

ENSAYOS DE CRÍTICA
FEMINISTA EN
NUESTRA AMÉRICA

BRENY MENDOZA

Herder

Diseño de la cubierta: Claudio Bado/somosene.com
Corrección de estilo: Eduardo Zurita
Formación electrónica: Jéssica Géniz y somosene.com

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en
Gráfica, Creatividad y Diseño, S.A. de C.V.
cotizaciones@grafcrea.com.mx

© 2014, Editorial Herder, S. de R.L. de C.V.
Tehuantepec 50
Col. Roma Sur
C.P. 06760, México, D.F.

© 2014, Breny Mendoza

ISBN (México): 978-607-7727-37-8
ISBN (España): 978-84-254-0000-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el
conocimiento expreso de los titulares del Copyright
está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder
www.herder.com.mx

ÍNDICE

Agradecimientos	9
Presentación, por Yuderkys Espinosa Miñoso	11
Prefacio, por Rita Laura Segato	15
Introducción	19
I. COLONIALIDAD DEL GÉNERO Y EPISTEMOLOGÍA DEL SUR	
1. La cuestión de la colonialidad de género (2012)	45
2. La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos (2010)	72
3. Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios (2005)	97
4. La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes (2001)	133
II. APORTES FEMINISTAS PARA UNA COMPRENSIÓN DESCOLONIAL DE LA DEMOCRACIA	
1. El neoconstitucionalismo de la izquierda latinoamericana: el caso de Honduras (2011)	167
2. Violencia y neoconstitucionalismo: un comentario al texto de Breny Mendoza, por Julieta Lemaitre	194
3. Gobernabilidades íntimas, la izquierda latinoamericana y el giro descolonial, por Amy Lind	201
4. Sobre neoconstitucionalismos, izquierdas y luchas descoloniales. Reflexiones desde los Andes en conversación con Breny Mendoza, por Catherine Walsh	212

5. Respuesta a Julieta Lemaitre, Amy Lind y Catherine Walsh (2011)	224
6. Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina (2009)	235
7. Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental (2006)	261
8. Reflexiones teóricas para un movimiento feminista de la no violencia (2010)	273
9. Des-pensando los feminismos estadocéntricos de América Latina (2000)	290
III. UNA CRÍTICA DE LOS FEMINISMOS TRANSNACIONALES	
1. Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror (2010)	303
2. Los feminismos transnacionales en cuestión (2002)	325
IV. MIRADAS (IN)DISCIPLINADAS	
1. Vidas yuxtapuestas: Mary Wollstonecraft y Sor Juana Inés de la Cruz (2007)	363
2. La geopolítica de las ciencias políticas y los estudios de género en América Latina (2006)	371
3. ¿Qué está en juego en el multiculturalismo? (1999)	416
4. La (ir)relevancia de las teorías feministas occidentales, poscoloniales y <i>queer</i> para la política de los feminismos latinoamericanos (1999)	436

AGRADECIMIENTOS

*En memoria y agradecimiento a mi madre,
Julia Pineda, y mi padre, Francisco
Eli Mendoza, quienes siempre guían mis pasos*

Las ideas que dan contenido a este libro son fruto del pensamiento y la experiencia colectiva del movimiento feminista latinoamericano y del mundo. Entonces, en ese sentido, no me pertenecen sólo a mí. A lo largo de los años, me he beneficiado de la escritura, el intelecto y el apoyo de muchas personas amigas, en especial, de Mirta Kennedy, Rita Segato, Jane Bayes, Savi Bisnath, Mary Hawkesworth, Ramón García, Dario Euraque, Suyapa Portillo, Ligia Martín, Manuel Rojas-Bolaños, Montserrat Sagot, Amy Lind, Kate Bedford, Catherine Walsh, Julieta Lemaitre, Maria Antonia García de León, Wim Dierckxsens y, por supuesto, del Centro de Estudios de la Mujer de Honduras, que desde hace décadas apoya mi labor.

Mi pertenencia al Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) ha sido crucial para la publicación de este libro; sin su apoyo y firme creencia en mi trabajo, la presente publicación no habría visto la luz del día. Le doy las gracias al equipo editorial de GLEFAS, En la frontera, por la primera revisión del texto, así como a toda la colectiva de

GLEFAS –Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Ana Milena Gonzales, Laura Montes, Karina Ochoa, Rosario Castelli y Ana Reis– por su acompañamiento y solidaridad en este largo proceso.

Los años dedicados a la docencia y mi trabajo con mis colegas y estudiantes del Departamento de Estudios de Género y la Mujer en la California State University, Northridge, han sido también fundamentales para el desarrollo de mis ideas. Mi participación en conferencias y encuentros feministas en distintas partes del mundo han nutrido mi pensamiento y me han hecho apreciar los invaluable aportes del feminismo latinoamericano.

Estoy infinitamente agradecida con Jan-Cornelius Schulz, director de Editorial Herder México y gran amigo desde mi época de estudiante en Alemania en los años setenta, por creer en este proyecto y brindarme toda su confianza al grado de aceptar abrir la colección “Feminismos latinoamericanos de otro modo” en conjunto con *En la frontera* de GLEFAS. Asimismo le agradezco a Lizbeth Zavala Mondragón su paciente labor de edición del texto.

Finalmente, quiero darle gracias a mi hermana, Guisela Mendoza, por permitirme usar la exuberancia y creatividad de su artístico quilting *Güipiles de Guatemala* para ilustrar la portada de este libro; a mi hija, Anais Castaldi, por su amor incondicional y mostrarme los distintos rumbos que el feminismo puede tomar; así como, nuevamente, a mis padres Julia y Eli, quienes me enseñaron que lo más importante son el amor y la ética.

Breny Mendoza, 2014

PRESENTACIÓN

La apuesta por una teoría feminista geopolíticamente situada desde Abya Yala

Para el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y su editorial independiente, En la frontera, constituye un gran placer colaborar con la Editorial Herder México para poner en manos del público latinoamericano esta compilación de artículos de Breny Mendoza, compañera y cómplice con quien nos hemos encontrado en el objetivo de impulsar, fortalecer y promover un pensamiento feminista propio, contrahegemónico, geopolíticamente situado, comprometido con los procesos de descolonización del continente.

Conocimos a Breny en 2009, cuando impulsábamos la conformación del GLEFAS y armamos el Primer Coloquio Latinoamericano de Pensamiento y Práxis Feminista en articulación con el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Supimos de ella y de su trabajo a través de nuestros contactos en Centroamérica y no pudimos dejar pasar la ocasión para invitarla a participar tanto en la actividad como en el grupo recién formado una vez que nos dimos cuenta del tipo de teoría en la que estaba interesada y de su preocupación por el desarrollo de un *locus* de enunciación propio desde América Latina.

Desde entonces, compartimos este espacio de militancia formando nuevas generaciones de feministas en una perspectiva antirracista, antiimperialista, descolonial e interseccional. Pero también nos hemos dado a la tarea de acompañarnos en nuestras reflexiones y avances en este intento de contribuir a una teoría feminista latinoamericana. Gracias a estos debates y diálogos compartidos, hemos podido crecer y profundizar en la teoría feminista descolonial con la que estamos comprometidas. En este proceso, para varias de nosotras, el trabajo que ya venía haciendo Breny ha sido fundamental; con su crítica informada y audaz nos ha nutrido significativamente. Su análisis de la ideología del mestizaje en la conformación de los estados nacionales latinoamericanos, su concepto de *colonialidad de la democracia*, sus aportes desde el marxismo a la teoría de la colonialidad de género, así como su preocupación por infundir de una mirada geopolítica a la teoría feminista son algunos de los valiosos aportes que hacen de Mendoza una de las teóricas feministas latinoamericanas de lectura indispensable.

Así, cuando nos dimos cuenta de lo poco conocida y difundida que estaba su obra en América Latina, no dudamos en proponerle una compilación que la reuniera. Como sabemos, Breny ha tenido que radicar en EE. UU. para desarrollar su vida profesional y esto ha hecho que la mayoría de sus trabajos estén en inglés. Siendo así, varios de los textos que aquí se publican son traducciones que por primera vez se ponen en manos del público castellano.

Gracias tanto al valor de su obra como a su originalidad estamos convencidas de que la publicación que ponemos en sus manos será un texto fundamental, que se convertirá en una pieza clave en el avance de la teoría feminista latinoamericana contemporánea.

Por otro lado, la ocasión es doblemente especial en cuanto a que con esta obra inauguramos la colección “Feminismos latinoamericanos de *otro modo*”, proyecto editorial que surge de un acuerdo entre En la frontera y la Editorial Herder México. La serie, que pretende convertirse en un foro para las feministas latinoamericanas que se adhieren al proyecto de la descolonización y despatriarcalización del continente, se propone publicar obras relevantes que nos provean de nuevas perspectivas para pensar la forma en que se imbrican género, raza, clase y sexualidad desde la experiencia histórica de América Latina.

Bajo la coordinación de Breny Mendoza, Yuderkys Espinosa y Karina Otxoa, “Feminismos latinoamericanos de *otro modo*” incluirá escritos que subviertan las narrativas eurocéntricas a las que estamos acostumbradas gracias a la dependencia académica y a la colonialidad del saber, explorando nuevas formas de hacer teoría feminista. Se tratará también de obras intelectuales concebidas como intervenciones políticas, dándole espacio a voces de mujeres que a menudo no se escuchan. Se coleccionarán textos de académicas, pensadoras, poetas y novelistas, de origen indígena, mestizo, afrodescendiente, subalterno, etcétera, bajo el designio de enriquecer el pensamiento político feminista contrahegemónico.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que este libro con la obra de Mendoza es el mejor de los ejemplos de lo que promete la colección, una pieza que hace honor a los altos objetivos que nos proponemos. Esperamos, pues, que lo disfruten.

Yuderkys Espinosa Miñoso

GLEFAS

PREFACIO

*Para Breny, con gran cariño
e intensa admiración*

El lector encontrará en este libro de Breny Mendoza la obra madura de una autoría que sabe pensar con el arte de la sospecha, y sabe hacerlo desde una posición de sujeto que no abdica de una autenticidad cuidada y rigurosa lealtad al punto de vista de su paisaje originario. Es decir, no se confunde con la posición de sujeto *prêt-à-porter* de las identidades políticas premoldeadas y globalizadas, sino que busca afanosamente la suya, para desde allí enunciar su discurso. Huye de toda y cualquier estereotipia fácil, de aquellas con que *la mujer, el negro, el indio y la figura queer* del norte geopolítico secuestran y enmudecen las voces de nuestro mundo.

Uno de los temas clave para prefaciarse adecuadamente la escritura de Breny es justamente el tema de esa posición de sujeto que no se deja convencer por las llaves críticas que hoy focalizan un control territorial sobre el pensamiento contestatario. Al leer el texto de Breny, vamos entendiendo que a ese control territorial no deberíamos llamarle siquiera hegemonía, porque sus estrategias de imposición son más conscientes y deliberadas. La censura con que inciden en la memoria existencial que otros discursos críticos expresarían responde a un proyecto de control colonial en el interior mismo de los movimientos sociales que

se globalizan. Breny detecta este deliberado *bodysnatching* de los discursos críticos dominantes, sean del feminismo, del movimiento negro, de las voces mestizas y chicanas del norte o de las luchas LGBTTT; y ante ellos, por más que se presenten como insurgentes, interpone su sospecha, les detecta su *locus* –oculto– de poder y les recusa acatamiento.

La pregunta que guía y conecta las trayectorias vital e intelectual de Breny, que son indisociables, ha segregado laboriosamente, uno a uno, a lo largo de poco más de una década, los ensayos del presente volumen, y podría sintetizarse de esta forma: ¿qué nos sirve a *nosotras*, qué parte nos expresa, de las jergas críticas y los movimientos sociales oriundos del norte geopolítico? Y al terminar su demorada y aguda exploración en busca de respuesta para esa pregunta, la vemos emerger con las manos vacías.

Con su sensibilidad de sabueso, Breny desactiva todos los dispositivos que nos acechan en la boca de lobo del paradigma de la política en nuestro tiempo y amenazan con devorarnos; desarma y neutraliza todas las trampas. Encuentra dónde se esconde el poder en la promesa del multiculturalismo: en los culturalismos desmaterializados de los feminismos y las teorías *queer* que se pretenden globales; en la falsedad de las alianzas de mujeres del norte y del sur, a través de fronteras de desigualdad tanto material como de capacidad de impacto e influencia de sus respectivos discursos; en los feminismos que ratifican y legitiman, con sus programas de acción, repúblicas pseudodemocráticas indisociables del capital transnacional; en los feminismos individualistas y profesionalizados que hacen carrera en las ONG y la academia; en los discursos anglocéntricos y francocéntricos de la crítica poscolonial y de los estudios culturales; en las fórmulas críticas que son concebidas en y para el norte, como el sujeto de

La Mestiza, enunciados copiados pero vacíos cuando pronunciados en el sur, donde el mestizaje significa blanqueamiento; en el carácter libido-céntrico de la reivindicación *queer*, poco útil para pensar los caminos de la heteronormatividad, la misoginia y la colonialidad patriarcal en nuestro continente.

