

Reflexiones

Puede hablar el sujeto subalterno: Un breve estudio sobre el feminismo decolonial desde y para Abya Yala¹

**Can the subaltern subject speak: A brief study on decolonial feminism from
and for Abya Yala.**

Juana Balanzó Luna²
(juanabaluna@gmail.com)

*Tantas veces me mataron,
tantas veces me morí;
sin embargo, estoy aquí resucitando.
Gracias doy a la desgracia y a la mano con puñal
porque me mató tan mal,
y seguí cantando
'Como la cigarra', Mercedes Sosa (1979)*

Tal como se configuró el feminismo en un principio, las reivindicaciones eran etnocéntricas, clasistas y racistas. Fue construido en torno a las mujeres blancas y burguesas, y no daba cuenta de aquellas que no entraban dentro de esa categoría - incluso desconociendo ciertas cuerpos como mujeres, para categorizarlas como animales (Lozano Lerma, 2014). Este feminismo parte de la necesidad de diferenciación racial - con lógicas supremacistas- para enaltecer a las mujeres blancas, y en el proceso excluye a las racializadas, blindando a las primeras de su responsabilidad en la reproducción de estos discursos (Najmabadi, 2005). Tiempo después, se le exige al feminismo reconfigurarse y dar cuenta de las diversas formas de dominación que se traslapan para entretorse y actuar sobre las cuerpos "otras", es decir las cuerpos colonizadas, racializadas, doblemente subordinadas. Este reconocimiento de la diversidad en términos de opresión y privilegio es denominado 'interseccionalidad' (Crenshaw, 1991), esto se vuelve un punto clave para el feminismo, en tanto que amplía su campo de visión y lo fuerza a dar un lugar a las voces que desconoció en su planteamiento inicial. Es entonces cuando las voces subalternas generan su propio

¹ 'Abya Yala' es el nombre que los pueblos originarios de América han adoptado para referirse a nuestro continente, para no utilizar el nombre colonizador y su significación. El nombre fue dado por el pueblo Guna y es ampliamente aceptado como una forma de reapropiar el territorio y hacer evidente la enunciación y agencia de los pueblos originarios (Lozano Lerma, 2014).

² Estudiante de sociología en la Universidad Externado de Colombia

[re]conocimiento, de forma localizada y crítica, para crear un feminismo mucho más completo, en cuanto busca dismantlar los cimientos mismos de un mundo que sistémicamente ejerce redes de opresión eurocéntrica-patriarcal-colonial-racista-capitalista al tener una perspectiva más amplia de los mecanismos de opresión que utiliza por ser una visión subalterna. Este feminismo será situado dentro del que se denomina y transita en el ámbito decolonial (Red de Feminismos Decoloniales, 2014).

Colonialidad, género, y raza

Si bien la colonización material termina con los procesos de independencia de los territorios colonizados, la colonialidad perdura y permea toda construcción de poder o saber. Es la colonialidad la que se encarga de fenómenos como la división internacional del trabajo, geográficamente diferenciada y racializada, actuando de forma subterránea pero latente. “La colonialidad se distingue del colonialismo porque se remite a un ambiente, a un estado de cosas que no es fácilmente visible, en rigor, se constituye como una ceguera, ya que se invisibiliza por [haber sido] naturalizada.” (Red de Feminismos Decoloniales, 2014, pág. 458). La colonialidad se rige a través de una constante colonización de cuerpos humanos, de saber y de poder. Todo esto apoyando y siendo apoyada por la modernidad y el capitalismo.

La modernidad, tal como la define Quijano, es “la fusión de las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo, creando un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo una hegemonía eurocentrada” (Quijano, citado por Lugones, 2014, p. 60). Necesidades del capitalismo tales como la cuantificación, la objetivación, la mercantilización, son mecanismos para controlar cómo se rigen las relaciones tanto intersubjetivas como entre la gente y la naturaleza, el territorio, o la propiedad. “Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad.” (Lugones, 2014, pág. 59). En pocas palabras, podemos definir la colonialidad como las relaciones y discursos de dominación que se imprimen en los cuerpos como una ética impuesta que hace ver y actuar de determinada manera; son las cadenas invisibles, subterráneas, de los procesos de colonización.

La colonialidad del poder le otorga la capacidad de categorización, regida e institucionalizada por la colonialidad del saber, que después impregna todo accionar a través de la colonialidad de los cuerpos humanos. Esta última se construye a través de categorías de género impuestas, y un profundo proceso de racialización. La raza es un mito, una categorización que se impone a través de la naturalización de prejuicios basados en anatomía.

