediente que rompe con el sistema patriarcal y machista, aportaremos una vez más transformando la democracia, porque la democracia se hace también en la calle, haciendo bulla, bailando, protestando, denunciando, politizando nuestras identidades, cuerpos, placeres, erotismos y afectos!

Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales[1]

Red de Feminismos Descoloniales[2]

Los integrantes de la red de feminismos descoloniales queremos manifestar con este texto colectivo nuestro interés por aportar al debate teórico y político en torno a los proyectos emancipatorios actuales que se están gestando tanto en nuestro país como en América Latina y otras partes del mundo.

Nos proponemos presentarles la genealogía de un proyecto colectivo que contiene una pluralidad de visiones, desde distintos puntos de partida: la antropología, los estudios de género y de las sexualidades, la sociología, la militancia y activismo feminista, el activismo de las diversidades sexuales, la participación en diversos colectivos y movimientos sociales. Experiencias todas que se 'enredan' para emprender lo que hemos denominado la descolonización de nuestros feminismos.

Si bien la mayoría de nosotras conformamos una red desde nuestra experiencia académica, consideramos que ninguna tarea académica nos parece con sentido si se le entiende y practica encerrada en sí misma. Una academia y una ciencia ensimismadas y monológicas, es meros instrumentos de la lógica aún dominante, que privilegia un sentido común orientado al mercado y dominado por una lógica productivista. Solo lo que se puede convertir en mercancía tiene valor en esta lógica. Por el contrario, le apostamos a una academia comprometida con la transformación de la realidad, desde un posicionamiento que quiera *re-ordenar* las prioridades desde el punto de vista de las mayorías, del mundo concreto de la vida, de una ciencia que le haga sentido a las comunidades y colectivos [sociales].

Su contrario es una academia dialogante con otras muchas perspectivas de saberes y conocimientos situados en las márgenes y fronteras de la modernidad

1 Texto escrito en México en el 2012.

2 La Red está compuesta por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Márgara Millán, Mariana Favela, Verónica R. Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztli Yoalli Rodríguez, Oscar González, Ana Valadez, Guiomar Rovira, Raquel Gutierrez, y Gisela Espinosa.

realmente existente. Una que quiera comprender y participar de la 'ecología de saberes', entendida esta como el reconocimiento de que todas las prácticas sociales producen conocimientos, así como de que hay saberes culturales que han quedado excluidos del conocimiento científico moderno que se instituye como monopolio de la verdad. El reconocimiento y diálogo con un mundo plural debe entonces iniciar en la forma misma en la que entendemos y construimos el conocimiento.

Para una ecología de saberes feministas son fundamentales los aportes de las denominadas 'mujeres de color', y en nuestro contexto, con un peso particular, de las mujeres 'indígenas' y las afrodescendientes,[3] que desde la academia, el activismo político o su participación cotidiana y de base, están desarrollando sus propias teorizaciones en torno a los derechos colectivos de sus pueblos y a los derechos de las mujeres, así como la construcción de nuevos imaginarios en torno a formas de expresar lo que es la justicia social, de comunicar y visualizar las 'eutopías' que nos sirven como horizontes para trazar nuevos caminos de resistencias y de rebeldías.

Afirmamos la 'eutopía'[4] en el sentido de prefiguraciones o apariciones que ocurren en el tiempo presente, que ya dejan ver la emergencia del sentido *alter*, es decir, de ruptura con la modernidad capitalista, enunciando y practicando un compromiso radical con la vida, dejando ver a través de diversas prácticas a pequeña escala, en el ámbito de la producción-en-reciprocidad, de la toma de decisiones consensuada, de la impartición de justicia, del ordenamiento de género, de la inclusión de las diferencias, derivas de un mundo ya posible, recuperándose de la expropiación de su propia soberanía comunitaria.

Ejercemos, desde la investigación y la docencia, así como desde el activismo o el ejercicio de nuestra vida cotidiana, el reto de pensar desde la diversidad y el pensamiento crítico. Para ello, pensamos y relevamos la reflexión, la filosofía y la epistemología que se producen en y desde las prácticas cotidianas. Así extendemos

---

3 Pensemos en el *Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular,* y la población afrodescendiente de Guerrero y de Veracruz, que si bien no han tenido fuertes movilizaciones desde una identidad política como pueblos afromexicanos, se encuentran participando desde ahí en el proyecto de Unisur y en años recientes han tenido una presencia política local cada vez más fuerte. La invisibilización de la presencia afro en México juega un papel importante en la construcción ideológica del mestizaje y forma parte de la producción de la colonialidad del saber, es importante reconocer que parte de 'nuestro contexto' incluye las poblaciones afrodescendientes.

4 Eutopía versus Utopía, retomamos esta dis-tensión de Jean Robert, para remarcar que lo que queremos indicar y profundizar son las prefiguraciones ya presentes en nuestra contemporaneidad, coetáneas, y en ese sentido ya presentes y no en un lugar en el futuro. La utopía se refiere a un 'no lugar' algo que no existe aún, mientras que eutopía (*eu* o *ev,* cosa buena) nos refiere más al lugar bueno, que ya existe.

la idea de que "lo personal es político" en un reconocimiento y acercamiento a las experiencias de la diversidad del 'sujeto–mujeres'.

Obsolescencia y presencia de la Nación

Los feminismos están contenidos en lo nacional como primera tierra nutriente de sus significados. Frente a una universalización que hace perder tierra, nuestra intencionalidad política es regresar y revisar el sustrato local-nacional y global que contiene a los feminismos mexicanos, para desde ahí comprender e impulsar sus procesos de descolonización.

Pensamos la nación entendida desde la construcción colectiva del nosotros, del encuentro cotidiano de la diversidad en torno a símbolos, ideales y materializaciones que, en nuestros tiempos, se encuentran oscurecidas o invisibilizadas por la dinámica del mundo global.

Pensamos que la nación, al menos la que queremos visibilizar, no es la representada por la nación-de-Estado. La nación-de-Estado es la forma de imposición de la modernidad capitalista con múltiples expresiones de violencia en nuestros países, por sobre y en contra de las 'comunidades locales'.

Cabe mencionar que la experiencia de movilización en otros países de nuestra región como Ecuador o Bolivia, nos hace pensar positivamente en las emergencias de diversos grupos indígenas de nuestros países, comenzando por el EZLN. Pero al mismo tiempo nos lleva a cuestionarnos las razones del porqué en la mayor parte de América Latina no hemos logrado elaborar estrategias de resistencia y movilización a pesar de contar con una larga trayectoria de resistencia y organización comunal.

Así como nos adherimos a las comunidades concretas, a ras de tierra, abajo y a la izquierda, pensamos también en una comunidad *pariversal* y pluriversal,[5] afincada en la pre-eminencia de las diversidades del 'Buen Vivir'[6] que se asientan en la riqueza de la vida concreta en contraposición a la expansión sin límite de la mercantilización de la vida.

---

5 Es decir, contraria a la idea de universalidad como la expansión de una experiencia cultural local e histórica —la de la modernidad capitalista— que instrumentaliza de manera absoluta la relación con la naturaleza humana y no humana, y que opera a partir del borramiento de la diversidad cultural como diversidad de sentido (de la vida y de la vida en sociedad).