En cada faceta y avatar del feminismo que examina, Breny Mendoza descubre por dónde se trafica y contrabandea la mirada occidental y occidentalizante. Provoca, de esta forma, el desmoronamiento de un sinnúmero de falsas expectativas con las que acallamos nuestras consciencias. Nada es intocable ante su escrutinio crítico: ni las grandes reuniones mundiales como Beijing, ni los instrumentos jurídicos de vigencia “universal” santificados por la ONU. En todos identifica la intervención de la mirada blanca y su control sobre el discurso.

Es por todo esto que este libro me expresa y me representa. Lo que emerge de su lectura es, básicamente, que hay una hermandad afinada en la queja recurrente de la autora al decirnos que el feminismo latinoamericano no ha formulado su teoría, y que no lo ha hecho porque todavía no ha reflexionado de manera aceptable sobre su *locus* de enunciación, y mi insistencia fanoniana. Esto lo hace en textos como “Los cauces profundos de la raza latinoamericana”, “Raza es signo” y “El color de la cárcel en América Latina”, en afirmar que ninguno de nosotros, nadie originario de este paisaje conquistado y colonizado, ningún sujeto/cuerpo de este hábitat que se encuentre impregnado de sus marcas es blanco, ni puede contarse como miembro del mundo de la blancura. Sin esta verdad, no es posible hacer teoría ni fingir ciudadanía. Nuestro gesto teórico político, tanto el de Breny como el mío, elabora esa demanda y se dirige a erosionar y desmontar una misma impostura: la

de quienes intentan pensar y hacer política como si pisaran otra tierra, que no la nuestra.

Sin embargo, no es sólo desde la miseria y la carencia que nuestro mundo debe ser recordado. La falta de una teoría feminista oriunda de nuestras comarcas, tan sagazmente diagnosticada por Breny, es también la falta de construcción de una retórica que sea capaz de expresar la positividad de nuestra experiencia histórica, es decir, de afirmar lo que sí tenemos y en otras comarcas falta. Una retórica que no se ajuste a la *cama de Procusto*, que mutila todo lo que en ella no cabe. Una retórica capaz de fluir libre para enunciar lo que somos, lo que tenemos y lo que esperamos, a partir de nuestra americanidad.



Rita Laura Segato
Brasilia, 7 de mayo de 2013

INTRODUCCIÓN

Esta recopilación de artículos recoge la trayectoria de mi pensamiento de un poco más de una década. No aparecen en el libro en el orden de su escritura. Se agruparon como quien arma un rompecabezas, buscando las piezas que mejor encajaban en el marco de temas más amplios. Mi pensamiento (que no es el orden del libro) comienza con una preocupación por el rumbo que tomaron los feminismos latinoamericanos en los años noventa. Me refiero a su giro estadocéntrico y su “ONGización”, como se le llama a la metamorfosis que sufre el movimiento cuando pasa de ser una corriente antiautoritaria y de contracultura dentro de la sociedad civil a un ente colaborador con el Estado y el aparato de desarrollo. En aquel momento, sin embargo, mi preocupación no se centró exclusivamente en su colaboracionismo con el Estado. Después de todo, se podía argüir que era casi inevitable y quizá imprescindible interpelar al Estado en aquella coyuntura; que se debía operar junto o dentro del Estado para realizar cambios necesarios en la legislación para reducir la violencia contra las mujeres y las enormes desigualdades de género en todos los ámbitos sociales; que esa colaboración con el Estado hacía posible beneficiar a más mujeres y abrir las puertas para transformar el propio Estado desde adentro. Todo eso era posible argüir dentro de una lógica de una *real politik* luego de

vivir en dictadura, algo que no es para nada desdeñable dentro del quehacer político.

Para mí, lo más preocupante era más bien la visión de túnel que a todas luces manifestaban los movimientos feministas hegemónicos de la región en sus análisis del estado neoliberal, simplemente porque no tenían a su alcance un pensamiento crítico que pusiera en cuestión los matices coloniales, racistas y heteronormativos de los nuevos estados capitalistas en su supuesta transición democrática. Las feministas de los años noventa entraban a negociar con el Estado con poca sofisticación, no contaban ni siquiera con fragmentos de una teoría política feminista local que guiara su práctica. La falta de pensamiento teórico condujo, en casos extremos, a la colaboración con estados autoritarios. Éste fue el caso de las feministas peruanas bajo Fujimori, quienes se vieron inmiscuidas involuntariamente en un programa estatal de salud reproductiva que sometía a mujeres pobres indígenas a esterilizaciones forzadas. El caso peruano fue sintomático de todo lo que estaba sucediendo en esos años en toda la región, dentro de los movimientos feministas. Hizo visible todos sus puntos ciegos.

En primer lugar, puso de manifiesto la carencia de herramientas teóricas para comprender el terreno político que se pisaba. Las feministas peruanas, y las latinoamericanas en general, mostraban un intenso activismo político, pero descuidaban el desarrollo de un pensamiento político propio. En segundo lugar, sus esfuerzos se agotaban en los discursos sobre derechos: del derecho “a tener derechos”, a construir ciudadanía y a una política de presencia; pero estos discursos estadocéntricos de corte liberal que echaban por la borda sus raíces más marxistas y dependentistas estaban desprovistos de un análisis del Estado que ayudara a prever los peligros de negociar con un Estado que se perfilaba neoliberal.

Ello no sólo llevó a transar con gobiernos autoritarios como el de Fujimori, sino que construyó un feminismo asentado en un liberalismo codificado como proyecto de la modernidad occidentalista deslindado no sólo de las realidades históricas de los países, sino que enmarcado dentro del orden simbólico del mestizaje. Muchos otros movimientos feministas de la región optaron, como en Perú, por desarrollar sus políticas dentro de una lógica liberal, desarrollista y modernizante. Estas posturas denotaron en gran medida los intereses de clase de los feminismos hegemónicos de la época, pues evidentemente se trataba de feminismos urbanos, clasemedios, de mujeres con educación universitaria occidentalizante, la mayoría blancas y mestizas, que buscaban compartir privilegios con los hombres de su clase y orientación política. Pero también dejaron ver una ceguera histórica, es decir, una ausencia de memoria larga que recordara cómo se habían sembrado las raíces del “Estado-nación”. Sobre todo, mostraban una falta de sensibilidad hacia las jerarquías raciales que constituyen el Estado, que se estructuran desde el Estado y desde el seno de las sociedades latinoamericanas. Se veía más o menos el entramado de género en las estructuras de poder, pero se obviaba el carácter capilar del racismo que subyace en nuestras sociedades.

El vocabulario de derechos reproductivos, sexuales y de autodeterminación que se utilizó hasta la saciedad partió de principios liberales de derechos individuales y ciudadanía que sólo tenían sentido en un ámbito de negación de lo colonial, lo racial, lo capitalista y lo imperial; era un punto de vista que competía con la propia experiencia histórica e incluso con las vivencias cotidianas. No se reparaba ni se cuestionaba que estos principios, históricamente, requieren que nos olvidemos de nuestra condición de colonialidad; se olvidaba que el sustrato de los principios liberales no sólo dicta

la exclusión de género, sino que necesita la exclusión racial y de clase para su realización. La visión estrecha que se tenía de género en esos años llevó a una sistemática borradura de la opresión racial del análisis y la política feministas; las hizo ciegas a la racialización de las políticas reproductivas y sexuales del Estado, pero también a sus propias prácticas de racialización. En este sentido, el problema no radicaba sólo en la incapacidad de detectar el género o la raza, sino en la resistencia colectiva de las feministas a reconocer la diferencia que produce la estratificación racial en la opresión de género en condiciones de colonialidad en América Latina.

El liberalismo feminista latinoamericano de los años noventa no estaba para nada en condiciones de entender la sinergia que se daba entre los sistemas de opresión de raza, género, clase y heteronormatividad dentro de la colonialidad de poder. Le faltaban las herramientas teóricas. Por eso se limitó a la demanda de derechos y reconocimiento formal-legal por parte del Estado, contribuyendo de esa manera a una sistemática disociación de la opresión de género de otras formas de opresión que el Estado latinoamericano ejerce para la colonización interna de la sociedad. El feminismo latinoamericano hegemónico sostuvo, asimismo, una concepción de derechos cuasi neoliberal e individualista, donde la raza, la heteronormatividad y la clase aparecen como irrelevantes para la ley; donde la libertad se define con un lenguaje neutral de elección libre; es decir, la constitución de las mujeres como sujetos de derecho se vacía en la libertad de tomar decisiones libres y responsables dentro de un abanico de opciones disponibles. En el caso peruano al cual nos hemos referido como paradigmático, la lucha por los derechos sexuales y reproductivos se entendió como autodeterminación y control de los cuerpos mediante la libre elección entre distintos métodos anticonceptivos. Se hacía

referencia a los cuerpos como entidades abstractas, como cuerpos sin historia, desvinculados de largos procesos históricos de pauperización, racialización y heteronormativización que se plasman tanto en las esferas de la intimidad y la familia como en el marco más amplio de la sociedad. En este contexto, no debe sorprendernos que las feministas peruanas se dieran cuenta demasiado tarde de la política eugenésica del Estado fujimorista. Para entonces, miles de mujeres pobres indígenas habían sido esterilizadas contra su voluntad; algunas, incluso, habían perdido sus vidas.

Son estos traspiés de las feministas hegemónicas de los años noventa los que me llevaron a preguntarme, en “Des-pensando los feminismos estadocéntricos de América Latina” (2000), si las feministas latinoamericanas en vez de constituir los puntos de quiebre de la repetición de la norma colonial de las sociedades latinoamericanas, o sea su punto de revocación, más bien retornaban. Este artículo, que presenté como ponencia en una conferencia sobre feminismos latinoamericanos que organicé en la Universidad de Cornell en 1999, y que aparece aquí al final de la segunda parte, contiene el germen de todas las preocupaciones y los interrogantes contenidos en los demás trabajos de este libro. Es aquí donde ubico la urgencia de hacer teoría feminista latinoamericana fuera del canon feminista occidental y donde vislumbro por primera vez, a través del gran entusiasmo que expresaban las feministas y las izquierdas latinoamericanas con el retorno de la democracia electoral, cómo la democracia en sí misma contenía una norma colonial, algo que llamaré más tarde la *colonialidad de la democracia*.

Los años noventa son también aquellos donde se establecen dentro de la academia occidental nuevos cánones de conocimiento que abren, al mismo tiempo que impiden, una nueva visión de

las imbricaciones entre género, raza, clase y heteronormatividad. Bajo el influjo del boom del posmodernismo de los años ochenta, habían irrumpido con fuerza dos nuevas disciplinas que ponían en cuestión muchas de las premisas de la teoría feminista occidental de las cuales se nutría el feminismo latinoamericano: la teoría *queer* y el poscolonialismo del sudeste asiático y los estudios culturales británicos. En los años ochenta, el feminismo occidental se había visto ya abatido por el feminismo negro, chicano y lésbico en el mundo anglosajón, corrientes de pensamiento que hicieron poca mella en el feminismo latinoamericano de los noventa. Sin embargo, estas corrientes subterráneas del feminismo occidental pronto se vieron cuestionadas por la teoría *queer* y quedaron de varias maneras marginadas dentro de los debates del poscolonialismo feminista de los estudios culturales anglosajones, los cuales centraron su atención en la experiencia colonial bajo el imperio británico, sobre todo del sudeste asiático, el Medio Oriente y el Caribe francófono y anglófono, Canadá, Australia y Nueva Zelanda.