La invención de la ‘raza’ es un giro profundo [...]. Reconoce la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos. [...] Su análisis provee un espacio conceptual para la centralidad de la clasificación de la población del mundo en términos de razas en el capitalismo global. (íbid.)

Quijano habló sobre cómo la población había sido racializada, pero es en la categoría de género que se lleva a cabo la colonialidad de los cuerpos humanos de forma más profunda. El autor menciona el sexo/género en su marco teórico, pero parte de los mismos presupuestos que inculca la colonialidad; habla del sexo/género en términos de recursos, de acceso a ellos y a la reproducción en términos de producto, así como describe su disputa de forma mediada por una construcción patriarcal del hombre y su rol. En crítica a Quijano, Lugones identifica que el género es también una

categoría impuesta, situándose particularmente en las vivencias de los Yoruba tal como las expone la socióloga nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí³. Muchas cosmovisiones no tenían un entendimiento estático del género, sino un dualismo entre lo femenino y lo masculino siempre cambiante y en movimiento, así como muchas también admitían un tercer ‘género’ (espíritu). Cuando se impone la categoría género, entonces, las cuerpos son subordinadas en cuanto se les impone la categoría mujer, y después inferiorizadas e inhumanizadas en cuanto se les impone la raza.

La colonialidad del poder constituye el sistema de género colonial/moderno a través de un lado visible, y otro invisible. El lado visible consiste en la construcción del género y la categoría de mujer como tal, impuesto por el patriarcado y mediado por un sinfín de formas de violencia, ya sea estructural, física, o simbólica. El lado invisible, en cambio, se rige en la imposición de la categoría de género en sí, eliminando la feminidad y la masculinidad dual para dar lugar sólo a las categorías estáticas y excluyentes de hombre y mujer (Lugones, 2014).

Hegemonía epistemológica del pensamiento occidental y el feminismo etnocentrista

Por la construcción colonial del mundo moderno, el pensamiento occidental europeo mantiene un lugar hegemónico dentro de la red del saber (y, consecuentemente, del poder). Este pensamiento traza una línea para delimitar el lado “suyo”, y todo lo que no esté dentro de ese lado cae dentro de la categoría de lo “otro”. Este sistema de distinciones visibles e invisibles, en el que las invisibles sustentan las visibles, le otorgan al pensamiento europeo occidental un carácter hegemónico a nivel epistemológico. Esto causa que cualquier conocimiento “otro”, sea este inmediatamente invalidado y excluido (De Sousa Santos, 2010). A este fenómeno se refiere la ‘colonialidad del saber’, como una forma particularmente vigente de colonialidad, tema que será ampliado más adelante.

Es dentro de esta hegemonía epistémica que se configura el feminismo en un primer momento. Impregnado de ideas propias de la modernidad, episteme íntimamente ligada e inseparable de la colonialidad, el feminismo se plantea en primera instancia bajo una idea excluyente y violenta de universalidad. Este feminismo etnocéntrico planteado sobre una falsa idea de homogeneidad se refiere, entonces, a una definición de ‘mujer’, que no sólo está lejos de ser universal, sino que también invisibiliza a cualquier cuerpo-mujer que no caiga dentro de esa categoría fija e incambiable. Durante mucho tiempo, la lucha feminista se definía únicamente a partir de la mujer burguesa blanca europea cis-heterosexual, hablando de la opresión particular de esa mujer, pero creyendo representar a todas las cuerpo-mujeres aun cuando la gran mayoría que no caben dentro de esa categoría, ni tienen las mismas vivencias condicionadas por la misma forma de opresión (Lugones, 2014). Es un feminismo que no considera la pluralidad de discursos opresivos que pueden tejerse sobre las mujeres más allá de su opresión con base al género.