6 Retomamos la idea del 'Buen Vivir' o 'La Vida Buena' de expresiones que se repiten en una gran diversidad de lenguas indígenas, como por ejemplo el *Suma Qamaña* del *Aymara*, *Sumak kawsay* en *kichwa*, el *lekil kuxlejal* en *maya tseltal*, que reconocen la vida plena y digna como algo sustancialmente distinto y quizá contrario a la noción de 'riqueza' capitalista.

Las maneras indígenas de ubicarse en el mundo y proponer la convivencialidad como se trasluce en el actuar cotidiano, son un referente imprescindible, junto a otros procedimientos de interpelación crítica del orden hegemónico porque nos ayudan a descentrar nuestra propia mirada. Consideramos fundamentales los aportes de las perspectivas y luchas feministas, pero no de un feminismo convencido de sí mismo cuya pretensión de universalidad lo vuelve excluyente, etnocéntrico y racista.

Ese ánimo rebelde y transgresor que compartimos ubica no solo las identidades construidas por el nacionalismo oficial como objetivos a descolonizar y deconstruir, sino también otras identidades, como las de género y aquellas que se imponen a través de la especialización del quehacer humano, dicotomías entre hombres-mujeres, letrados-legos, académicas-activistas, deseamos desalambrar nuestras pertenencias, desestabilizar nuestras certezas y afirmaciones.

El proyecto que nos vincula es el de ir desmontando prácticas y discursos que contribuyen y conforman la colonialidad del saber, desde donde se constituyen los poderes y las subordinaciones legitimadas por los saberes académicos convencionales y que delinean mundos establecidos, rígidos y homogéneos desde donde no existe la diversidad, la multitemporalidad ni la pluriversidad como formas de experiencias del mundo.

Entendemos por 'descolonización de los saberes' un complejo proceso que inicia con el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento moderno-occidental-hegemónico. Coincidimos con las corrientes que plantean que la dimensión del conocimiento ha sido esencial en la construcción de los sistemas de dominación y subalternización de la diversidad. Por ello, es en la construcción de una [nueva] episteme desde otras subjetividades y colectividades, donde podemos generar nuevas formas de la política convivencial.

La colonialidad se distingue del colonialismo porque se remite a un ambiente, a un estado de cosas que no es fácilmente visible, en rigor, se constituye como una ceguera, ya que se invisibiliza por [haber sido] naturalizada.

El colonialismo es parte constitutiva del capitalismo en su globalización. El colonialismo produce la colonialidad, pero la colonialidad perdura aun cuando las llamadas 'independencias' han ocurrido. En el advenimiento de las distintas 'naciones soberanas' se reivindican las identidades frente a la metrópoli, pero reproduce la relación de 'colonialismo interno' frente a las clases subalternas; es decir, las clases populares, los y las indígenas y afrodescendientes, todos los que no pertenecen a las elites.

El cuestionamiento de la colonialidad implica en primera instancia, poner en evidencia la violencia epistémica que se genera desde el momento de la conquista

y la colonización. La subalternizacion de tradiciones de pensamiento distintas que paulatinamente fueron incorporadas en las formas en que el colonizador generó conocimiento sobre los colonizados y que llevó a una desarticulación, a la disociación entre saberes y conocimientos, conformó, así, una estructura jerárquica atravesada por relaciones de poder desde donde se legitima qué es conocimiento y qué no lo es.

Sin embargo, los saberes contenidos en las prácticas de sociabilidad diversas que caracterizan las formas de organización comunal, dan cuenta de la pervivencia de esos saberes no hegemónicos, dispersos y en muchos casos desarticulados y cercados, pero que mantienen vínculos, forman visiones de mundo, delinean proyectos de futuro y mantienen abierta la posibilidad de rearticular las formas de sociabilidad desde otros espacios distintos a la dinámica capitalista.[7] La crítica descolonial historiza la mutua constitución de modernidad capitalista y colonialismo, e incluye como parte de este la construcción obligatoria de la heteronormatividad sexual, enfatizando los vínculos entre el ámbito de lo personal y subjetivo, de lo social y cultural normativo. Tratamos entonces de vincular esferas que normalmente se analizan de manera separada: economía, formas de acumulación y sexualidades, orden de género, constitución de la nación, experiencia corporal.

La idea de lo descolonial que proponemos nosotras también abreva en otros enfoques de la crítica: en la propia crítica de la economía política, en el dialogismo como marco contingente de las identidades, en la persistencia de las resistencias múltiples del sujeto subordinado, en la necesidad del conocimiento situado.

Todo ello estructura, contiene y soporta la diversidad desde donde hoy se construye y opone una globalización, desde abajo, a la globalización corporativizada que ocurre en las esferas dominantes. Reivindicamos la capacidad creativa que tienen los pueblos y los sujetos para interpretar, apropiarse y reinventar identidades, conocimientos y formas de ser. Es en ese contexto que entendemos y proponemos la pluriculturalidad como un ejercicio de traducción radical, donde la propia

---

7 Las luchas anticolonialistas, y los procesos independentistas, representan no obstante un primer descentramiento de la colonialidad, sobre todo con Fanon y Aimé Cesaire, que dejan ver ya andamiajes más profundos de la autoconstitución del colonizado y que plantean la gran empresa de la descolonización como la des-alienación de los negros, en los años cincuenta y sesenta.
Habría otro movimiento hacia la descolonialidad en los años setenta, desde América Latina, que se compone de la crítica al capitalismo desde las teorías de la dependencia y del subdesarrollo, así como desde la filosofía. Otra 'ola' se aglutina en torno al proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad desde 1996 (para una historia breve ver http:// www.decoloniality.net/), a partir de los trabajos de Quijano, Mignolo y Dussel, y es en este grupo donde la intervención de Maria Lugones aparece como relevando la problemática de género.

cultura se pone en cuestión al ser interpelada por otras, como proceso tendiente a configurar otra epistemología y otro sentido de reproducción social, dirigido no solo a preservar el valor de uso y el mundo de la vida, sino tendiente a convertirlo en el centro de la reproducción social.[8]

Creemos que el camino que tomamos, el método y la forma, delimita lo que podemos descubrir. Así, buscamos caminos y maneras diferentes de hacer investigación, tanto documental como de campo, para llegar a resultados otros. Rompiendo las reglas de la academia convencional, inauguramos un colectivo de pensamiento, una red de feminismos descoloniales, en donde nos esforzamos por escapar a las jerarquías implícitas y explícitas de las instituciones educativas.

No solo nos abocamos a rastrear raíces epistemológicas de inspiración 'indígena' o Mesoamericana y de otras pertenencias comunitarias, antiguas o emergentes. También queremos que la forma de congregarnos y articularnos exprese esa búsqueda de otra teoría,[9] que por fuerza inicia en otras prácticas de relacionamiento. En las comunidades se busca siempre el 'acuerdo' con sus reglas propias, y se funciona por consenso.

La forma en que estamos constituidas entreteje una red multigeneracional, de indígenas y no indígenas, de jóvenes con no tan jóvenes y de feministas aún siendo varones.