Dado que estas nuevas corrientes hacían audibles voces hasta ahora excluidas dentro del mundo académico occidental y los círculos feministas, me pareció pertinente hacer una revisión de estas teorías para constatar su relevancia para una nueva teoría y práctica feminista de América Latina. Algunas de estas revisiones críticas se incluyen en este libro y forman un hilo conductor entre varios artículos. En 1999, presenté una pequeña ponencia, en la Universidad de Cornell, que titulé “La (ir)relevancia de las teorías feministas occidentales, poscoloniales y *queer* para la política de los feminismos latinoamericanos”, que aquí aparece como el último apartado del libro. En esta primera revisión de estas teorías, detectaba el eurocentrismo

aún subyacente en el posmodernismo y advertía el peligro que acarrearía la desesencialización y el descentramiento del sujeto occidental, pese a su aparente avance epistemológico y político, porque me parecía que, al declararse el sujeto colonizador como un igual del sujeto colonizado, hacía posible borrar su récord de dominación y su responsabilidad histórica en la destrucción del mundo no occidental. También subrayaba una obsesión con el cuerpo libidinoso de la teoría *queer* que me parecía inapropiada para nuestro feminismo si no teníamos en cuenta el cuerpo hambriento y torturado de América Latina. Me preocupaba la desaparición del cuerpo laborioso y la desmaterialización de los debates, tanto dentro de la teoría *queer* como de la crítica poscolonial. Hay mayor énfasis en este último punto en “¿Qué está en juego en el multiculturalismo?” (1999), que es otra ponencia que presenté en esos años en el Wells College. Aquí, mi mirada se vuelve hacia el multiculturalismo en boga en Estados Unidos de los noventa y al supuesto “mero culturalismo” que muestran algunas de las teorías *queer* y poscoloniales dado su repudio al marxismo. Hago un análisis crítico de “Sodomy in the New World: Anthropologies of Old and New”, de Jonathan Goldberg (1993), quien a mi parecer explicaba la conquista de América como un efecto de los códigos sexuales de los conquistadores hombres blancos europeos y entendía la sexualidad como la “clave secreta” del régimen colonial/imperial y de la cultura occidental en su totalidad. Este tipo de análisis, que resultaba innovador porque involucraba la dimensión sexual de las guerras de conquista, tenía también el efecto de hacer desaparecer la violación de mujeres y hombres indígenas en la debacle de la conquista y escamoteaba el punto de vista del colonizado. Ofrezco además una lectura crítica del libro *Justice Interruptus*, de Nancy Fraser (1997), quien trata

de crear un equilibrio entre los teóricos *queer* y los feminismos posmodernistas con el marxismo. Su acercamiento a este tema es tan provinciano, sin embargo, que no le permite ver la colonialidad del capitalismo, la globalización del capitalismo de la que tanto se hablaba en ese momento, ni el papel que desempeña su país, Estados Unidos, en la historia del capitalismo. Por último, le echo una mirada crítica al poscolonialismo y punteo algunos problemas que crea su involucramiento con el posmodernismo y la forma como su fijación en los textos desmaterializa los debates.

En “Despensando los feminismos estado-céntricos”, que es el único artículo con estos temas que se publicó en 2000, y que he mencionado líneas arriba, abordé el tratamiento problemático que le da Néstor García Canclini al concepto de *hibridez* y reflexiono sobre cómo la teoría *queer* no sólo oculta las desigualdades sociales de raza y clase, sino que sirve como vehículo para reproducir las normas coloniales dentro de sus estudios, algo que ahora forma parte de la crítica que chicanos y negros en Estados Unidos le hacen a la teoría *queer* eurocentrada. En este artículo, se puede entrever cómo en esos días intuía que los debates sobre el poscolonialismo dentro de los estudios culturales anglosajones y la teoría *queer* exudaban más una ansiedad en torno a la raza y sexualidad de los colonizados que una apertura hacia ellos. Si bien todavía no expresaba esto en términos de colonialidad del poder de Aníbal Quijano, como hago en posteriores escritos, ya manifestaba que la conquista para los latinoamericanos era un proceso aún en curso, que no debíamos perder de vista, y que estas teorías nuevas todavía eran eurocéntricas y, por tanto, no se podían absorber sin una revisión profunda y crítica.

En “La desmitologización del mestizaje en Honduras: evaluando nuevos aportes” (2001) ahondo en estos temas, pero

esta vez con el discurso del mestizaje como punto de partida y siguiendo el caso concreto de Honduras. Aquí uso el concepto de *interseccionalidad* de los sistemas de poder de género, raza, clase y heteronormatividad de las teóricas feministas negras para revelar cómo esta matriz de poder conforma el léxico del discurso del mestizaje y lo que llamo el “orden simbólico masculino-mestizo”. Haciendo un recorrido por los distintos significados y usos del mestizaje dentro de las colonias española y británica, y por la historia del mestizaje en Honduras y en otros países, como Perú, trato de mostrar cómo primero los conquistadores españoles y luego los hombres mestizos construyeron un imaginario racializado, generizado y heteronormativo que excluye a mujeres, indios, negros, árabes y homosexuales en la conformación del “Estado-nación” haciendo una mimesis del orden simbólico masculino del hombre blanco europeo. Sin embargo, para los hombres mestizos el dominio simbólico (fálico) y material les será siempre disputado por su condición de colonialidad. En Honduras, los árabes que llegaron al territorio deslindados de la corona española le disputaron su dominio interno y los mestizos se vieron cada vez más debilitados a medida que el capital transnacional penetraba en sus territorios. Aquí hago una reflexión sobre el concepto de *mestizaje* de Gloria Anzaldúa y me pregunto si éste es útil para la construcción feminista del mestizaje de América Latina. Me parece que la historización del mestizaje que se hace desde el punto de vista chicano en Estados Unidos no corresponde bien a la realidad del mestizaje en América Latina, dado que aquí el hombre mestizo no sólo representa emasculación, el ocultamiento del amerindio y “bastardía”, sino que logró construirse como patriarca y raza superior. Ello no es posible en Estados Unidos, donde el hombre mestizo no puede

tomar una posición de dominio más que en el ámbito privado de la familia. Esto afirmaba más mi sospecha de que el tema del mestizaje debía ocupar mucho más las mentes de las feministas latinoamericanas, que, a diferencia de las feministas chicanas en Estados Unidos, aún no han desarrollado una reflexión profunda desde su *locus* de enunciación.

Hacia fines de los noventa surge un nuevo término que promete descolonizar las difíciles relaciones entre los feminismos hegemónicos de Occidente y sus pares en el sur global: *feminismo transnacional*. Su uso algo peripatético me impulsó a investigar su significado en “Los feminismos transnacionales en cuestión”, publicado en 2002, para ver qué fundamentos se le estaba dando a esta nueva solidaridad que se decía haber encontrado entre mujeres del sur y el norte global. Me interesaba conocer no sólo su valor conceptual sino su efectividad política. Hice una genealogía del término buscando sus parentescos y divergencias con otros términos más antiguos, como *sororidad global* y *feminismo global*, y lo ubiqué dentro de los debates de la globalización que en ese momento mantenían hechizados a grandes pensadores tanto de Occidente como del sur global. En este recorrido, le presté mucha atención a las discusiones que se daban entre feministas poscoloniales, quienes después de todo acuñaron el término *feminismos transnacionales* en la academia occidental.

Descubrí que pese al avance que representaban con respecto a las teorías de globalización y las visiones de sororidad global de las feministas occidentales, porque desenmascaraban los espectros del colonialismo y el patriarcalismo aún implícitos en estas teorías, también reproducían muchos problemas del poscolonialismo. El problema más grande que encontraba era su uso excesivo de nociones culturales y su subteorización de los procesos capitalistas,

que volvían a veces ininteligibles la constitución del Estado-nación como territorialidad de reproducción del capital transnacional. Esto me parecía que conspiraba en contra de una solidaridad política que se supone se podía dar entre mujeres del sur y el norte, porque las relaciones capitalistas fisuraban de forma profunda las relaciones entre ambos hemisferios.

Hice una excepción con el trabajo de Chandra Talpade Mohanty, quien intenta encontrar un equilibrio entre los procesos culturales y capitalistas para hacer las conexiones entre ambos mundos. Pero Mohanty sólo logra construir un fundamento de solidaridad entre mujeres del llamado “Tercer Mundo” que habitan tanto el sur como el norte global. Las relaciones de poder entre mujeres del sur y el norte global y entre mujeres del sur y del norte quedaban, a nivel teórico, invisibles. Por tanto, el nuevo concepto de feminismos transnacionales aún no nos podía brindar una teoría que explicase la base sólida de solidaridad entre mujeres del sur y el norte global.

Para ver cómo se daba la solidaridad feminista transnacional en el terreno práctico, también examiné las políticas de las feministas en los espacios internacionales, como las Naciones Unidas. Aquí encontré las grandes incongruencias de las feministas occidentales de siempre, quienes aprovechaban su poder discursivo para demandar el desuso del velo en el mundo musulmán mientras que sus pares musulmanes no tenían ni la remota posibilidad de plantear una demanda similar para detener, por ejemplo, la objetivación sexual de las mujeres en los medios de comunicación o la muerte prematura de mujeres jóvenes por anorexia nerviosa o bulimia en Occidente.

Puse el caso de los feminismos latinoamericanos como otro ejemplo de las limitaciones políticas del feminismo transnacional.

La transnacionalización del feminismo en América Latina sucedió en el contexto de los preparativos para asistir la conferencia mundial de mujeres en Beijing en 1995. En cierta medida, esta transnacionalización puede verse como el resultado o la causa misma de su institucionalización y ONGización, lo cual varía según el país. En todo caso, su cada vez mayor actuación en espacios internacionales en detrimento de los locales implicó, entre otras cosas, un giro estadocéntrico, su absorción dentro del desarrollismo, la falsa representación de mujeres pobres que estaban ausentes en las arenas internacionales y, contra toda lógica, en el transnacionalismo feminista, la desconsideración de la interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad. Todo esto jugó un papel en la división entre institucionalizadas y autónomas en América Latina, pero tuvo el efecto positivo de abrirle las puertas a nuevos feminismos contruidos desde la indigeneidad, lo afrolatinoamericano y lo lésbico.

Casi diez años más tarde, en 2010, revisitó este tema en “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era de terror” a pedido de feministas noruegas de la Universidad de Bergen. El escenario político había cambiado de manera dramática gracias a la guerra contra el terrorismo lanzada unilateralmente por el gobierno de Estados Unidos. No sólo estábamos frente a una guerra sin fin y una islamofobia irracional, sino ante una América Latina transformada por la fuerza de los movimientos sociales, sobre todo indígenas, y el giro hacia la izquierda que muchos países habían tomado. Pero al mismo tiempo, se había suscitado el golpe de Estado en Honduras y Estados Unidos comenzaba subrepticamente a acosar militarmente el subcontinente. El Foro Social Mundial se había ya autodenominado el “movimiento de movimientos” y Hardt y Negri nos hablaban de

un imperio capitalista planetario y descentrado, y de una multitud que nos llevaba a las puertas de la revolución total. El tono de este nuevo artículo sobre feminismos transnacionales fue más político que teórico. Ello caracteriza muchos de los artículos que escribí en adelante. La parálisis de la izquierda y el feminismo occidental frente a las guerras contra el terrorismo, la tortura y el genocidio que sus gobiernos practicaban en el Medio Oriente en su nombre al principio del nuevo milenio eran demasiado preocupantes. También lo era el creciente odio a los latinos y los inmigrantes, y la posible apertura de escenarios de guerra en América Latina por parte de Estados Unidos. Pero asimismo me parecía que era la torpeza de las feministas latinoamericanas que participaban en los foros sociales mundiales, quienes aún desprovistas de una teoría política descolonial y amañadas por el institucionalismo no lograban trascender ni hacerse escuchar por los patriarcas de la izquierda latinoamericana y del mundo. Estos nuevos espacios transnacionales que se veían a sí mismos como los espacios donde el nuevo mundo poscapitalista y poscolonial iba a inventarse, pero donde se daba una marginalización de las feministas latinoamericanas y de los supuestos feminismos transnacionales, me obligaron a seguir reflexionando sobre las dificultades que existen en la construcción de una solidaridad política entre hombres y mujeres del sur y del norte global.

En 2005, había escrito algo sobre este problema como parte de mi crítica a las teorías de los imperios que se pusieron muy de moda en Estados Unidos luego del 9/11; ahí también criticaba el uso que Anibal Quijano le daba al concepto de *género* dentro de su teoría de colonialidad del poder. Este artículo aparece recortado en este libro bajo el nombre “Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios” en el primer capítulo y, precisamente, excluye

esta idea. Pero esta reflexión sobre las difíciles alianzas entre hombres y mujeres del sur global, y aquéllas entre hombres y mujeres del norte global, así como entre el sur y el norte global, ha sido central para mi comprensión no sólo de las posibles políticas de solidaridad transnacional, sino para entender la democracia como otro dispositivo de colonialidad del poder. No obstante, ni la colonialidad del poder ni la colonialidad de la democracia podían entenderse sin una reflexión sobre el papel que juega el género en la construcción de la idea de raza, tan central para Quijano. Como nos enseñará María Lugones más tarde, tampoco sería posible entender *género* sin entender la colonialidad del género.