Ese feminismo etnocéntrico, entonces, combinado con la hegemonía epistémica propia de la situación en la que se formula, adelanta una lucha que invisibiliza a la gran mayoría de las cuerpos-mujer, que pretende reivindicar. Es así como Crenshaw (1991) denuncia que la categoría de ‘mujer’ se está utilizando con una intención universal que está lejos de poseer. Es así como ella propone

³ La comunidad Yoruba no tenía un sistema de género jerarquizado e institucionalizado antes de la colonización. Esta forma de organización fue impuesta desde occidente como forma de dominación y asimilación. “La glosa usual de las categorías Yoruba obinrin y okunrin como «hembra/ mujer» y «macho/hombre», respectivamente, es una traducción errónea. Estas categorías no se oponen en forma binaria ni están relacionadas por medio de una jerarquía (32-33)” (Oyěwùmí, O. citada por Lugones, 2014). Se impuso un orden de género para cambiar el orden social, y esta es una faceta colonial del género que aún no ha sido visibilizada en los círculos feministas hegemónicos.

la idea de interseccionalidad, que se refiere precisamente a la intersección en el que esas distintas vivencias y formas de opresión se cruzan y traslapan (Crenshaw, 1991). Lugones, filósofa y activista argentina, desarrolla este concepto más adelante en su estudio sobre la colonialidad del género.

“[...] las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma: por lo tanto, ‘mujer’ selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, ‘hombre’ selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, ‘negro’ selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de las categorías, la intersección interpreta erróneamente a las mujeres de color. En la intersección entre ‘mujer’ y ‘negro’ hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni ‘mujer’ ni ‘negro’ la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Por eso, una vez que la interseccionalidad nos muestra lo que se pierde, nos queda por delante la tarea de reconceptualizar la lógica de la intersección para, de ese modo, evitar la separabilidad de las categorías dadas y el pensamiento categorial.” (Lugones, 2014, pág. 61)

La clave de la interseccionalidad es rechazar la mirada monofacética imperante en cuanto a los individuos y exigir una lectura más rigurosa de la realidad, que no vea rasgos de subalternidad aislados, sino que analice cómo las personas ocupan posiciones múltiples dentro de un sistema con redes de poder diversas. La interseccionalidad se vuelve un eje para la lucha feminista, pues es una crítica directa a los movimientos sociales que se plantean a partir de categorías que no contemplan la complejidad de las redes de opresión. Al contemplar su lucha dentro de un vacío en el que la única opresión es la propia, como en el caso del feminismo hegemónico y su categoría de ‘mujer’, solo apelan a una minoría que excluye al resto de personas en posición de mayor subalternidad. Además, esta visión superficial también deja de lado, que al ser complejas las redes de poder un rasgo subalterno no quita la posibilidad de reproducir y beneficiarse por otro orden opresivo, y en este sentido los discursos esencialistas a menudo blindan a la minoría frente a su reproducción de otros discursos nocivos.

En el caso del feminismo etnocéntrico, este partía en primera instancia de la construcción colonial del género y la raza, imponiendo categorías de mujer, de patriarcado, y de opresión no localizables. Lo que es particularmente peligroso de este feminismo es que no sólo impone las categorías de opresión, sino que también impone las supuestas herramientas para liberarse de ellas. Lozano Lerma (2014) incluso ha denominado estas categorías como “herramientas del amo”, en referencia a un verso de Audre Lorde. Las formas en las que comprendemos nuestra liberación, así como la forma de realizarla, dependen de una comprensión de lo que nos oprime. Si nuestra lectura de la opresión ocurre en un vacío en la que esta no se contempla como parte de un sistema, no sólo tendremos una teoría inútil e irrealizable, sino que terminaremos con discursos llenos de vacíos políticos incapaces de dar cuenta de todo. Estos vacíos implican una segmentación de las personas en las que unas partes serán reconocidas y tenidas en cuenta, mientras que otras no. En esta exclusión de problemas pertenecientes a ‘otras luchas’ se empiezan a tejer discursos violentos, pues se exige división en un mundo en el que las opresiones son indivisibles e inalienables del cuerpo. Así es tangible el peligro de la universalización, que al sólo responder por la categoría hegemónica resulta excluyente en consecuencia (Lozano Lerma, 2014).

Feminismo decolonial

La apuesta decolonial consiste en ver de forma crítica los paradigmas coloniales que aún rigen en las personas, y construir nuestra propia epistemología partiendo de lo propio, del conocimiento “otro”. En el 2008, Sylvia Marcos fundó la Red de Feminismos Decoloniales para crear un espacio de discusión política para señalar la colonialidad y el racismo presente en el feminismo y en Latinoamérica en general. La Red es “[...] un grupo diverso, intergeneracional, que reúne distintas disciplinas y localidades geográficas, que comparte el interés por pensar un feminismo otro, al cual llamamos descolonial, y que reconoce como fuerte referencia la propuesta zapatista de «otro mundo es posible.»” (Rosalva Aída Hernández, s.f.). La Red tiene 14 integrantes en la actualidad.