Una de las críticas constantes hacia los feminismos hegemónicos es que muy poco problematizan las relaciones de poder y de dominación entre mujeres diversas. Estos poderes se pueden manifestar no necesariamente en formas abiertas de autoritarismo y de violencia, pueden traducirse como afectos maternales o posturas tutelares que dan como resultado la minorización de las mujeres subalternizadas por las condiciones sociales. Por ello esta red tiene también como reto ser un espacio en que se puedan practicar y construir nuevas relaciones sociales entre mujeres muy diversas problematizando —a partir de las distintas voces— los dispositivos de la subalternización: los aprendizajes y las prácticas jerarquizantes, las subjetividades autoritarias, las formas de 'victimización', que limitan un crecimiento sano de los colectivos porque vedan la posibilidad de hablar con franqueza y de construir a partir de ello. Sin duda, en un proceso como este no se pueden negar ni desechar las posibilidades de tensión, sino buscar constantemente mecanismos para trabajar con ellas.

---

8 En esta dirección es que recuperamos propuestas como las de una 'modernidad india', de Silvia Rivera Cusicanqui, y la idea de modernidades alternativas como las propone Bolívar Echeverría.

9 'Teoría otra' justamente por no ser reducida a su estructuración científica occidental. Lo que queremos indicar es la existencia de teoría ahí donde generalmente no se le reconoce.

Lo que nos ha convocado a reunirnos en torno a feminismos descoloniales es la necesidad de deslindarnos de aquellos feminismos que reproducen las matrices colonizadoras que se importan de los centros de poder y nos han llegado desde las activistas y teóricas del Norte.

Imperceptibles algunas veces, estos andamiajes colonizantes se encuentran esparcidos por doquier: en las referencias, lecturas y métodos para licenciaturas, maestrías y doctorados con 'perspectiva de género' de 'investigación feminista' o de 'estudios de las mujeres', orientando las preguntas de investigación, fijando las metodologías y demarcando los criterios de validación del conocimiento. Por lo tanto, reforzamos cuanto es posible el análisis histórico, social y político y las prácticas activistas que pueden permitirnos desmontar y descubrir estas influencias, para darnos cuenta de cómo usamos herramientas teóricas de la dominación de manera muchas veces acrítica al no percibir sus genealogías. Esto ocurre, por ejemplo, en la misma manera en la que entendemos el concepto de género.

Buscamos al mismo tiempo raíces epistémicas y filosóficas que nos permitan no solo descubrir estos coloniajes, sino también recrear y repensar nuevas formas en el ámbito del pensamiento descolonial feminista que inspiren nuestras prácticas analíticas y aquellos compromisos de acción a las que nos convocan. Rescatar la tradición intelectual feminista, desde 'abajo y a la izquierda', implica mucho más que elaborar un análisis feminista utilizando las referencias y criterios epistemológicos establecidos. Se requiere de una epistemología feminista descolonizante, que no reproduzca las dicotomías y binarismos que se encuentran en la base de la lógica epistémica denominada occidental.[10] Ese es otro de nuestros retos.

La afirmación arrogante de la superioridad de unas formas de conocer sobre otras —y ya no solo de una 'raza' sobre otra,[11] prevaleciente desde la conquista y la colonización de las Américas— está implícita en el 'borramiento epistémico y político'[12] de las formas locales de aprehender el mundo que perviven en las cosmovisiones maya en particular y de las Américas en general.

---

10 En el mundo mesoamericano en general y maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior (Ver Sylvia Marcos (2009), Alfredo López Austin (1988)). Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos, apuntalando la noción de una comunidad bio-socio-cósmica (Lenkersdorf 2005). Esta experiencia es nuevamente puesta en juego en los posicionamientos de la ecología política y en la crisis del paradigma positivista.

11 Consideramos que la 'raza' es una construcción social destinada a crear y operativizar una jerarquización de la sociedad, de hecho, una de las jerarquizaciones y diferencias más peligrosas, por su tendencia violenta a deshumanizar lo no blanco, y a propiciar políticas de blanqueamiento como estrategias de asimilación y de sobrevivencia.

12 Como lo plantea Walter Mignolo.

En los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes en América Latina y, específicamente en el zapatismo, emergieron demandas y prácticas en parte convergentes, pero desde otras coordenadas, que no son importaciones ni imitaciones del feminismo urbano del norte geopolítico donde quiera que este se articule, ni tampoco restauraciones estrictas de raigambres de cosmovisión ancestral.

Algunas de sus coordenadas epistémicas son notables por sus particularidades forjadas desde los movimientos de mujeres indígenas. Son producto de una interacción dialógica y creativa entre múltiples influencias, herencias, diferencias, contiendas y reclamos. En el horizonte de un feminismo descolonizante consideramos imprescindible aprender de la insurgencia epistémica que realizan las mujeres indígenas y afrodescendientes, tanto afrolatinoamericanas como afroamericanas.

La interacción con intelectuales 'indígenas' nos permite acercarnos a la actualización de la intencionalidad política que está contenida en la frase de "pensar con el corazón". Nos acerca también a las tensiones y contradicciones de pensarse en comunidad al tiempo que se afirma la diferencia al interior de las comunidades; a la dificultad de cambiar las estructuras jerárquicas y racializadas de la academia; al doble movimiento crítico que nuestras colegas 'indígenas' deben realizar para descolonizar las teorías dominantes, al tiempo que apropiarse y resignificar las teorías críticas, incluidas las feministas.

Para una descolonización del concepto de género, pensamos como uno de los referentes, el dispositivo perceptual mesoamericano, donde la omnipresencia de este es tan incluyente que abarca mucho más que el género vuelto cuerpo de hombre y de mujer en el sentido restringido que le dan las académicas y feministas urbanas. Los géneros con así la metáfora raíz del universo cosmológico, y sin embargo, solo uno de los posibles arreglos duales y fluidos en este pluriverso.

En términos metodológicos, epistémicos e incluso identitarios se trata del tercero excluido como base de estas filosofías y cosmovisiones 'indígenas' y afrodescendientes que son al tiempo cosmovivencias fincadas en la fluidez de los contrarios. Con ello logramos un desplazamiento del binarismo de la lógica positivista y racional. Corresponde a esto una investigación aún por hacer acerca de los significados de la complementariedad y por tanto, la redefinición de la 'igualdad' social, económica y política entre varones y mujeres.

Concebimos entonces a los feminismos 'indígenas' y afrodescendientes como maneras diversas de poner en acción en la contemporaneidad esos dispositivos perceptuales, interesados en una individualidad donde la comunidad se aparece. Estos 'otros' feminismos, entendidos así, son también diversos y contienen tensiones. Son también feminismos que, por extensión, revitalizan aquellas expresiones del feminismo urbano, teórico, complejo pero desterritorializado y pobre en raigambres culturales.