En todo caso, mi propósito en aquel momento era demostrar cómo era imposible extender la democracia tal como se había conocido en Occidente a los territorios de la colonia y cómo esa imposibilidad de llevar la democracia (liberal representativa) hacia las ex colonias estaba basada en una intrincada red de pactos sociales entre hombres blancos europeos que no sólo excluyen a mujeres blancas y a todas las mujeres y hombres no europeos y no blancos, sino que hacen imposible la construcción de alianzas entre ellos para ponerle fin al capitalismo, al racismo, al patriarcalismo y a la heteronormatividad. Estos pactos sociales eran, en realidad, pactos entre capital y trabajo de hombres blancos europeos en las condiciones de colonialidad del poder, donde se hacía la promesa casi imposible de cumplir a los hombres pobres europeos blancos de que no caerían nunca más en la esclavitud, la servidumbre o el nivel salarial de las mujeres y los hombres negros, amerindios e incluso de las mujeres blancas europeas. Pero son pactos inscritos en la precariedad porque cada vez que los hombres blancos pobres se sublevan ante los vicios del capital, el pacto peligra; cada vez que las mujeres blancas exigen su parte en el pacto, el pacto peli-

gra; cada vez que los hombres y las mujeres no blancos y pobres de la colonia exigen democracia y libertad, el pacto está a punto de caer. Estos pactos sociales sólo se han podido sostener gracias a la habilidad del capital para poner a todos contra todos mediante el racismo y el (hetero)sexismo, es decir, el yugo del clasismo, el racismo, el género y la heteronormatividad. No hay que olvidar, sin embargo, que esta lógica impera tanto en la metrópoli como en la colonia y explica de varias maneras la falta de solidaridad de los hombres de izquierda con las mujeres pobres y las feministas en el sur, pero también explica las propias limitaciones de los feminismos latinoamericanos hegemónicos. Obviamente, al mismo tiempo nos hace ver los abismos que separan a las mujeres del sur y del norte global, donde las segundas, a cambio de un pacto social menor con los hombres blancos, pueden vivir a costa de mujeres y hombres del sur global (y el sur global que vive en sus sociedades).

Este esquema es un ejercicio teórico que necesita mayor elaboración, pero su historia ya ha sido escrita y su teoría avanza por otros lados. Lo vemos últimamente desarrollado en la academia anglosajona con el trabajo del jamaquino Charles W. Mills, en *The Racial Contract* y en su diálogo con Carol Pateman, la autora de *The Sexual Contract*, pero, como es de esperar, sus reflexiones siguen conservando algunos elementos eurocéntricos y siguen excluyendo a España y América Latina de su narrativa.

Esta costumbre de borrar a España y América Latina de la historia del mundo es algo que viene preocupando a los teóricos descoloniales de América Latina desde hace mucho. Es algo de lo que yo misma había tomado conciencia cuando estudiaba la era colonial de América Latina y la teoría de la dependencia en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín,

Alemania Occidental, en los años setenta y ochenta, pero que no había sabido articular. Por eso, cuando décadas más tarde se cruzaron por mi camino pensadores como Walter Mignolo, Enrique Dussel y Aníbal Quijano, a quien ya conocía por su trabajo como dependentista, encontré mucho sentido en todos sus planteamientos de las dos modernidades y crítica al eurocentrismo. Es desde este archivo de mi memoria y bajo la influencia de estos autores que han cambiado nuestra visión de la historia que escribo “Crítica al debate contemporáneo sobre los imperios” (2005) y “Los fundamentos no democráticos de la democracia: Un enunciado desde la América Latina posoccidental”. El primer artículo es una lectura crítica de varios escritos sobre el imperio estadounidense que se publicaron a comienzos del nuevo siglo y que trataban de definir qué tipo de imperio conforma Estados Unidos. Muchos de estos escritos son de marxistas europeos y norteamericanos, pero también de teóricos de la poscolonialidad del sudeste asiático. Me llamaba mucho la atención cómo todos eran notablemente eurocéntricos y anglocéntricos al borrar por completo el imperio español de sus historias. Al borrar a España de sus narrativas, los marxistas también desconsideraban *a priori* cualquier papel que las colonias españolas y el trabajo de los esclavos e indígenas en servidumbre habían tenido en el desarrollo del sistema capitalista. Tomé el trabajo de Ellen Meiksins Wood, en *Empire of Capital* (2003), y de otros marxistas como ejemplos para demostrar cómo no sólo la importancia del trabajo de los esclavos y amerindios para el desarrollo del capitalismo sino la “leyenda negra” contra los españoles pervivía en los textos contemporáneos de marxistas y aun poscolonialistas. En este artículo vuelvo a la crítica de esta vertiente de pensamiento anticolonial que, como hemos visto, me preocupaba en artículos anteriores.

Aquí trato de mostrar cómo la postura posmodernista de los teóricos poscoloniales hacía difícil incorporar la experiencia colonial de América Latina en el discurso teórico y cómo tenía no sólo el efecto de colocar al teórico del sudeste asiático y al crítico del orientalismo como predecesores del pensamiento descolonial o anticolonial de América Latina, sino el de situarlo en la posición del teórico eurocéntrico anglosajón.

“Los fundamentos no democráticos de la democracia: Un enunciado desde la América Latina posoccidental” fue escrito más o menos al mismo tiempo que esta crítica a la teoría de los imperios. Es parte de un simposio internacional auspiciado por la revista feminista estadounidense *Signs*, la cual pide a feministas de distintas partes del mundo reflexionar sobre la democracia en sus regiones de origen. Mi punto de partida para pensar la democracia desde América Latina lo conforman los debates entre Sepúlveda y Las Casas en el siglo XVI en Valladolid, España. Hago un parangón entre el fracaso de ese importantísimo intento político de humanizar a los amerindios y esclavos africanos en la época colonial y los embates que hoy sufrimos con la exportación de la democracia mediante la guerra y la inmoralidad del neoliberalismo. Tomando prestada la idea de Judith Butler (y ella de Levinas), me refiero a cómo el fracaso de la ética de la no violencia lo vemos repetido en la razón genocida detrás de la conversión forzada al cristianismo, la impunidad del feminicidio en América Latina, las políticas económicas del neoliberalismo y la imposición de la democracia a capa y espada de la guerra contra el terrorismo.

En 2006 escribí “La geopolítica de las ciencias políticas y los estudios de género en América Latina” para una publicación en inglés sobre el estado del arte del estudio de la mujer y la política

dentro de las ciencias políticas en el mundo. Yo asumí la sección para América Latina. Desde el comienzo, sentí un malestar por tener que comparar los avances de la politología de América Latina con los de Europa y Estados Unidos, como si estos últimos representaran el tipo ideal.

También me parecía absurdo tener que decir que las feministas en Estados Unidos habían tenido mayor éxito dentro de las ciencias políticas que las latinoamericanas cuando su representación política a nivel nacional era mucho menor que en varios países de la región y el movimiento feminista llevaba años en declive. Sin duda, había que abordar esta problemática de otra manera y lo más lógico era hacerlo desde la colonialidad del saber. Lo hice, además, tomando la metáfora del diálogo en sombra del antropólogo Vincent Crapanzano y la idea de la existencia de una angloesfera y una hispanoesfera del historiador norteamericano Darrin M. McMahon para describir cómo el académico anglosajón se constituía a sí mismo el único conocedor a partir del epistemicidio de los saberes de sus otros. Hice a la par un análisis de la historia de la universidad y los departamentos de ciencias políticas y los estudios de género en América Latina de la época, donde se veía cómo estos espacios sucumbieron a las fuerzas del neoliberalismo y el eurocentrismo.

En ese momento, las universidades no estaban en condiciones de subvertir la colonialidad del saber, pero los movimientos sociales, entre ellos el feminismo aunque tímidamente, iban poco a poco construyendo saberes descoloniales fuera de los muros de la academia. Se daba el fenómeno del que nos habla Boaventura de Sousa Santos: se pasaba de la universidad a la “pluriversidad”. Las feministas hegemónicas que se habían institucionalizado dentro de las universidades, sin embargo, seguían bajo la fuerte influencia

de la teoría feminista occidental. Esto no sólo las conservaba al margen de los debates feministas en Occidente, que no traducen, no leen sus trabajos ni las consideran interlocutoras válidas, sino que les impedía también encontrar su voz para dialogar con los otros saberes que surgen desde el feminismo indígena, afrodescendiente y lésbico fuera de la universidad. La tarea de construir teorías feministas latinoamericanas descoloniales que reflexionan sobre el mestizaje y la colonialidad del poder y el saber nunca habían sido tan urgentes, pero era algo que finalmente había empezado a suceder fuera de las universidades.

En 2007, el *Women's Studies Quartely* me pidió una contribución sobre la recepción de Mary Wollstonecraft en América Latina. En esta oportunidad, de nuevo me planteo la cuestión de la colonialidad del saber y la supuesta división profunda que separa los mundos anglosajón e hispano. Respondo entonces haciendo lo que a primera vista puede interpretarse como insólito: una comparación de las vidas y obras de Sor Juana Inés de la Cruz y Mary Wollstonecraft. Sin embargo, para mi propia sorpresa, esta breve comparación me lleva a reconocer que Sor Juana Inés de la Cruz no sólo había articulado las mismas preocupaciones feministas de Mary Wollstonecraft cien años antes, sino que era Mary Wollstonecraft, la hija de la Ilustración, la que hervía en fervor religioso y no Sor Juana Inés de la Cruz, una monja católica, mexicana, mestiza de la Colonia.

Hacia 2009, aparece publicado en un libro de la feminista española María Antonia García de León sobre el papel de las feministas peninsulares en la transición a la democracia en España, mi artículo "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina". Este artículo se inserta como contrapunto dentro de un texto europeo que poco se detiene a pensar su rol

en la colonialidad del poder. Planteo entonces la cosa como la de una España que se siente al fin admitida de nuevo en Europa al morir Franco y entrar a la Unión Europea, y una América Latina que transita hacia la democracia luego de las dictaduras militares bajo un radical programa de neoliberalismo que tiene el efecto de recolonizar la región. Aquí vuelvo sobre los pasos del feminismo latinoamericano. Repaso sus luchas contra las dictaduras militares, el patriarcalismo de los guerrilleros marxistas en los procesos revolucionarios, la izquierda tradicional y su desenlace como feministas institucionalizadas en los años noventa bajo el neoliberalismo. Hago un análisis detallado de los contextos políticos y económicos en que estas luchas se dan para dejar claro que lo que se ha llevado a cabo en América Latina durante la transición a la democracia es la colonialidad de la democracia y el fracaso de los feminismos latinoamericanos al intentar convertirse en un punto de quiebre de colonialidad del poder.

En junio de 2009, se da el golpe de Estado en mi país, Honduras. Hice varios escritos sobre este acontecimiento que destruyó los mínimos avances democráticos que existían en la nación, pero que avivó las mayores esperanzas de un despertar popular masivo. Sólo incluyo dos de estos escritos en este libro: “Reflexiones teóricas para un movimiento feminista de la no violencia” y “El neoconstitucionalismo de la izquierda latinoamericana: el caso de Honduras”. Ambos se escribieron como documentos de estrategia política para el movimiento feminista hondureño que se había sumado a la resistencia contra el golpe de Estado como Feministas en Resistencia. Pese a su interés político inmediato, trato de unir la política a la tarea de hacer teoría. El problema de fondo era la difícil incorporación de las demandas feministas dentro del proyecto de país de la

izquierda dominada por hombres, pero también, en mi opinión, el limitado alcance de las demandas feministas para un proyecto descolonial y refundante de la nación.

Articulo este problema en un pequeño documento titulado “Reflexiones teóricas para un movimiento feminista de la no violencia”, donde planteo el dilema de la particularidad y la universalidad de las luchas políticas. Se menciona la necesidad de un pacto entre las resistencias que se han hecho presentes (indígenas, garífunas, del movimiento LGTTBI, sindicales, campesinas, etc.), pero uno que debería reconocer que la diversidad y particularidad de la ofensa social que cada sector reclama no puede jerarquizarse, es decir, no pueden verse unas más importantes que otras y cada lucha debe notarse como expresión de la universalidad de la lucha de todos. Los hombres de izquierda deben dejar de universalizar sus luchas desestimando las de feministas, mientras que las feministas deben hacer lo mismo con sus demandas, ya no particularizándolas como si no formaran parte del todo. Ello indica que tendremos que cambiar de paradigmas y establecer nuevos derroteros. Propongo no hablar más de igualdad sino de justicia; frente a la política de terror que significa el golpe de Estado y la injerencia de Estados Unidos, propongo revisar el paradigma de atrocidad de Claudia Card para analizar y denunciar las políticas del gobierno golpista y de Estados Unidos y Europa como políticas del mal, genocidas.