El proyecto que nos vincula es el de ir desmontando prácticas y discursos que contribuyen y conforman la colonialidad del saber, desde donde se constituyen los poderes y las subordinaciones legitimadas por los saberes académicos convencionales y que delinear mundos establecidos, rígidos y homogéneos desde donde no existe la diversidad, la multitemporalidad ni la pluriversidad como formas de experiencias del mundo.

Entendemos por ‘descolonización de los saberes’ un complejo proceso que inicia con el cuestionamiento de los fundamentos del conocimiento moderno-occidental-hegemónico. Coincidimos con las corrientes que plantean que la dimensión del conocimiento ha sido esencial en la construcción de los sistemas de dominación y subalternización de la diversidad. Por ello, es en la construcción de una [nueva] episteme desde otras subjetividades y colectividades, donde podemos generar nuevas formas de la política convivencial. (Red de Feminismos Decoloniales, 2014, pág. 458)

El feminismo decolonial, entonces, es aquel que parte de una postura antipatriarcal y decolonial para criticar radicalmente los vacíos que han intentado segmentarnos, y que busca la construcción de otras epistemologías que llenen estos vacíos e impulsen una lucha colectiva, diversa y rigurosa. La Red de Feminismos Decoloniales (2014) lo caracteriza como un ‘conocimiento situado’, tal como como lo plantea Haraway (1991) en ‘Ciencia, Cyborgs y Mujeres’. Haraway habla de conocimiento situado como lo opuesto a la universalidad; un conocimiento que responde a una espaciotemporalidad específica y a unas necesidades y condiciones específicas, y por esto mismo, tiene mayor capacidad de análisis y resolución (Haraway, 1995 [1991]). Así, el feminismo decolonial es una teoría localizada por principio. Ahí donde la colonialidad/modernidad predica una universalidad que insinúa una igualdad inexistente, el feminismo decolonial propone lo situado y lo particular como apuesta teórica y política que parte del entendimiento y reconocimiento de la diversidad. Por eso no hay noción de imponencia alguna, ni pretensión de homogeneidad, sino múltiples conocimientos diferentes que igual se traslapan. Se respeta, por ejemplo, el balance que buscan las cosmogonías indígenas en vez de la categoría de “equidad”, así como las apuestas que formulan los pueblos afrodescendientes dentro de su propio territorio (Red de Feminismos Decoloniales, 2014). Ochy Curiel, activista y teórica feminista decolonial y antirracista de la República Dominicana, comenta sobre cómo el feminismo decolonial que critica a la vez que construye.

La descolonización en el feminismo se ha concretado en una suerte de búsqueda liberadora de un discurso y de una práctica política que cuestiona y a la vez propone, que busca a la vez

que encuentra, que analiza el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articulan a las dinámicas estructurales (Curiel Pichardo, 2014, pág. 327).

Spivak (1998) escribe '¿Puede hablar el sujeto subalterno?', como título a un ensayo que cuestiona las formas en las que encarnamos la representación, y se si es posible que un sujeto subalterno hable por sí mismo en el contexto global actual (Spivak, 1998). Esta pregunta puede ser respondida al ver el desarrollo que ha tenido el feminismo decolonial al consolidarse como teoría y práctica, de la mano con los feminismos indígenas y comunitarios. La palabra 'feminismo' remite a un movimiento que se conformó en Inglaterra, que tuvo tres olas distintivas y logros concretos para 'todas' las mujeres. Pero cuando hablamos de feminismo decolonial, indígena o comunitario, hay una apropiación de la palabra y una construcción desde la subalternidad. Como lo explica la escritora y docente Gargallo Celentani, siempre han existido luchas antipatriarcales.

¿Qué es el feminismo? ¿Una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o la búsqueda concreta emprendida por las mujeres para el bienestar de las mujeres y en diálogo entre sí para destejer los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres? Si la palabra feminismo traduce la segunda idea, entonces hay tantos feminismos cuantas formas de construcción política de mujeres existen. En cada pueblo, desde precisas prácticas de reconocimiento de los propios valores (Gargallo Celentani, 2012).