Nuestra investigación se fundamenta en el dispositivo de percepción mesoamericano, pero no se limita a él. Más bien, quiere entretejer las resonancias que ese saber mantiene con otros abordajes críticos y emancipatorios provenientes de registros diversos, tanto teóricos como vivenciales.[13]

Rescatamos y queremos profundizar en propuestas metodológicas para abrir el pensamiento y la mirada. Señalamos algunos de los conceptos clave que trabajan también en la deconstrucción de los binarismos y la descolonización de la propia teoría crítica, fundando una episteme propia de una modernidad *alter*: la 'hermenéutica diatópica',[14] que significa el distanciamiento de la propia cultura para acceder a la perspectiva de la cultura otra. Esta hermenéutica dialoga con la idea de la doble mirada de la que hablan Martha Sánchez y Alma López, la mirada crítica sobre su propia cultura a la vez que sobre la cultura hegemónica. Podemos reconocer este mismo proceder en los conceptos de 'transcrítica',[15] y de 'visión de paralelaje'.[16] Se trata de procedimientos que descentran la certeza cultural, producen el distanciamiento de la propia cultura a partir de la 'inculturación' en otras formas y sentidos culturales. La 'objetividad parcial' y el 'conocimiento situado' que Donna Haraway coloca en el centro de la epistemología feminista, aunada con la 'heterogloxia' versus la dominancia del inglés como lengua franca, nos parecen indicaciones a seguir en nuestras investigaciones.

Consideramos el tiempo presente uno particularmente difícil, donde el horizonte de la barbarie se vislumbra. Para referirnos a [nuestro país], la violencia extrema y la impunidad son una manifestación más de un modelo social global que está en crisis. Pensar y actuar sobre nuestro tiempo presente requiere de un gran esfuerzo imaginativo, que al tiempo que recupere la vigencia crítica del pasado, abra lugar a lo nuevo —reconozca la eutopia y dé la bienvenida a lo desconocido—. Esfuerzo subjetivo y colectivo, teórico y práctico, descolonizante y desmercantilizante, libertario y emancipatorio en la pluriversidad.

---

13 Abrimos aquí nuestro horizonte crítico a los aportes de la crítica de la economía política, del postestructuralismo, del pensamiento de la complejidad, del psicoanálisis político, así como a las derivas de la ecología política, de los estudios postcoloniales. También de los feminismos descentrados, es decir, proponemos una crítica heterodoxa y políglota, porque no deseamos re-editar esencialismos de ninguna especie.

14 Desarrollado en la obra de Boaventura de Sousa, con otros conceptos fuertes como el de localismo globalizado, aplicado incluso al feminismo hegemónico.

15 H. Karatari, recuperada por Luis Tapia en el contexto de pensar de manera radical la posibilidad de existencia [de un estado pluricultural]. La transcrítica da cuenta de lo mejor de diversas tradiciones culturales en la creación de un nuevo 'núcleo común', que no imponga la totalidad de una cultura sobre otra, sino que vaya generando nuevas zonas de consenso.

16 S. Zizek.

Biografías

Autoras y Compiladoras

Aura Estela Cumes es maya Kaqchikel. Actualmente es Doctorante en Antropología Social por el CIESAS, México DF. Ha sido investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y el Programa de Género de la FLACSO Guatemala. Fue coeditora de *La encrucijada de las identidades. Mujeres, feminismos y mayanismos en diálogo* (2006) y de la colección *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (2007). Autora de múltiples artículos publicados en distintas revistas nacionales e internacionales.

Betty Ruth Lozano Lerma nació en Calí, Colombia, se graduó como socióloga y magíster en filosofía política en la Universidad del Valle, actualmente adelanta estudios de doctorado en la Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador. Tiene amplia experiencia en educación popular y participación comunitaria trabajando especialmente con mujeres negras afrocolombianas en el propósito de fortalecer sus procesos organizativos. Es cofundadora del colectivo Akina Zaji Sauda -Conexión de Mujeres Negras-, organización de mujeres negras que se declara feminista, antiracista y popular. Se desempeña como docente universitaria.

Breny Mendoza es una teórica política feminista hondureña. Profesora del Departamento de Estudios de Género y de la Mujer en la Universidad Estatal de California, Northridge, y *miembra* del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación, y Acción Feminista. Entre sus libros están: *Sintiéndose Mujer. Pensándose Feminista* (1995), y la co-edición del libro *Rethinking Feminism in the Americas* (2001) con Debra Castillo y Mary Jo Dudley. Su libro *Ensayos de Critica Feminista en Nuestra América* está en prensa en la Editorial Herder, México. Ha publicado varios artículos en español e inglés en revistas especializadas en América Latina, Europa y Estados Unidos de Norteamérica en temas relacionados con los feminismos transnacionales, descoloniales y latinoamericanos.

Diana Gómez Correal es colombiana, antropóloga y maestra en historia de la Universidad Nacional de Colombia, y candidata a doctora en antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Ha sido integrante de diversas expresiones de los movimientos de mujeres, paz, víctimas y derechos humanos en Colombia. Hace parte de Hijos e Hijas por la Memoria y contra la Impunidad y de

Desacato Feminista. Ha escrito sobre el movimiento de mujeres, el feminismo, la guerra y la paz, la transformación emancipatoria, los derechos de las víctimas, la memoria, las emociones, el arte y la decolonialidad, entre otros temas. Integrante de la Red Transnacional de Otros Saberes -RETOS-.

Dorotea A. Gómez Grijalva, maya *k´iche´*, originaria de Santa Cruz de El Quiché, Guatemala. Hablante k'iche'-español, portugués e inglés. Maestra en Antropología Social por la Universidad de Campinas, Sao Paulo, Brasil. Feminista por convicción. Con amplia experiencia en investigación social, con énfasis en problemáticas que afectan la vida de los pueblos originarios y de las mujeres, y en planificación, monitoreo y evaluación institucional.

Emma Delfina Chirix García es indígena maya *Kaqchikel*. Nació en Comalapa, Chimaltenago y estudió licenciatura en sociología de la Universidad de San Carlos de Guatemala. La investigación con la que obtuvo la maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Guatemala, trata sobre las sexualidades secuestradas de las mujeres indígenas guatemaltecas. Realizó estudios de Doctorado en ciencias sociales en el Centro de investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social-Occidente, Guadalajara, México.

Francesca Gargallo Celestini nació en el sur de Italia pero radica en México desde 1979. Ha escrito y publicado seis (6) novelas, dos libros de cuentos y tres poemarios. Se dedica a la historia de las ideas, en particular a la historia de las ideas feministas en Nuestramérica, haciendo hincapié en el racismo presente en la sociedad feminista reconocida como válida por las políticas públicas y la academia. Tiene maestría y doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, y muchos de sus trabajos abordan la historia de las ideas feministas. Ha sido docente en universidades mexicanas como la UNAM y la UACM.

Karina Ochoa Muñoz es feminista y activista de origen mexicano, integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista -GLEFAS- y el colectivo "La Guillotina". Ha trabajado con mujeres indígenas y campesinas del estado de Campeche y Guerrero, México. Es Doctora en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y actualmente es profesora-investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Luiza Bairros participou do Movimento Negro Unificado -MNU- até 1994. Foi pesquisadora associada do Centro de Recursos Humanos, da Universidade Federal da Bahia; professora da Faculdade de Direito, da Universidade Católica do Salvador; e consultora do Sistema Nações Unidas no Brasil. Atuou como Secretária de Promoção da Igualdade do Estado da Bahia e, desde 2011, é Ministra da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, do Governo da Presidenta Dilma Rousseff.