En el texto “El neoconstitucionalismo de la izquierda latinoamericana: el caso de Honduras”, que se publicó en español y luego en inglés con comentarios de Catherine Walsh, Julieta Lemaitre y Amy Lind, continúo reflexionando sobre algunos de estos temas. Esta vez me ocupo de la estrategia central del Frente Nacional de Resistencia Popular de Honduras, que se diluye en el llamado a

una Asamblea Constituyente para crear una nueva constitución, y reflexiono sobre la importancia de la ley tanto dentro del golpe de Estado como en la estrategia de la constitución del movimiento de resistencia popular. El movimiento popular que se desata luego del golpe lo acerca a los movimientos sociales descoloniales de América del Sur, pero su contexto es muy distinto. La pregunta, sin embargo, es si el reclamo de una nueva constitución es suficiente para cambiar el rumbo de la política en Honduras. Cuestiono el grado de potencial de cambio que una constitución puede tener, aunque sea elaborada con la voz del pueblo, porque las constituciones siguen insertas en códigos legales y la razón colonial, pero no las descarto del todo, aunque sea consciente de que pueden convertirse en la vía misma del “contragolpe”, porque el proceso constituyente tiene mucho valor. El mayor problema quizá radica en la conformación del bloque contrahegemónico que aún no logra resolver sus contradicciones internas, que pasan por el escamoteo de las luchas feministas, de la comunidad LGTBI, indígenas, garífunas, etc.; ni sabe cómo incorporar ese afuera que es el sector oligárquico en los planes del futuro. Éste es un problema grande para las Feministas en Resistencia, que buscan formar parte del cambio en el país. Propongo que el Frente considere una política de interseccionalidad de género, raza, clase y heteronormatividad para resolver este *impasse* y vuelvo sobre la discusión de la universalidad y particularidad para armonizar todas las luchas.

Este artículo es comentado por Walsh, Lemaitre y Lind. La primera trata de reconocer las virtudes de las nuevas constituciones poniendo como ejemplo el caso de Ecuador, aunque considera algunas de sus limitaciones. Comprende las constituciones en el marco de un contexto de varias estrategias de cambio que pueden

ser descoloniales o no. Lind, como Walsh, pone en cuestión el carácter descolonial o de izquierda de los procesos constitucionales de Ecuador y Bolivia, pero se centra en los límites de las constituciones y las dificultades de los gobiernos de izquierda para metabolizar los cambios que exigen las feministas y los grupos LGTBI dentro de la familia y lo que ella llama la *governabilidad íntima*. Lemaitre va por otro camino: vuelve a encontrar las virtudes de la ley para ponerle límites a nuestra propensión hacia la violencia y pone en duda que grupos sociales, sólo por ser oprimidos y explotados, están libres de esa propensión nuestra a la violencia y la injusticia.

En mis respuestas a Walsh, Lind y Lemaitre, les recuerdo que en la colonia no hubo ni puede haber una tregua de paz en la construcción del Estado de derecho, como se imaginaba Hobbes, porque la colonia precisamente representa la suspensión de la ley, es donde el Estado de excepción se torna la norma. Por eso resulta difícil pensar que la ley tal cual puede refundar el Estado en el caso de Honduras, y posiblemente en otros lados. Me pregunto sobre las ventajas del constitucionalismo estratégico a nivel nacional cuando a nivel internacional aún no gozamos de poderes soberanos e igualdad jurídica. Para responder estas preguntas hago un análisis del “legalismo estratégico” del que nos habla Peter Maguire en su libro *Law and War* (2001) para revelar cómo en la colonia la ley estuvo siempre desprendida de consideraciones morales y éticas. Uso el ejemplo que Maguire nos da de Estados Unidos para demostrar cómo a través de su historia este país ha despojado la ley de todo principio ético y la ha transformado en un instrumento de dominación para cometer injusticias. Vuelvo al tema de la perversidad de la ley, a la cual hago referencia en el artículo original, para destacar cómo el poder usa la misma

ley para ignorar, despojar y romper la ley. Es decir, cómo la ley nace para romperse. Aquí regreso al concepto de *necropolítica* del filósofo africano Achille Mbembe, que en otros lados he usado para recordarnos que la razón de la política y del Estado de derecho casi siempre se rige por el derecho a matar que se abroga; que en la colonia su razón de ser es una razón genocida y que esta razón política estatal se ve reforzada en Honduras después del golpe de Estado.

Los dos primeros artículos con los que empieza este libro y termina esta introducción tratan temas más contemporáneos, como el debate en torno a la colonialidad de género. Este concepto, que ya está presente en escritos anteriores, es desarrollado ampliamente en “La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos” y “La cuestión de la colonialidad de género”. El primero es una crítica a los estudios descoloniales latinoamericanos escritos en su mayoría por autores hombres que aún tienen dificultades para integrar un análisis de género en sus escritos. Trato específicamente el trabajo de colonialidad del poder de Aníbal Quijano y el libro *Veinte tesis de política*, de Enrique Dussel. Ambos autores tratan tímidamente de incorporar el género pero no lo constituyen como una categoría de análisis en el cuerpo de sus teorías. Aquí desarrollo la crítica que le he hecho a Quijano anteriormente sobre su uso de *género* en “Los desafíos de los feminismos transnacionales en la nueva era del terror” y la incorporo a la crítica que le hace María Lugones a Quijano y al concepto que ella crea a partir de su teoría sobre colonialidad del poder. Llamo la atención sobre cómo la caza de brujas en Europa sirve de antecedente histórico de la opresión de género y de raza que más tarde se impondrá en la colonia, algo que recientemente he escuchado decir por

primera vez en una conferencia a Ramón Grosfoguel. En este artículo también abordé el silencio que existe alrededor de los aportes teóricos de las feministas latinoamericanas en los trabajos de los teóricos descoloniales. Me parece que ello obedece al atraso teórico de las feministas latinoamericanas y a su resistencia a abordar cuestiones relacionados con la raza. Esto, sin embargo, ha empezado a cambiar desde el surgimiento de nuevas voces, como el feminismo indígena y afrodescendiente, y hasta cierto punto desde el feminismo autónomo, que van abriendo nuevo rumbo al pensar feminista y nos llevan al fin hacia un feminismo descolonial latinoamericano.

En “La cuestión de la colonialidad de género” (2011) traté de analizar a fondo este concepto de María Lugones a la luz de las críticas que ya comienzan a articularse dentro de los feminismos latinoamericanos. Me refiero a los trabajos etnográficos en los que Lugones se funda y los debates que existen sobre la utilidad de la categoría de género tanto en África como en América Latina. Los debates giran alrededor de la pregunta sobre si existía o no el género antes de la intrusión colonial, como parece afirmar Lugones. Mi conclusión provisional es que, en realidad, no existe un consenso alrededor de esta pregunta y que sigue siendo válida en el terreno teórico-político, aunque el valor del concepto de la colonialidad de género radica en la comprensión de *género* como un constructo colonial y la historia del género como instrumento de dominio para robarle la humanidad a las mujeres de la colonia. Este concepto es nuevo y aún está en proceso de construcción por su autora, María Lugones. Sin embargo, tiene el potencial de transformar cómo pensamos el género y nos brinda una herramienta más para pensarlo dentro de la colonialidad del poder.

Con este último artículo, que en realidad es el comienzo de este libro, termina el esfuerzo por producir pensamiento feminista latinoamericano de otro modo. No es el final del camino, sino tan sólo una primera o quizá segunda ronda, si tengo en cuenta mis trabajos previos. He tratado de describir cómo fluyeron de mí los artículos con el tiempo, pero se puede consultarlos como quien lee *Rayuela*, de Cortázar: se puede empezar por cualquier lado. Mi único deseo es entregarle estos trabajos al movimiento feminista latinoamericano, al cual le debo todos mis pensamientos y todos mis sueños.

Breny Mendoza, 2014

I. COLONIALIDAD DEL GÉNERO Y EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

1. LA CUESTIÓN DE LA COLONIALIDAD DEL GÉNERO (2012)

Dentro del giro descolonial que ha empezado a dar la teoría feminista latinoamericana ha surgido un nuevo concepto que tiene el potencial de constituir un cambio de paradigma en nuestra comprensión del género. Se trata del concepto que ha acuñado la filósofa argentina María Lugones, *colonialidad del género*, en sus dos últimos escritos: “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System” (2007)¹ y, más recientemente, “Toward a Decolonial Feminism” (2010), que aún no ha sido traducido al español. El término es bastante complejo y está emparentado con el concepto de *colonialidad del poder* que ha propuesto Aníbal Quijano (2000). Esta nueva concepción del género surge al mismo tiempo que los feminismos indígenas hacen su aparición en el escenario político de la región, cuestionando el carácter universalista y eurocéntrico del concepto occidental de *género* y la forma en que el feminismo tradicional latinoamericano lo ha hecho suyo, a la vez que tratando de recuperar algunas concep-

¹ Publicado en español bajo el título “Colonialidad y género” en 2008 por la revista *Tabula Rasa*, de Colombia.

ciones ancestrales o distintas del “género” que descansan más sobre principios de la dualidad, paridad y complementariedad de los sexos. El concepto se estrena también en un contexto de intenso escrutinio de los distintos sistemas de sexo/género y sexualidad que han existido y aún persisten en distintas partes del mundo y que igualmente cuestionan la universalidad y la binariedad jerárquica de los sexos y los géneros, así como la dualidad heterosexualidad-homosexualidad que las epistemologías occidentales han asumido e impuesto violentamente como verdades y preceptos morales incuestionables, a través de procesos de conquista y colonización, evangelización, guerras imperialistas, imperialismo cultural, epistemicidios,² globalización neoliberal, etc., a nivel planetario.

Este ensayo se propone examinar el concepto de *colonialidad del género* de Lugones a la luz de esta nueva literatura, teniendo en cuenta algunas de las voces que ya empiezan a disputarle su fundamentación en trabajos etnográficos e interpretaciones de la era de la preintrusión colonial, algunos de los cuales hacen una idealización de las culturas amerindias y africanas. Estas voces que critican el concepto de *colonialidad del género* provienen de la academia latinoamericana, como es el caso de la antropóloga argentina Rita Segato, pero también de algunos sectores del

² El epistemicidio se refiere usualmente a la manera en que las epistemologías hegemónicas, en particular la del hombre blanco occidental, han logrado imponer violentamente su saber tanto a nivel secular como religioso en el mundo colonial. El término fue acuñado primero por Gayatri Spivak en “Can the Subaltern Speak?”, publicado en *The Postcolonial Studies Reader* (Aschcroft, Griffiths y Tiffin 1995). En español es utilizado por Boaventura de Sousa para describir la negación, el silenciamiento y la desvalorización del conocimiento dentro de los paradigmas de la sociología eurocéntrica. Véase “Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social” (2006).

feminismo indígena, en particular de su vertiente lésbica, en países como Bolivia, Guatemala y México, que ponen en duda un pasado sin desigualdades de género y más bien ven, como les llama Julieta Paredes, una lesbiana feminista aymara de Bolivia, un “entronque de patriarcados” en el proceso colonial.³

En otro trabajo, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos” (Mendoza 2010), he hecho una primera incursión en este tema y encontrado que las críticas –de Lugones y las mías– al concepto de *colonialidad del poder* y la idea de raza de Quijano coinciden en que las dos vemos en él una concepción del género muy subteorizada, que lo lleva, sin darse cuenta, a asumir una visión del asunto que sigue siendo eurocentrada, naturalizada y patriarcal. Lugones acentúa su crítica en la intersección entre género, raza y sexualidad, y mi crítica se centra en la fusión de género, raza y clase en la conformación de la ciudadanía en lo que llamo “colonialidad de la democracia occidental”. A ambas nos interesan los conflictos que se dan a nivel de las posibles alianzas entre hombres y mujeres en América Latina y las políticas de coalición entre feministas que pueden darse a nivel transnacional a partir de la colonialidad del poder. En esta ocasión, mantendré esta discusión al margen para concentrarme en una lectura más cuidadosa de los textos antes mencionados de Lugones y de los argumentos que utilizan quienes critican su concepto de *colonialidad del género* o el trabajo etnográfico sobre el cual se funda. El propósito es abrir el debate sobre este concepto

³ Julieta Paredes desarrolla su idea de entronques de patriarcados en el marco de su teoría de feminismo comunitario. La memoria histórica sobre la colonialidad es más larga en Julieta Paredes. El hecho colonial ella no lo sitúa en 1492 sino que va más atrás para incluir procesos de colonización antes de la llegada de los españoles. Esta distinción es muy importante y habría que explorarla mucho más (Paredes 2008).

que, al igual que el cuestionamiento del género de las feministas indígenas, tiene el potencial de transformar nuestra manera de pensar el género y amerita nuestra mayor atención.