Irónicamente, el hecho de que esté citando a una mujer italiana podría ser un argumento a favor de Spivak; pero sucede que la obra de Gargallo es únicamente la de una testigo y documentadora frente a las numerosas luchas feministas llevadas por mujeres indígenas en sus comunidades. Tenemos entonces un término eurocéntrico apropiado y desarrollado por sujetas subalternas que cada vez construyen su proyecto con mayor visibilidad, dentro y fuera de la academia. Si Gargallo es quien escribe el libro, es porque muchas luchas se dan en rechazo a las lógicas de la academia, y al mismo tiempo Lugones, Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel y demás, incomodan y critican desde la academia misma para impulsar su postura feminista y decolonial. Es un proceso cada vez más visible, tangible y transformador. Las formas son variadas y el camino largo, pero en el trabajo de estas mujeres hay una clara autorepresentación; y es por eso que hoy, para hablar del feminismo decolonial, se intenta responder la pregunta de Spivak.

El feminismo decolonial es, el feminismo del 'afuera', de lo subterráneo, de lo 'otro'. El feminismo decolonial es una forma en la que habla el sujeto subalterno. Si bien hay muchos retos para su formulación, precisamente por su naturaleza situada desde lo históricamente invisibilizado, es una apuesta que se construye y se reconstruye y permanece en la movilidad y la libertad de lo marginado. Conlleva una enorme fuerza de cambio, accionar político, ejercicio de libertad y resistencia, capacidad de reforma, todo desde el momento mismo en el que se plantea.

Conclusión

El mundo lleno de redes de opresión en el que vivimos ha sido siempre violento contra las cuerpos 'otras'. La colonialidad del poder (del saber y del ser), ligada a la modernidad y el capitalismo,

impone categorías de raza y género que segmenta y subordina aún más estas cuerpas. El mismo feminismo, tal como se establece, excluye e invisibiliza a la gran mayoría de cuerpas al forzarlas bajo sus categorías de pretensión universal. El feminismo 'otro', entonces, parte de la interseccionalidad para formular una apuesta decolonial. Esta hace una lectura crítica y localizada a toda estructura y todo entendimiento, postulándose como conocimiento situado que desde su posición de profunda subalternidad tiene una visión mucho más completa de las formas de opresión que atraviesan las cuerpas. Es el feminismo más crítico, planteado desde las bases para proponer una nueva episteme, construido a partir de lo que la hegemonía marginalizó e invisibilizó de forma histórica y estructural.

Es imperativo reconocer y considerar las apuestas transformadoras y críticas que proponen estos feminismos. Las lógicas etnocéntricas, violentamente universalizantes y excluyentes no dejan de reproducirse, y para resistir a ellas y construir otro mundo requerimos nuestras propias herramientas. Hay que además aprovechar la subalternidad para denunciar todas las grietas que se pasaron por alto y encontrar en ellas los puntos débiles de la estructura opresiva. Cuestionar las categorías de género de raíz, priorizar el conocimiento situado por encima de debates importados de occidente y construir nuestro propio mundo a partir de una teoría sin vacíos ni exclusión. Así el feminismo decolonial y antirracista, comunitario e indígena, se equipa de ese conocimiento 'otro' que la hegemonía intentó callar en vano, para quemar todo sobre lo que se construye su poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–99.
- Curiel Pichardo, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 325-335). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para decolonizar occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Gargallo Celentani, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala, ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá D.C.: Ediciones Desde Abajo.
- Gómez Correal, D. M. (2014). Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 353-370). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Haraway, D. (1995 [1991]). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. (M. Taleas, Trad.) Madrid: Ediciones Cátedra, Institut de València.
- Lozano Lerma, B. R. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 335-352). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 57-74). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Marcos, S. (2014). La espiritualidad de las mujeres indígenas: descolonizando las creencias religiosas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 143-160). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Miñoso, E. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 309-324). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Najmabadi, A. (2005). *Women with Mustaches and Men Without Beards*. University of California Press.
- Quiroga Díaz, N. (2014). Economía del cuidado. Reflexiones para un feminismo decolonial. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (págs. 163-180). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Red de Feminismos Decoloniales. (2014). Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos decoloniales. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Edits.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (págs. 455-464). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rosalva Aída Hernández. (s.f.). *Red de Feminismos Decoloniales*. Obtenido de Rosalva Aída Hernández: el conocimiento es para compartirlos : <http://www.rosalvaaidahernandez.com/es/proyectos-colectivos/red-feminismos-descoloniales/>

Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Tertius*, 3 (6), 175-235.