María Teresa Garzón Martínez es nieta de su abuela Tita, de su abuela Ceci, hija de María Cristina, hermana de Claudia y de Kiki, tía de 'tripita' y madre de Atila. Feminista de boca sucia por necesidad vital, crítica literaria, maestra en estudios de género, maestra en estudios culturales y candidata a doctora en Ciencias Sociales. Investigadora, profesora, editora, escritora y coordinadora de la colectiva: Comando colibrí, célula méxica. Sus trabajos se encuentran circulando en Internet.

Maria Lugones es filósofa y educadora popular. Enseña en la Universidad de Binghamton en el programa de Filosofía, Interpretación y Cultura, y en la Escuela Popular Norteña. Autora de *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions.* Tradujo, junto con J. Price, el libro de Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América.* Lugones está formulando un feminismo descolonial. Se asume como activista y mujer de color en Estados Unidos, y ha trabajado en la coalición Mujeres de Color desde hace 40 años.

Marisol de la Cadena nació en Lima, Perú. Hizo estudios de maestría en la Universidad de Durham en Inglaterra. Vive en Estados Unidos desde 1988, donde llegó para estudiar el doctorado en la Universidad de Wisconsin. Fue profesora asistente de la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill en 1996. Actualmente es profesora de antropología en la Universidad de California, Davis. Colabora con universidades de Perú, Colombia y Argentina, y mantiene estrechos vínculos con el Instituto de Estudios Peruanos y el Centro Bartolomé de las Casas en el Cuzco.

Natalia Quiroga Díaz nació en Bogotá, Colombia, durante la década de los setenta, en su infancia y adolescencia vivió en el tradicional barrio de La Candelaria, desde allí vivió muy de cerca hechos como la toma del palacio de justicia que hizo el M-19 y el asesinato de magistrados, trabajadores e insurgentes por el ejército. Con la llegada de Uribe al poder, se radica en Argentina y dedica sus trabajos e investigaciones a la interacción entre economía social y economía feminista y empieza a indagar por las implicaciones de la decolonialidad en este campo. Natalia es economista de la Universidad Nacional de Colombia y actualmente hace un doctorado en Antropología Social de la Universidad Nacional de San Martín.

Ochy Curiel Pichardo es originaria de República Dominicana, tiene un Magister en Antropología y es especialista en ciencias sociales y trabajadora social. Es activista autónoma, antiracista y decolonial, e integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Formación Feminista -GLEFAS- y de Brecha Lésbica. Actualmente es coordinadora curricular de los postrados de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia y docente de la misma universidad. Sus publicaciones versan sobre la imbricación de opresiones derivadas de la 'raza', sexo, clase y sexualidad, en la cual se destaca el libro *La nación heterosexual* (2013).

Rita Laura Segato es argentina, antropóloga y profesora de la Universidad de Brasilia. Ha publicado, entre otros: *Las Estructuras Elementales de la Violencia*

(2003), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2006), *La Nación y sus Otros* (2007), *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação* (2006), em colaboração com Laura Ordóñez, y *La Crítica de la Colonialidad en seis ensayos* (2013, de próxima aparición). Ha sido co-autora de la primera propuesta de una política inclusiva para estudiantes negros e indígenas en la educación superior brasilera.

Rosalía Paiva fue una importante líder del movimiento de mujeres e indígena del Perú y de otros países como Canadá. Fue integrante de la Federación de los Pueblos Indígenas del Perú y de la Red de Acción Solidaria de Bolivia. Falleció en mayo de 2009.

Rosalva Aída Hernández es originaria de Ensenada, Baja California, México. Obtuvo el doctorado en antropología por la Universidad de Stanford. Ha realizado trabajo en comunidades indígenas de Chiapas y, por diez años, trabajó con una organización no gubernamental de los Altos en el área legal y educativa. Actualmente es profesora de diversos programas de maestría y doctorado del Centro de Investigaciones de Estudios Superiores en Antropología Social. Entre los libros y trabajos que tiene publicados destaca: *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (2008).

Silvia Rivera Cusicanqui es licenciada en Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés y Magíster en Ciencias Sociales por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde 1978 es profesora titular de la Carrera de Sociología en la Universidad Mayor de San Andrés. Fue integrante fundadora del Taller de Historia Oral Andina (1983-2009) y del grupo de activistas culturales El Colectivo 2 (desde 2008). Desde 1979 acompaña las luchas y reivindicaciones del movimiento katarista en la región aymara, y desde 1993 las luchas cocaleras de los aymaras yungueños. Algunos de sus libros más conocidos son: *Oprimidos pero no Vencidos...* (1984); *Bircholas. Trabajo de Mujeres, Explotación Capitalista y Opresión Colonial entre las Migrantes Aymaras de La Paz y El Alto* (2001); y *Ch'ixinakax utxiwa. Sobre prácticas y pensamientos descolonizadores* (2010).

Sylvia Marcos es una académica comprometida con los movimientos indígenas de *Abya Yala*, profesora e investigadora universitaria. Impulsora de la revisión en el campo de la epistemología feminista, las religiones Mesoamericanas y las mujeres en los movimientos indígenas, investigaciones sobre las que ha publicado varios libros y artículos. Es defensora de una hermenéutica teórica y práctica anti-hegemónica feminista. Ver más en: www.sylviamarcos.wordpress.com

Yuderkys Espinosa Miñoso es teórica, activista y educadora feminista antirracista y descolonial. Nació y creció dentro de una familia afromestiza de los barrios populares de Santo Domingo, República Dominicana. Vive en Buenos Aires junto a su hija, pero recorre el continente en diálogo con los movimientos sociales. Fundó

el Grupo Latinoamericano de Estudios Formación y Acción Feminista -GLEFAS- y actualmente es coordinadora de formación. Doctoranda en filosofía de la Universidad de Buenos Aires y miembra del Grupo Modernidad-Colonialidad. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *Escritos de una lesbiana oscura…* (2007), y los artículos: *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos…* (2009), y *Los desafíos del feminismo latinoamericano en el contexto actual* (2010).

Fuentes originales de los artículos

Capítulo I

1. Colonialidad y género. María Lugones. (2008). Publicado en: *Revista Tabula Rasa*. (9): 73-101.

2. Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres, extracto del título: "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". Rita Laura Segato. (2011). Publicado en: Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comps.), *Feminisimos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, pp. 17-48. Buenos Aires: Ediciones Godot.

3. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. Breny Mendoza (2010). Publicado en: Yuderkys Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Vol. I, pp. 19-36. Buenos Aires: En la frontera.

4. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. Karina Ochoa Muñoz. (2014). Publicado en *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*. (184): 13-22. UAM-A, México.

Capítulo II

5. La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia. Silvia Rivera Cusicanqui. Versión completa publicada originalmente en *Temas Sociales, revista de Sociología* (1997). También fue publicado por la *Revista Aportes Andinos, Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad*. (2004) (11).

6. Los 'fundamentos no-democráticos' de la democracia: Un enunciado desde Latinoamérica postoccidental. Breny Mendoza. (2006). Versión completa publicada en: *Encuentros, Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*. 3 (2).

7. La espiritualidad de las mujeres indígenas Mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas. Sylvia Marcos. (2009). La versión completa de este artículo fue publicada en: *Journal of Feminist Studies in Religion*. 25 (2): 25-45. Indiana University Press. El título original es: Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality Decolonizing Religious Beliefs. Traducción de Diana Gómez Correal.

8. Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. Natalia Quiroga Díaz. Este artículo fue publicado en: *Revista Casa de la mujer* (2012) (12). Una primera versión fue publicada en: Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba (comps.) (2011), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina,* pp, 275-290. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Capítulo III

9. Nossos feminismos revisitados. Luiza Bairros. (1995). Este artículo ha sido publicado inicialmente en: *Revista Estudos Feministas*. 3 (2): 458-463.

10. La decencia y el respeto. Raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cuzqueñas. Marisol de la Cadena. (1995 [1992]). Título original: "Women are More Indian: Gender and Ethnicity in a Community in Cuzco". Publicado en: Brooke Larson, Olivia Harris, Enrique Tandeter (eds.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University.

11. Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. Emma Delfina Chirix García. (2004). La versión completa de este artículo se encuentra en "Los Desafíos de la Diversidad. Relaciones interétnicas, Identidad, Género y Justicia". *Revista Estudios Interétnicos*. Año 11, (18): 19-29.

12. Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad decolonial del silencio. María Teresa Garzón Martínez. (2007). Publicado en *Nómadas*. (26): 154-165. Bogotá: Universidad Central. Monográfico: Teorías decoloniales en América Latina.

13. Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. Aura Estela Cumes. (2009). Publicado en: Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO - Ecuador Ministerio de Cultura.

14. La pollera como frontera: migración a la ciudad, la universidad y la negociación de la identidad étnico-clasista. Este texto de autoría desconocida fue encontrado en la web: https://es.scribd.com/doc/47038748/La-pollera-como-frontera

Las editorias hicieron una larga búsqueda para definir su autoría y lugar de publicación, pero fue imposible.

15. Mi cuerpo es un territorio político. Dorotea A. Gómez Grijalva. Este texto fue publicado en el 2012 en la colección Voces Descolonizadoras, Cuaderno 1, de Brecha Lésbica. Disponible en: http://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-polc3adtico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf). La versión preliminar fue presentada en el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, el cual se llevó a cabo en Guatemala del 4 al 6 de mayo de 2011.

Capítulo IV

16. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. Rosalva Aída Hernández Castillo. (2001). La versión completa de este artículo fue publicada en: *Debate Feminista* Año 12, (24): 206-229.

17. Feminismo paritario indígena andino. Rosalía Paiva. (2007). Este texto fue presentado en Canadá en la Campaña Internacional por la Dignidad de los Indígenas: "La pela por la independencia continúa". El texto original se encuentra disponible en: http://www.ecoportal.net/Temas_Especiales/Pueblos_Indigenas/Feminismo_Paritario_Indigena_Andino

18. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. Yuderkys Espinosa Miñoso. (2009). Publicado originalmente en *Feminismo Latinoamericano, Revista Venezolana de Estudios de la Mujer.* 14 (33): 37-54.

19. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del encuentro feminista autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias. Ochy Curiel Pichardo. (2010). Publicado en: Glaidys Martines Alonso y Yaneth Martinez Toledo (coords.), *Emancipaciones feministas en el siglo XXI* en Cuadernos Ruth (5): 189-200. Panamá: Ruth, casa editorial. También en: Yuderkys Espinosa Miñoso (coord.). (2010). *Aproximaciones Críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, Vol. 1, pp. 69-76. Buenos Aires: En la frontera editorial.

20. 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. Betty Ruth Lozano Lerma. (2010). Este texto fue publicado originalmente en la *Revista La Manzana de la discordia.* 5 (2): 7-24. Cali: Universidad del Valle.

21. Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. Diana Marcela Gómez Correal. (2011). Este texto fue publicado originalmente en la *Revista En Otras Palabras*. Grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional de Colombia, *Mujeres, historias y memorias*. (19): 43-61. Bogotá.

22. 'Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico'. Francesca Gargallo Celestini. (2011). Presentado en el Coloquio M*emoria, violencia y acción emancipatoria* del XVI Congreso Nacional de Filosofía. México.

Índice analítico

A

Alteridad 28, 100, 114, 116, 139, 356
Amerindios/as 28, 43, 92, 99, 105, 106, 107, 109, 112, 115, 136, 137, 138, 139, 140, 469
Antropocéntrico 355
Autonomía 12, 21, 23, 25, 26, 42, 79, 114, 125, 149, 165, 173, 175, 240, 241, 281, 288, 289, 303, 313, 331, 346, 377, 378, 379, 380, 411, 413, 415, 418, 428, 430, 431, 437, 446, 451
Ayllu 123, 124, 125, 194, 296, 297, 298, 307
Ayni 129, 298, 307

B

Binarismo 75, 82, 83, 85, 331, 333, 461, 462, 463
Burgués 14

C

Capitalismo 11, 13, 34, 43, 44, 45, 47, 57, 59, 60, 63, 64, 67, 68, 85, 95, 96, 98, 111, 113, 136, 140, 172, 228, 326, 328, 356, 360, 374, 379, 386, 404, 412, 430, 448, 458
Cimarronaje 326, 346, 347
Colonialidad 12, 13, 14, 15, 16, 18, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 36, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 52, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 71, 75, 76, 80, 81, 84, 86, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 135, 171, 173, 224, 225, 231, 234, 309, 313, 316, 326, 337, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 365, 366, 456, 458, 459, 468, 469
Colonialidad de género 29, 30, 93, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 112
Colonialidad de la democracia 43, 44, 96
Colonialidad del poder 26, 28, 29, 34, 57, 58, 59, 60, 62, 67, 68, 71, 86, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 101, 102, 112, 113, 135, 354, 355, 357, 358
Colonialidad del saber 18, 29, 58, 66, 113, 118, 176, 337, 456, 458
Colonialidad del ser 29, 47, 105, 225, 229, 231, 234, 236, 355, 360
Colonización discursiva 50, 312, 313, 316, 317, 318
Complementariedad 82, 93, 134, 149, 153, 156, 241, 243, 248, 285, 297, 306, 342, 373, 375, 377, 378, 429, 462
Contrahegemonía 415
Cosmología 67, 68, 102, 144, 150
Cosmovisión 22, 50, 143, 144, 146, 148, 152, 153, 154, 158, 172, 243, 287, 296, 297, 301, 304, 306, 348, 356, 403, 462
Cultura 33, 37, 40, 46, 49, 79, 87, 89, 118, 127, 129, 134, 135, 144, 147, 148, 150, 151, 165, 166, 172, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 197, 202, 204, 205, 206, 209, 218, 219, 220, 224, 239, 243, 244, 247, 248, 283, 285, 286, 288, 289, 295, 296, 297, 298,

300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 313, 334, 339, 341, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 368, 373, 375, 377, 379, 403, 417, 419, 432, 440, 446, 447, 448, 451, 460, 463