La colonialidad de género de Lugones

En su primer artículo, “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, publicado en inglés en 2007, Lugones llega al concepto de *colonialidad de género* preocupada por la falta de solidaridad y la indiferencia que muestran los hombres de la Colonia hacia el sufrimiento de las mujeres que comparten con ellos su condición como seres racializados y deshumanizados. La indiferencia y complicidad en la violencia contra las mujeres, que observa incluso entre los hombres de izquierda, la lleva a tratar de entender este fenómeno comparando el concepto de *colonialidad del poder* de Quijano con el de *interseccionalidad*, que “las feministas de color y tercermundistas” de EE. UU. crearon para demostrar cómo las feministas occidentales, con su uso “atómico, homogéneo y separable” (Lugones 2010, 742) de la categoría de género y su concepto universal de mujer, habían hecho imposible ver la multiplicidad de opresiones que las mujeres de color experimentaban en manos de hombres y mujeres blancas y la que experimentaban dentro de sus propias comunidades en manos de los hombres de color. A partir de esta crítica y la creación del término *interseccionalidad* se logró entender cómo los sistemas de poder de género, raza, clase y sexualidad se fusionaron en la historia colonial y capitalista, dejando así atrás, por fin, el análisis del género como categoría aislada.

Al evaluar los aportes de estos dos cuerpos teóricos, Lugones concluye que la teoría de colonialidad del poder, con su crítica al eurocentrismo y a la idea de raza por parte de Quijano,

no llega tan lejos como la teoría de la interseccionalidad. Esto pese a que el concepto de *colonialidad del poder* y la idea de raza permiten ver, igual que la teoría de interseccionalidad, cómo los “ejes estructurales o las áreas de existencia humana básica como el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad-intersubjetividad” fueron reconstituidas al mismo tiempo que fueron procesos mutuamente constitutivos para llevar a cabo el proyecto de expoliación, explotación y genocidio capitalista que empezó con la colonización europea en el siglo XVI y continúa como una lógica oculta en el sistema capitalista contemporáneo. El problema radica más bien en el limitado tratamiento que Quijano le da al concepto de *género* en su teoría. Para Lugones, el concepto que usa Quijano sigue siendo biologicista, lo que le hace preconcebir la existencia de un dimorfismo sexual donde no lo hay, a naturalizar la heteronormatividad ahí donde no existe como categoría sexual ni social, y a presuponer una dominación del poder patriarcal donde predominan relaciones igualitarias entre hombres y mujeres.

Para corregir el error en que ha incurrido Quijano, Lugones recurre a las teorías feministas indígenas de EE. UU., como las de Paula Gunn Allen y la nigeriana Oyeronke Oyewumi, para demostrarnos cómo en etapas de *preintrusión colonial*,⁴ algunas sociedades habían desarrollado sistemas de género muy distintos a los de Occidente, y en algunas ni siquiera se contaba con el género como un principio ordenador del poder. Al no existir una jerarquía de género, hombres y mujeres podían transitar por la femineidad y masculinidad impune e independientemente de sus anatomías. Al carecer de género los cuerpos, no había cabida

⁴ Este término lo he tomado prestado de Rita Segato (2011).

para el dimorfismo sexual que conocemos de Occidente ni para la oposición binaria de la heterosexualidad y la homosexualidad. En estas sociedades, las formas de vivir el cuerpo eran diversas, plurales y libres. Pero más importante aun: la ausencia de género impedía el desarrollo de un patriarcado del tipo occidental y no producía la separación de las esferas privadas y públicas que expropia a las mujeres su poder social ni las privatiza y enclaustra en la esfera doméstica. Aquí las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico en los rituales religiosos; sus lenguas y sistemas de parentesco no se estructuraban con base en el género ni en la subordinación de las mujeres; la división sexual del trabajo y las relaciones económicas no descansaban en la sobreexplotación de las mujeres sino que estaban basadas en principios de reciprocidad y complementariedad. Si había algún ordenamiento jerárquico en estas sociedades, éste se debía a otros principios, como la edad cronológica o la forma en que se definía la antigüedad de un miembro que se unía por matrimonio a un linaje familiar o al clan. De acuerdo con Lugones, siguiendo a Oyewumi y Gunn Allen al pie de la letra, es recién con la intrusión del poder colonial occidental que estas sociedades sin género sucumben a una jerarquización basada en una idea de género que está atada a los cuerpos, que se vuelve compulsivamente dimórfica, patriarcal, heteronormativa y homofóbica. A partir de ese momento, el género tal como la raza se convierten en instrumentos poderosos para destruir los tejidos sociales de la sociedad colonizada, para dividirla, romperla y antagonizarla desde adentro. En esta idea, además de la raza con colonialidad del poder, se implanta el género para introducir jerarquías internas y romper los lazos de solidaridad que existían entre hombres y mujeres; se reinventan los hombres y las mujeres indígenas como

seres antagónicos con el objetivo de destruir sus culturas, que no sólo exhibían respeto hacia las mujeres, sino también tolerancia hacia la sodomía y las relaciones sexuales entre mujeres. El género se hizo necesario para destrozar las relaciones sociales basadas en la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad porque éstas son incompatibles con los diseños imperiales y la colonialidad del poder del sistema colonial/moderno capitalista que se fue imponiendo en la medida en que la conquista y la colonización avanzó. El género, quizá más que la raza, resultó indispensable para doblegar y hacer aceptar a estas sociedades las nuevas jerarquías que la colonización impone.

La introducción de género entonces es lo que habría construido el abismo entre hombres y mujeres colonizados que observamos hoy y explicaría la crueldad que muchos hombres colonizados manifiestan hacia las mujeres. En otras palabras, el dominio colonial sobre las sociedades indígenas estuvo condicionado y pasó por la toma de control sobre los cuerpos, la vida y la muerte de las mujeres indígenas, y se convirtió en el terreno mismo de la negociación por la supervivencia entre los hombres colonizados y los hombres colonizadores en el embate colonial. El nuevo dominio que los hombres indígenas lograron imponerle a las mujeres indígenas se transformó perversamente en la única manera de conservar lo que quedaba del patrimonio cultural de estas sociedades, ahora avasalladas por la colonialidad del poder. Es a este uso del género en el contexto colonial lo que Lugones llama “el lado oscuro del sistema de género moderno/colonial”, o sea, la *colonialidad del género*.

En su más reciente artículo, “Toward a Decolonial Feminism” (2010), Lugones profundiza más en este lado oscuro del sistema de género colonial/moderno y nos entrega nuevos matices que ayudan

a entender más su concepto de *colonialidad del género*. Aquí, ella desarrolla con mayor nitidez cómo el sistema de género que se impone violentamente en el proceso de colonización occidental no es el mismo que rige las relaciones entre hombres y mujeres de los colonizadores europeos. Esta parte del sistema colonial/moderno heterosexual representa más bien el lado “light” de la colonialidad de género. Aquí lo importante es darnos cuenta de que el patriarcado o el sistema de género que se impone a partir de la derrota no reinventa a las mujeres y a los hombres de la Colonia como seres humanizados. Al contrario, el estatus de ser humano quedó siempre reservado para los civilizados, es decir, para los hombres y mujeres europeos. Los colonizados, tanto hombres como mujeres, quedaron definidos en el patrón de poder de la colonialidad tácitamente como bestias, es decir, poseyendo un sexo masculino o femenino, grotescamente animalizados, hipersexualizados, pecaminosos y, sobre todo, sin una simbolización de género propiamente dicha de hombres y mujeres.

Desde esta perspectiva, los hombres y las mujeres colonizados se definen esencialmente como una aberración de la perfección del hombre europeo civilizado. Los colonizados no son hombres ni mujeres sino equivalentes a los machos y hembras del reino animal. Los machos no son hombres porque no son humanos, y las hembras no son mujeres porque no son humanas. Para ser un género o para ser una mujer o un hombre sería necesario primero ser humanizado, es decir, obtener el estatus de humano, algo que no ha estado dentro de los cálculos de los diseños coloniales ni imperiales hasta hoy.

En el caso de la colonialidad del género, o de la construcción de género en condiciones de colonialidad del poder, Lugones nos dice en un esquema algo complicado que se hizo necesario

concebir el sexo aislado del género para mantener la división entre los humanos (los europeos) y los no humanos o el estatus como no humanos de los colonizados. Los viejos esquemas feministas de ver el sexo y el género juntos (como el dato anatómico que fundamenta la construcción social del género), o los más nuevos, que dicen que el género fundamenta el sexo (o el dato anatómico socialmente construido), se vuelven inadecuados para entender una construcción de colonialidad del poder y del género que necesita deshumanizar a quienes coloniza. La colonialidad de género, en este sentido, encuentra su sustento en la colonialidad del ser de la que nos habla Nelson Maldonado-Torres (2008), o en el proceso de deshumanización de los sujetos coloniales. Es decir, que en su más reciente elaboración de la colonialidad del género, para Lugones lo que presenciamos en el contexto de colonialidad del poder no es una introducción del género en estas sociedades propiamente dicha, porque género se comprende como una característica de la sociedad humana a la cual los colonizados no pertenecen. En este sentido, las sociedades colonizadas siguen siendo de manera perversa sociedades sin género, no porque carezcan de una jerarquización basada en género como en el pasado, sino porque hombres y mujeres han sido despojados de su humanidad por la colonialidad del poder y por la colonialidad del género. Aquí las categorías *mujer* y *hombre* resultan ser vacías. Por eso, nos dice Lugones, no se trata de encontrar una construcción de género no colonizada en las sociedades preintrusión, porque el género tal como lo conocemos hoy pertenece al y nunca abandona el campo de la colonialidad moderna; es por definición parte de la historia de la colonialidad del poder y proviene de la relación que Occidente establece con y entre los hombres y las mujeres de la Colonia. Entonces, lo que

más interesa hoy es desenmascarar ese lado oscuro del sistema de género colonial/moderno que convierte al ser colonizado, y en particular a la mujer colonizada, en un ser a quien se puede impunemente maltratar, violar, explotar, trabajar hasta la muerte y eliminar física y culturalmente de la faz de la tierra.

El feminismo descolonial consistiría precisamente en la superación de esta colonialidad del género y esta colonialidad del ser que deshumaniza y convierte a las mujeres de la colonia en presa no sólo de los hombres colonizadores, sino de los hombres colonizados. El feminismo descolonial sería un tipo de feminismo que forma parte de la resistencia que los colonizados vienen ejerciendo desde que se inició el proceso de deshumanización a partir de la colonialidad del poder y del género. En este sentido, el feminismo descolonial practica una resistencia que aprovecha el *locus* fracturado del sujeto colonial, que permite a través de las dos culturas en pugna (la occidental y la indígena) ver el lugar preciso dónde romper el *habitus* colonial y por dónde retomar el hilo de la historia propia.

La crítica a Lugones

La crítica que ha comenzado a surgir en algunos círculos académicos en torno al concepto de *colonialidad del género* tiene mucho que ver con los trabajos etnográficos que Lugones escogió para sustentarlo, sobre todo el uso que hace de la labor de Oyeronke Oyewumi. Como he mencionado antes, Lugones construye su concepto a partir de teorías feministas africanas e indígenas de América del Norte (y más recientemente de América Latina) que cuestionan la forma en que el feminismo occidental ha dado por sentada la preexistencia del género en todas las culturas. Estas autoras postulan que el género no existió como principio

ordenador del poder entre hombres y mujeres en sus sociedades hasta que llegaron los europeos. Para sustentar este argumento, han logrado excavar de la historia suficiente evidencia para poner en duda la presencia del género en sus sociedades. No sorprende por eso que la crítica a Lugones se haya centrado hasta ahora en revisar o tratar de rebatir la evidencia que ofrecen estas autoras africanas e indígenas para argumentar que África y los pueblos originarios de América fueron sociedades sin patriarcados e igualitarias. Aunque por lo general, en el ámbito feminista, se reconocen las vicisitudes de la colonialidad del saber y la importancia de construir modelos alternativos a la modernidad y la colonialidad, algunas feministas insisten en cuestionar la tesis de la no existencia de género y un patriarcado en la era precolonial de África y América Latina.

Por lo general, se reconoce la importancia de un imaginario que no contiene las relaciones de poder que nos oprimen hoy y lo cruciales que son las nuevas teorías de género para construir sociedades y economías alternativas del poder a las que las epistemologías opresivas y distorsionantes de Occidente nos ofrecen. En este sentido, pareciera que hay un consenso alrededor del valor epistémico y político que tienen las teorías de feministas africanas e indígenas que disputan la existencia del género en el mundo preintrusión. Estas teorías nos enseñan la posibilidad de crear modelos de relaciones entre hombres y mujeres que están basadas en la horizontalidad y nos muestran otras formas de habitar los cuerpos, ejercer la sexualidad, y no tan sólo de reorganizar las relaciones sociales entre hombres y mujeres, sino que, por ende, la economía, la política, la espiritualidad, etc. Es decir, las teorías de la inexistencia del género o el patriarcado en el pasado precolonial no sólo tienen un valor epistémico sin par, sino que

auguran un potencial político para las feministas descoloniales hasta ahora poco explorado. En este sentido, como nos plantea Lugones, para comprender la colonialidad del género es esencial entender que no se trata sólo de la creación de relaciones de poder entre hombres y mujeres indígenas allí donde no había, sino que el género fue la vía misma por la cual tanto hombres como mujeres fueron deshumanizados en el proceso colonial. Más importante aun, entonces, para la descolonización es cómo la comprensión de género occidental sirvió para la deshumanización tanto de mujeres como de hombres del mundo colonizado.

Sin embargo, sigue siendo válido preguntarse cuán cierta es la premisa de la no existencia de la desigualdad de género en las sociedades africanas y amerindias. ¿Es a través de una concepción de género occidental la única forma en que las mujeres pueden ser subordinadas a los hombres? Si se puede probar lo contrario, esto es, que el género y el patriarcado fueron principios ordenadores importantes en estas sociedades y que el patriarcado no comienza con la colonización europea, o que existieron otros parámetros de opresión de las mujeres que no se pueden explicar con el concepto de *género*, ¿qué consecuencias traería esto para la estabilidad del concepto de *colonialidad del género* de Lugones y para las feministas indígenas que desean recuperar antiguas formas de organizar las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cuáles serían las implicaciones políticas para el proyecto descolonial feminista que aspira a una vida sin género? Y quizá más importante, ¿qué relación guardarían estos antiguos patriarcados con los patriarcados realmente existentes que hoy se han vuelto letales para las mujeres mestizas pobres y las mujeres indígenas y afrodescendientes, como lo vemos en el feminicidio sistemático en Centroamérica, en el caso

de Honduras, por ejemplo, que ha alcanzado una tasa de un feminicidio al día?

Rita Segato, junto con muchas otras africanas y africanos que trabajan dentro de las tradiciones feministas descoloniales de África y América Latina, le ha criticado a Oyewumi su tesis central de que el género no existía en las tierras yorubas (lo que es hoy Nigeria y Benin, en África, e incluso Brasil, Argentina, Uruguay, Cuba y Haití) (Segato 2001; Afonja 2005). África, quizá en mayor medida que América Latina, ha contado con una corriente de pensamiento feminista descolonial muy fuerte que ha cuestionado las epistemologías feministas occidentales y la forma en que distorsionan la realidad de las mujeres africanas. Las feministas africanas descoloniales por muchos años han luchado por corregir la imagen de la mujer africana como mera propiedad de los hombres, tal como ha sido construida dentro de la academia occidental. Han tratado de excavar y prestarle más atención a las instituciones y prácticas del pasado precolonial que pueden revelar un mayor poder social y político de las mujeres y un mayor potencial para romper con la visión eurocéntrica de la antropología y el desarrollismo que impera en los estudios africanos. De los esfuerzos de feministas africanas como Oyewumi, Lazreg, Nnaemeka y otras (muchas de ellas trabajando dentro de la academia estadounidense) surgió precisamente el modelo alternativo que puso de relieve muchos elementos que apuntan a una autonomía fuerte de las mujeres africanas en la era pre-intrusión (Afonja 2005, 5).

Sobre todo, Oyewumi ha alegado en su aclamado libro *The Invention of Women* (1997) que tanto el género como el patriarcado son categorías sociales que sólo tienen sentido en las epistemologías occidentales. En lugar de género, que para ella es una categoría de

jerarquización social propia de la cultura occidental basada en el sentido de lo visual que construye jerarquías a partir de los cuerpos, nos dice que en las sociedades yorubas lo que estructura la base social jerárquicamente es la edad cronológica, la maternidad y el matriarcado. En forma similar, en países como Ghana y Nigeria, algunas autoras entendieron el matriarcado, el maternalismo, la matrifocalidad y el matriclan como esencias culturales que se pueden percibir en los sedimentos de la sociedad africana, aún en la actualidad. Se habla de la existencia en el pasado de sistemas matriarcales que privilegiaban a las mujeres en el control de la propiedad, la descendencia, el cuidado de los niños y viudas y, más importante aun, la toma de decisiones de la comunidad; se habla de mundos míticos y rituales religiosos donde las mujeres ocupan posiciones de dominio y las deidades no tienen un sexo ni una sexualidad fija. Algunas de estas autoras admiten la presencia de estructuras patriarcales tenues, pero éstas no llegan a representar ningún peligro para los matriarcados, porque el matriarcado, a su entender, no significa el dominio absoluto de las mujeres sobre los hombres, sino la ausencia de una marcada desigualdad entre los sexos que permite la predominancia de las mujeres en las esferas sociales más importantes (Afonja 2005, 10).

Estudios más recientes ilustran cómo la administración colonial excluyó gradualmente a las mujeres de sus posiciones de mando tradicionales, poniendo en su lugar a los hombres que quedaron al frente del poder público en sus localidades. Estos estudios confirman las conclusiones de Oyewumi, quien fue una de las primeras en sostener que el colonialismo europeo había erosionado la posición política de las mujeres africanas a través del Estado moderno/colonial. No obstante, la posición de Oyewumi ha sido fuertemente cuestionada por su tendencia a generalizar la

idea de la no existencia de género a todas las sociedades de África, sin importar que algunas muestren claros rasgos patriarcales.

Tanto Bakare-Yusuf (2003) como Rita Segato (2001) le han criticado a Oyewumi su metodología, su forma de analizar el lenguaje y la forma en que ocluye el género para representar las relaciones de poder basadas en la edad en las sociedades yorubas como relaciones igualitarias, pese a que, según ellas, a menudo la jerarquía de la edad o antigüedad servía para legitimar el abuso sexual de mujeres y jóvenes en forma velada. Una importante crítica que le hace Segato a Oyewumi es la forma contradictoria en que le proyecta al mundo mágico-religioso yoruba una visión de una sociedad sin género. Segato reconoce que los yorubas tienen una comprensión del género y la sexualidad muy compleja y muy distinta a la de Occidente, pero ella detecta una jerarquía patriarcal basada en privilegios y poderes para los hombres, en detrimento de las mujeres en varios momentos e instituciones, es decir, tanto dentro de la estructura del clan y la familia como en los mitos religiosos, rasgos que ella incluso observa en el transplante de la cultura yoruba a América Latina (Segato 2001).

El debate en torno a la inexistencia de género, patriarcado y la oposición binaria de la heterosexualidad/homosexualidad en África, en particular en las sociedades yorubas, no ha sido resuelto y ha cobrado nueva vida en las comunidades gay latinas de la diáspora y América Latina que ven hoy en las prácticas religiosas yorubas la evidencia de un modelo libre de la heteronormatividad por el travestismo y la forma en que las deidades y los practicantes de los cultos transitan fácilmente entre uno y otro sexo. Sin embargo, en estos espacios dominados usualmente por hombres homosexuales lo que más interesa es cuestionar la heteronormatividad y no

necesariamente la desigualdad de género. Por tanto *género* queda muy subteorizado (Strongman 2002).

Sin embargo, la tendencia entre las feministas africanas ha sido más bien conceder que ha existido el género y el patriarcado en sus sociedades antes de la llegada de los europeos, pero hacen la salvedad de que éstos han sido contruidos bajo formas muy distintas a las de Occidente y que presentan diversos grados de intensidad en distintas culturas y sociedades del continente en distintos períodos de la historia. Asimismo, reconocen la importancia y la fuerza de los matriarcados en África y la necesidad de reconocer la maternidad como una forma de empoderamiento para las mujeres en algunas sociedades, aunque también se hace aquí la salvedad de que la maternidad también puede existir como una forma de opresión en algunas sociedades y que ha sido así en distintos períodos históricos. Se concluye, por tanto, que *género* sigue siendo una categoría de análisis útil para muchas feministas africanas. Sigue siendo importante para entender los patriarcados reales de la África contemporánea, donde en varios sitios las mujeres tienen que debatirse en guerras genocidas llevadas a cabo fundamentalmente sobre sus cuerpos mediante, por ejemplo, las violaciones masivas y la destrucción vaginal como estrategia de guerra, y mediante otras prácticas, como la mutilación genital y la cacería de brujas, y más recientemente, en un contexto de globalización neoliberal que devasta los recursos naturales de África, destruyendo toda vida en el continente de una manera quizá mayor que en el período colonial.

En América Latina, también se ha puesto en cuestión la existencia de género y patriarcado en las sociedades amerindias antes de la intrusión europea. El estudio del género en las sociedades andinas y mayas tiene larga data, pero no ha sido un debate central dentro de los feminismos latinoamericanos dominados por mujeres mestizas o blancas de clase media y alta. Esto apenas ha empezado a cambiar en la medida en que intelectuales indígenas construyen sus propias epistemologías y feministas indígenas y mestizas comienzan a escribir sus propias teorías feministas. El concepto de *colonialidad del género* de Lugones es quizá uno de los aportes más importantes del entremundo de la intelectualidad indígena y los estudios descoloniales liderados sobre todo por hombres intelectuales mestizos y blancos de América Latina, muchos de ellos trabajando dentro de la academia estadounidense.

Dentro del incipiente feminismo descolonial latinoamericano, tal como en los estudios feministas africanos, se ha tratado de construir una narrativa sobre las culturas ancestrales indígenas como culturas con un desarrollo inédito y diametralmente distinto al de la occidental. La descolonización epistemológica se ha planteado precisamente en esos términos, como una forma de desafiar las categorías teóricas de Occidente que han colonizado y negado el mundo del saber indígena. Los conceptos *género* y *patriarcado* no se han escapado, por supuesto, de esta revolución epistemológica, que se lleva a cabo en América Latina, en particular dentro de los movimientos feministas indígenas. Pero, como en el caso de las africanas, no hay un consenso claro entre las feministas indígenas y no indígenas que cuestionan la existencia de un patriarcado y del género en las sociedades indígenas y aquellas que rechazan esa tesis. En varios escritos encontramos una tensión entre una versión del pasado precolonial, que se describe como un “paraíso perfecto”, y

otra que postula la “repetición de lo mismo”, pero a menudo nos encontramos también con una tercera posición, que postula que el mundo amerindio no era ni lo uno ni lo otro, sino diferente, inédito y original debido a su aislamiento de otros continentes del planeta (Jiménez y Alvites 2011, 6). Esta originalidad explicaría la singularidad de la concepción de mundo que se observa entre las culturas indígenas, tanto andinas como mayas, en particular su forma de concebir las relaciones entre mujeres y hombres.

La forma de organizar las relaciones entre hombres y mujeres se describe de forma tan distinta a la de Occidente que en sus relatos la conquista y la colonización aparecen esencialmente como un choque entre dos sistemas de género totalmente opuestos. Casi todas las/os historiadoras/es, antropólogas/os y científicas sociales, feministas y no feministas, nos dicen que antes de la llegada de los españoles, los pueblos andinos habían construido sociedades con base en sistemas de género que operaban bajo principios de paralelismo y complementariedad. En esta visión, hombres y mujeres tenían sus propios espacios donde operaban separadamente en forma autónoma y sin estar subordinados el uno al otro. Éstos eran mundos interdependientes que se unían en la cúspide del sistema político a través del mandato de un cacique y su concejo, que usualmente era hombre, pero donde las mujeres participaban como iguales en la deliberación política de sus comunidades. Los roles de género no estaban dispuestos para determinar una desigualdad entre hombres y mujeres sino para crear equilibrio y armonía, adscribiéndoles a cada uno roles distintos pero complementarios.

El paralelismo de género fundaba, asimismo, linajes distintos para hombres y mujeres, lo que significaba que los hombres marcaban su descendencia en un linaje de hombres y las mujeres en

uno de mujeres. De acuerdo con este paralelismo de género, las mujeres podían heredarles a sus hijas sus bienes y recursos y su estatus espiritual dentro de la religión, y los hombres lo mismo dentro de sus propios linajes. Este sistema paritario estructuraba incluso las más altas investiduras del sistema político incaico. La esposa/hermana del inca reinaba sobre todas las mujeres del incanato y el inca, sobre todos los hombres. No obstante, en la mera cúspide de la estructura imperial sólo los hombres podían ocupar la máxima posición del inca. Sin embargo, las esposas del inca podían reinar en su ausencia, gozaban muchos de sus privilegios e, incluso, tenían un control significativo sobre la sucesión del poder de los hombres. Antes de la llegada de los españoles, muchas áreas del imperio incaico, se supone, estaban gobernadas por mujeres (Vieira Powers 2000, 511).