D

Descolonialidad 14, 20, 31, 34, 35, 36, 37, 52, 409, 459
Descolonización 11, 18, 41, 49, 51, 98, 102, 131, 150, 172, 235, 275, 277, 326, 327, 331, 336, 347, 349, 351, 355, 358, 377, 378, 379, 385, 414, 451, 452, 455, 457, 458, 459, 462, 463
Desigualdad 23, 31, 82, 106, 122, 125, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 173, 174, 175, 211, 237, 241, 245, 284, 290, 299, 301, 304, 307, 317, 363, 375, 436
Despatriarcalización 11, 377, 378, 379, 385, 451, 452
Diferencia 19, 46, 48, 71, 75, 76, 77, 79, 81, 83, 85, 86, 87, 98, 101, 107, 121, 125, 126, 144, 172, 176, 202, 211, 217, 237, 238, 244, 245, 246, 249, 253, 255, 256, 286, 288, 290, 296, 305, 306, 310, 320, 328, 339, 341, 350, 356, 357, 358, 361, 363, 364, 365, 368, 412, 427, 447, 453, 462, 469
Diferencia colonial 19, 46, 101, 356, 357, 358, 365
diferencia epistémica 144
Dimorfismo sexual 30, 62, 93
División internacional del trabajo 322, 337
Dominación 11, 12, 24, 28, 31, 37, 39, 48, 49, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 76, 94, 98, 106, 110, 111, 171, 172, 213, 217, 221, 225, 239, 241, 245, 246, 247, 248, 326, 327, 328, 329, 332, 337, 343, 353, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 379, 427, 458, 460, 461
Dualidad 45, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 134, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 231, 241, 243, 248, 297, 341, 342, 348, 373

E

Ecofeministas 45, 155
Economía del cuidado 45, 161, 470
Economía solidaria 320
Emancipación 9, 18, 51, 95, 140, 314, 332, 335, 377, 378, 379, 418, 442, 448
Encubrimiento 43, 108
Entronque de patriarcados 78, 374, 380
Epistemología 9, 11, 12, 16, 28, 31, 32, 38, 43, 52, 91, 100, 105, 150, 338, 371, 456, 460, 461, 463, 468, 469
Epistemología del sur 43, 91, 100, 469
Epistemología feminista 31, 461, 463, 468
Esclavización 51, 95, 137, 346, 417
Esencialismo étnico 49, 279, 283, 471
Espiritualidad 35, 45, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 225, 306, 359, 408, 470
Estado-nación 52, 266, 353, 361, 362
Estudios de Género 25, 31, 38, 175, 236, 263, 280, 293, 323, 349, 465, 467, 471
Estudios feministas 15, 350
Ética 48, 88, 99, 109, 110, 113, 114, 133, 138, 139, 140, 141, 158, 173, 234, 241, 273, 319, 379, 413, 414, 427, 428, 429
Etnicidad 46, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 189, 190, 203, 207, 287, 304, 317, 470
Etnocentrismo 12, 34, 49, 115, 150, 279, 280, 283, 329, 348, 412, 471
Etnocidio 211, 220, 407

Eurocentrismo 38, 40, 60, 69, 92, 93, 108, 117, 118, 171, 314, 326, 330, 336, 407
Eutopía 456
Explotación 97, 468

F

Falocéntrico 355
Feminicidio 454
Feminismo antirracista 15, 235, 323
Feminismo autónomo 20, 27, 37, 414, 415
Feminismo blanco-burgués 27, 31, 32, 50
Feminismo comunitario 89, 322, 324, 375, 377, 378, 382, 425, 429, 432
Feminismo decolonial 32, 45, 161, 173, 174, 356, 359, 470
Feminismo de color 30
Feminismo del Norte 309
Feminismo del Sur 309, 314
Feminismo descolonial 16, 20, 24, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 39, 42, 52, 163, 467
Feminismo etnocéntrico 343
Feminismo hegemónico 24, 32, 46, 49, 57, 69, 145, 238, 280, 283, 314, 315, 463
Feminismo indígena 49, 50, 280, 286, 290, 374
Feminismo institucional 325
Feminismo latinoamericano y caribeño 51, 325, 328
Feminismo negro 30, 32, 51, 177, 185, 335, 471
Feminismo occidental 20, 141, 287, 305, 309, 312, 313, 322, 378
Feminismo otro 347, 348
Feminismo paritario 50, 295, 471
Feminismo popular 280, 412
Feminismo poscolonial 33, 246
Feminismo radical 182, 287, 305, 387, 412
Feminismos occidentales 316, 320
Feminismo transnacional 94, 312
Feministas tercermundistas 332
Feminización 43, 44, 95, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 136, 140, 164, 299, 469

G

Género 12, 13, 15, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 106, 109, 112, 113, 118, 121, 122, 123, 130, 131, 132, 134, 144, 145, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 190, 205, 206, 207, 208, 211, 212, 213, 214, 219, 221, 224, 225, 226, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 263, 270, 271, 276, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 305, 306, 310, 314, 315, 316, 317, 323, 325, 330, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 368, 375, 376, 380, 386, 415, 419, 429, 430, 431, 432, 435, 436, 455, 456, 459, 461, 462, 465, 467, 469, 470, 471
Geopolítica 16, 27, 38, 40, 117, 118, 309, 311, 313, 337
Geotemporalidades 356
Globalización 73, 141, 144, 159, 176, 299, 306, 312, 320, 458, 459

H

Hegemonía 11, 60, 121, 230, 337, 354, 377, 380
Heterosexualidad normativa 359, 446
Heterosexualidad obligatoria 276, 326, 327, 334, 412, 414

I

Identidad 31, 33, 34, 39, 40, 47, 48, 80, 83, 85, 87, 106, 111, 121, 127, 133, 145, 146, 148, 172, 173, 174, 193, 195, 200, 201, 202, 203, 204, 212, 213, 215, 218, 219, 224, 238, 243, 247, 253, 255, 258, 264, 266, 287, 288, 290, 291, 296, 297, 298, 300, 302, 306, 307, 316, 317, 324, 329, 330, 334, 339, 347, 356, 359, 363, 365, 371, 403, 408, 413, 426, 435, 448, 456, 469
Ideología 26, 39, 95, 107, 108, 192, 204, 207, 212, 216, 219, 220, 238, 243, 258, 270, 286, 304, 314, 465
Imaginario 42, 44, 114, 115, 116, 122, 126, 130, 230, 264, 274, 326, 337, 375
Imbricación 328, 467
Inmanencia 155
Interseccionalidad 30, 42, 57, 58, 61, 94, 101, 113, 225, 310, 365
Intersexualidad 62
Intersubjetividad 58, 59, 66, 68, 92, 100, 157, 355

J

Justicia social 45, 144, 147, 149, 243, 302, 338, 456

L

lesbianismo 33, 38, 98, 271, 272, 274, 275, 334
Lesbofobia 274, 454
Limpieza de sangre 226
Logocéntrico 355

M

Mallku 298
MamaKilla 297
Matriz colonial 338, 355
Matriz de dominación 328
Matriz de opresión 26, 34, 46, 179
Matriz moderna 358
Memoria 15, 31, 75, 114, 126, 128, 134, 229, 265, 270, 318, 360, 413, 415, 427, 440, 443, 447, 448, 466
Mestizaje 34, 47, 90, 126, 129, 134, 174, 190, 193, 194, 196, 197, 204, 226, 233, 266, 359, 376, 456
Misoginia 31, 106, 110, 111, 112, 184, 273, 299, 375
Modernidad 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 52, 58, 60, 61, 64, 66, 68, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 106, 107, 114, 115, 117, 119, 121, 123, 124, 128, 132, 136, 145, 171, 172, 176, 177, 224, 227, 287, 305, 326, 328, 329, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 379, 380, 381, 407, 410, 456, 457, 459, 460, 463, 469, 472
Modernidad/colonialidad 27, 29, 30, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 52, 119, 171, 176, 177, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 365, 366, 459, 472
Modernidad occidental 32, 33, 34, 36, 326, 328
Modernidad postcolonial 23, 44, 121, 469
Multiculturalismo 48, 61, 237, 324, 470