Este paralelismo de género, nos dicen, puede verse en el mundo religioso también. Según esta visión, existían esferas religiosas separadas o especializadas para hombres y mujeres que adoraban distintas deidades de distinto sexo o deidades que tenían simultáneamente características femeninas y masculinas. El Viracocha, el máximo dios de los incas, presenta características femeninas y masculinas simultáneamente y en algunas versiones cambia de sexo. Pero lo más esencial en la cosmovisión andina era que la paridad estaba compuesta por dos esencias diferentes que son complementarias, en vez de oposiciones binarias, como conocemos de Occidente; aquí lo femenino y masculino son oposiciones complementarias. La pareja entre hombre y mujer era concebida como de pares complementarios y constituía a la vez la base fundamental de la sociedad. Formar la pareja y el matrimonio era señal de maduración y de haber alcanzado el estatus más alto de adulto. Aquí la edad cronológica también implicaba

poder social porque es cuando se puede formar el matrimonio, pero la sexualidad era libre para los jóvenes, tanto para hombres como para mujeres, antes del matrimonio, con excepción de las jóvenes vírgenes de los pueblos subyugados que el inca elegía para ciertos roles específicos a su servicio. No obstante, para la gente común o los plebeyos, la división sexual del trabajo era interdependiente y complementaria, basada en obligaciones recíprocas, bajo la creencia de que el trabajo de ambos contribuía al bienestar de toda la comunidad o el *ayllu*. La pareja armónica era lo que garantizaba la reproducción material y espiritual del imperio, lo que vemos también reflejado en la idea de que el mundo fue creado por el matrimonio del sol y la luna, contrario a la tradición judeo-cristiana, donde el Dios Padre no tiene madre, ni hijas/os, ni sexualidad (Vieira Powers 2000, 514).

Esta idea de que “en el mundo todo es par” la encontramos de nuevo en las descripciones del mundo maya de las feministas indígenas. Éstas sostienen que la cosmovisión maya se basa en el principio de la existencia de dos mundos: el humano y el no humano, articulados entre sí y donde los humanos no tienen la supremacía sobre el mundo no humano. Además, sostienen que hay una relación articulada entre hombres y mujeres, o entre la energía masculina y femenina, de modo que se acepta la diversidad de sexualidades y las distintas formas de ser mujer y ser hombre. De acuerdo con estas posturas, los principios femenino y masculino tienen la misma importancia en un mundo donde lo humano, social y biofísico interactúan mediante fuerzas duales que son negativas y positivas, y que son necesarias para sostener el mundo en armonía. Estas fuerzas no existen en una relación opuesta y antagónica, y se corresponden con lo femenino y lo masculino. Ambas fuerzas, lo femenino y lo masculino, lo nega-

tivo y lo positivo, son fuerzas necesarias para perpetuar la vida de los mundos humano y no humano. Las feministas indígenas mayas de México lo explican en términos de la dualidad que rige el universo: “El cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, se complementan: el uno no puede estar sin el otro. Si hubiera diez días con sólo sol moriríamos, no lograríamos soportarlo. Todo se rige en términos de dualidad, indudablemente el hombre y la mujer” (citado en Hernández Castillo 2008, 31).⁵

Ahora bien, como nos explica Hernández Castillo, esta descripción del mundo amerindio por parte de las feministas indígenas no constituye una negación de la opresión de género en el mundo actual ni necesariamente la idealización del pasado. Es más bien un intento de recuperar un referente del pasado que pueda servir para el futuro desde el *locus* fracturado del que hablaba Lugones (2010) o desde la doble mirada que Alma López (Balive y Prashad 2008, 231), una mujer maya guatemalteca, nos propone y según la cual se puede ver al mismo tiempo para adelante y para atrás, hacia un lado y hacia otro, es decir, donde podamos ver el pasado y el futuro a la misma vez para, a partir de ahí, crear un nuevo mundo (Balive y Prashad 2008 6, 231). En este sentido, no se trata de la invención de nuevas costumbres o la reinención de lo viejo, sino de romper con el *habitus* colonial que impuso el sistema de género binario y destructivo con el objetivo de reinventar viejas/nuevas tradiciones que existen en la dimensión del pasado/futuro. La Ley Revolucionaria de Mujeres⁶ de los

⁵ En correspondencia con Sylvia Marcos, quien ha escrito mucho sobre las mujeres zapatistas, me ha llamado la atención que esta cita proviene de un documento publicado por la Fundación Rigoberta Menchú, titulado “Memoria”, que fue publicado en 2003. Desafortunadamente, no he tenido acceso directo a esta publicación.

⁶ La Ley Revolucionaria de Mujeres fue aprobada en 1993 por el EZLN.

neozapatistas, que le regresa a las mujeres indígenas su derecho a ejercer cargos públicos, heredar tierras y decidir sobre su propio cuerpo, encarna la recuperación parcial de la cultura de género del pasado, que ha sido negada en los últimos cinco siglos por la condición de colonialidad del poder, o lo que Lugones llama *colonialidad de género* (2010, 23).

Pese a la salvedad que se hace de la no idealización del mundo preintrusión y la conciencia que se tiene de la violencia que sufren las mujeres indígenas en manos de los hombres indígenas en la actualidad, algunas feministas, como Rita Segato, nos piden que reflexionemos un poco más sobre los elementos patriarcales que estaban presentes en las culturas indígenas (Segato 2011). En las discusiones tanto de africanistas como de latinoamericanistas muchas autoras encuentran intersticios y discontinuidades en estos sistemas de género alternativos del mundo preintrusión que permitieron y hicieron fácil su concatenación con el sistema de género occidental. Muchas no pueden explicarse cómo los sistemas de género ancestrales pudieron ser erradicados tan completamente si en ellos no existían puntos de entrada que hicieran factible la subordinación de las mujeres a los hombres. Es evidente, por la descripción que he dado hasta ahora, que los puntos de entrada fueron múltiples tanto en África como en las sociedades indígenas de América. Por una parte, los matriarcados no totalizaban el África como algunas/os han querido demostrar, sino que existían en un *continuum* de patriarcados fuertes a débiles. Asimismo, los sistemas de complementariedad del género del mundo amerindio eran suspendidos en las cúspides del poder. Según Segato, estos puntos de fuga provocaron en el contexto

Una versión de su texto puede verse en http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993_12_g.htm

colonial el agravamiento y la intensificación de las jerarquías del orden comunitario. Los patriarcados “de baja intensidad”, como ella le llama a las estructuras de género del mundo indígena preintrusión, al entrar en la lógica de género de los patriarcados occidentales se volvieron superjerárquicos e incluso letales para las mujeres. La separación de las esferas privadas y públicas que impone el patriarcado occidental por la fuerza produce una privatización y domesticación de las mujeres indígenas que las hace extremadamente vulnerables hacia la violencia masculina, tanto de los hombres de su comunidad como de los externos. Sin embargo, apunta Segato, la masculinización y superinflación de lo público tiene un efecto doble y contradictorio: los hombres colonizados obtienen poder absoluto sobre las mujeres en el mundo privado y público, pero son emasculados en el mundo público frente al hombre occidental. Al aceptar este arreglo de género, los hombres colonizados regresan a sus comunidades aduciendo que nada ha cambiado, retornan con la misma nomenclatura de su cultura pero con otra clave. Como nos dice Segato: “El elenco de género está ahora representando otro drama, pero su léxico está capturado por otra gramática.” (Segato 2011, 16).

En este punto coinciden tanto Lugones como Segato, y las feministas indígenas y africanas, aunque parten de distintas premisas, no comparten el mismo vocabulario y en muchos otros aspectos no están de acuerdo. Todas concuerdan en que la colonialidad y el género occidental han significado la pérdida del poder social de las mujeres, lo que ha sido mortal para las indígenas, africanas y afrodescendientes en América Latina, pero debemos agregar también a las mestizas pobres. El fenómeno del feminicidio, tanto en África como América Latina, representa, como dice Segato, la nueva barbarie o la intensificación del sistema de

género colonial/moderno y debe verse como una modalidad extrema de la colonialidad de género y de los “entronques de patriarcados”, de los que habla Julieta Paredes. Es expresión de la letalidad que resulta de los dos patriarcados que se conjugan y se potencian para vulnerar y ningunear la vida de las mujeres (Segato 2011; Paredes 2008).

Desde la perspectiva de la letalidad que resulta de la conjugación de los dos patriarcados, la política de la vida o del “buen vivir” que existió en el pasado, tanto en su versión andina como maya, y que se trata de reconstruir hoy en distintos países, se transformó en necropolítica en la Colonia y continúa hoy bajo colonialidad del poder del sistema capitalista neoliberal globalizado. El necropoder del sistema colonial/moderno patriarcal y capitalista no puede vivir sin aniquilar la humanidad y la naturaleza de la colonia, pero hoy necesita hacerlo cada vez más en sus propias latitudes para sostenerse; el necropoder neoliberal genera a su paso paisajes de cuerpos sin vida y de poblaciones enteras reducidas a una muerte social en todo el mundo (Grzanic 2012). Como nos dice Segato (2011), los feminicidios o la matanza masiva de mujeres pobres en América Latina y África son el peor síntoma del género moderno y de la calamidad de nuestros tiempos. La resurrección feminista de la cosmovisión andina y maya del “buen vivir” y la armonía entre el mundo humano y el no humano basada en un diálogo intercultural entre iguales quizá sea nuestra única salida a la calamidad de estos tiempos; temporalidad que desde Occidente se teje como un punto sin retorno. El mundo occidental y occidentalizado tiene mucho que aprender de las feministas indígenas de América Latina y las africanas. Es hora de que los hombres indígenas, mestizos y africanos tomen igualmente en serio los caminos que sus propias

culturas proponen para descolonizar el género, un género que los ha deshumanizado y convertido en verdugos de sus compañeras de vida. El concepto de la colonialidad de género de Lugones, si bien no puede descansar sobre la certeza de la ausencia del género en el mundo preintrusión, nos puede ayudar, sin embargo, a entender cómo el género es un artificio de colonialidad del poder, el cual nos deshumaniza a todos.

Aún queda mucho por investigar y repensar. Vale la pena seguir esta conversación que apenas se ha iniciado entre feministas indígenas y mestizas en nuestro continente para encontrar alternativas al género que la Colonia nos trajo. Juntas podemos empezar a vencer la necropolítica y reconstituir una política de la vida como si la vida fuera perpetua y el género no existiera.

Bibliografía

- Afonja, Simi. 2005. "Gender and Feminism in African Development Discourse". Bloomington: Indiana University. <http://www.indiana.edu/~ias/sites/default/files/pdf/afonja.pdf>.
- Bakare-Yusuf, Bibi. 2003. "'Yoruba's Don't Do Gender'. A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*." *African Identities* 1 (1): 121-142.
- Balive, Teo y Vijay Prashad (eds.). 2008. *Dispatches From Latin America: On the Frontlines against Neoliberalism*. Cambridge: South End Press.
- Grzanic, Marina. 2012. "Biopolitics and Necropolitics in relation to the Lacanian four discourses". *Simposium Art and Research: Shared Methodologies. Politics and Translation*. Barcelona. http://www.ub.edu/doctorat_eapa/wp-content/uploads/2012/09/Marina.Grzanic_Biopolitics-Necropolitics_Simposio_2012.pdf.

- Hernández Castillo, Rosalva Aida. 2008. *Etnografías e historias de resistencia: mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS-PUEG.
- Jiménez, Ricardo y Lucía M. Alvites. 2011. "La cultura ancestral andina como desarrollo histórico inédito: el caso de las mujeres. Apuntes para la descolonización epistemológica de su estudio". <http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-04-2011/la-cultura-ancestral-andina-como-desarrollo-historico-inedito-el-caso-de-las-mujeres-apuntes-para-la-descolonizacion-epistemologica-de-su-estudio>.
- Lugones, María. 2010. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-59.
- . 2007. "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System". *Hypatia* 22 (1): 186-209.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2008. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Paredes, Julieta. 2008. *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en *Journal of World-System Research* 6 (2). <http://www.jwsr.org/archive/volume-6-issue-2-2000>.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, Rita. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde en América*

- Latina*, compilado por Karina Bidaseca y Vanesa Vazquez Laba.
Buenos Aires: Godot.
- . 2001. "The Factor of Gender in the Yoruba Transnational Religious World". <http://www.scribd.com/doc/47347417/THE-FACTOR-OF-GENDER-IN-THE-YORUBA-TRANSNATIONAL-RELIGIOUS-WORLD>.
- Spivak, Gayatri. 1995. "Can the Subaltern Speak?" En *The Postcolonial Reader*, editado por B Aschroft, G. Griffiths y H. Tiffin. Londres: Routledge.
- Strongman, Roberto. 2002. "Syncretic Religion and Dissident Sexualities." En *Queer Globalizations*. Nueva York: New York University Press.
- Vieira Powers, Karen. 2000. "Andeans and Spaniards in the Contact Zone. A Gendered Collision". *The American Indian Quarterly* 24 (4): 511-36.