N

Naturalización 42, 63, 110, 130, 205, 219, 326, 339, 377

Neo-indianismo 196, 197, 198, 204
Neoliberalismo 27, 137, 170, 258, 259, 406, 413, 430, 446

O

Opresión Colonial 468
Opresión patriarcal 123, 378, 452
Opuestos complementarios 152, 153, 296, 306

P

Pachamama 298, 306, 425, 426, 429, 430, 431, 432, 433
Paneuropeo 108
Paridad Cósmica 296
Patriarcado 13, 17, 26, 34, 42, 43, 51, 57, 59, 64, 67, 75, 76, 77, 84, 112, 134, 174, 183, 185, 238, 239, 240, 242, 245, 246, 248, 275, 276, 284, 285, 289, 301, 305, 306, 314, 335, 336, 340, 344, 348, 357, 359, 360, 361, 365, 366, 374, 377, 378, 379, 380, 385, 412, 414, 426, 433, 442, 443, 446, 448, 451, 469
Patriarcado ancestral 374, 378, 451
Patriarcado colonial 112, 374
Patriarcado de baja intensidad 43, 77, 84
Pensamiento decolonial 12, 338, 354
Performatividad 47, 223, 233, 234, 236, 470
Pluriversal 457
Poder 12, 25, 26, 28, 29, 30, 34, 35, 40, 52, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 67, 68, 71, 73, 78, 80, 84, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 106, 111, 112, 113, 118, 124, 127, 129, 130, 135, 137, 138, 139, 140, 150, 165, 169, 171, 173, 174, 175, 178, 183, 184, 185, 190, 191, 199, 202, 203, 212, 213, 219, 220, 221, 224, 232, 234, 237, 239, 240, 244, 245, 247, 248, 255, 256, 266, 267, 269, 273, 276, 295, 296, 298, 300, 304, 305, 309, 311, 312, 313, 315, 316, 318, 328, 330, 331, 332, 333, 338, 340, 341, 348, 349, 351, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 365, 368, 372, 373, 374, 375, 377, 381, 410, 414, 415, 418, 430, 431, 439, 441, 442, 446, 447, 453, 454, 459, 460, 461, 467
Poscolonialidad 161, 176, 469, 470
Postestructuralista 329, 358
Postoccidental 100, 103, 135, 469
Prácticas discursivas 316
Prácticas sociales 242, 326, 339, 456
Praxis 18, 311, 314, 355
Preintrusión 29, 43
Privilegio epistémico 312, 318, 319
Proyecto modernidad/colonialidad 459
Proyectos corporales 47, 223, 227, 470
Pureza cultural/racial 193

R

Racismo 11, 13, 20, 24, 32, 34, 47, 49, 52, 105, 110, 173, 174, 181, 184, 185, 186, 191, 211, 212, 215, 219, 220, 222, 239, 245, 246, 254, 255, 263, 269, 270, 272, 273, 274, 275, 279, 280, 282, 285, 301, 302, 328, 329, 330, 336, 359, 371, 372, 374, 379, 381, 385, 404, 406, 412, 417, 430, 446, 454, 466, 470
Régimen heterosexual 19, 26, 412

S

Segregación 47, 129, 211, 215, 218, 220
Sexismo 49, 106, 184, 185, 248, 279, 280, 328, 372, 374
Sexualización 112, 326
Simbólico 47, 87, 93, 124, 221, 225, 229, 297, 374, 428
Sistema moderno colonial de género 26
Sistema sexo-género 42

Solidaridad feminista 33, 50, 311, 312, 321, 324
Subalternidad 15, 27, 101, 128, 332, 333, 368, 415
Superioridad 28, 52, 76, 115, 140, 172, 191, 213, 215, 216, 220, 266, 298, 375, 461

T

Talla 298
Tawantinsuyu 298, 299
Teología de la Liberación 354
Territorio 13, 44, 49, 86, 124, 126, 131, 263, 264, 265, 275, 304, 322, 343, 344, 346, 347, 348, 371, 372, 373, 374, 376, 378, 379, 403, 421, 426, 427, 429, 430, 431, 451, 452, 453, 471
Tiempo 13, 14, 16, 19, 24, 31, 37, 38, 41, 44, 45, 46, 48, 71, 76, 78, 81, 93, 94, 95, 96, 117, 130, 145, 146, 151, 152, 164, 165, 167, 168, 170, 174, 177, 202, 205, 217, 221, 234, 242, 246, 257, 258, 260, 265, 266, 268, 269, 271, 282, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 307, 310, 313, 314, 318, 321, 327, 329, 338, 356, 359, 362, 363, 364, 375, 385, 391, 396, 411, 415, 416, 417, 422, 426, 428, 431, 433, 439, 441, 446, 456, 457, 461, 462, 463
Tradición 21, 29, 50, 65, 70, 85, 146, 147, 155, 156, 158, 196, 238, 287, 288, 289, 290, 302, 305, 342, 348, 461
Transnacionales 147, 320, 321, 404, 408, 413, 430, 465

U

Universalismo 13, 288, 339, 379
Urqu 296
Utopía 206, 207, 314, 369, 411, 456

V

Victimización 86, 215, 460
Violencia 26, 33, 35, 44, 57, 65, 67, 71, 79, 81, 94, 99, 100, 109, 111, 112, 113, 122, 138, 139, 140, 158, 178, 194, 200, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 222, 226, 243, 267, 273, 274, 280, 283, 290, 304, 318, 330, 347, 355, 358, 366, 371, 374, 376, 381, 386, 405, 413, 419, 420, 430, 431, 432, 433, 436, 439, 440, 441, 447, 457, 458, 460, 463, 472
Violencia epistémica 26, 33, 318, 355, 458

W

Warmi 297
Wenu Mapu 403

Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,
en el cuerpo del texto y Gloucester MT Extra Condensed en la carátula.
Se empleó papel propalibro beige de 70 grs. en páginas interiores
y propalcote de 300 grs. para la carátula.
Se imprimieron 500 ejemplares.

Se terminó de imprimir en la Editorial López de Popayán,
en octubre de 2014.

Después de leer estas páginas, no nos debe quedar ninguna duda de que las luchas contra el capitalismo, el racismo, la homofobia, y toda forma de dominación relacionada con el sistema mundo moderno/colonial tiene que incorporar estrategias de despatriarcalización como un elemento central.

Por esta razón, me atrevo a afirmar que la reflexión propiciada por este volumen, en la intersección de feminismos y pensamiento decolonial, es una de las propuestas más importantes y de avanzada en los debates teórico-políticos en el continente.

Arturo Escobar, en el Prefacio

Universidad
del Cauca

Vicerrectoría de Cultura y Bienestar
Área de Desarrollo Editorial

9 789587 321517