

Aproximaciones críticas, feministas y anti/pos/de/s/coloniales para entender el mundo

Critical, feminist and anti/post/decolonial approaches to understanding the world

DOI <https://doi.org/10.53689/ea.v15i2.211>

María Ignacia Ibarra¹
(mariaignaciaibarrae@gmail.com)

Recibido 22/06/2023
Aceptado 05/12/2023

RESUMEN

Este artículo da cuenta de las principales corrientes críticas del pensamiento contemporáneo contrahegemónico, explicando sus genealogías, horizontes políticos, epistemológicos y de transformación social. Se tiene como objetivo observar las distancias de cada una, así como también las articulaciones posibles a partir de sus derivas y principales referentes. Se analizan las corrientes no hegemónicas de pensamiento y de reflexión crítica: estudios postcoloniales, anticoloniales y, con mayor énfasis, en el giro decolonial, por ser una reconceptualización radical de la teoría y de la política en Sudamérica. También se lleva a cabo una revisión de corrientes feministas más allá del feminismo blanco: comunitarias, negras, chicanas. Se reconoce la relevancia de estas corrientes en los procesos de producción y reivindicación de los saberes del Sur Global, los cuales han quedado en los márgenes de las referencias teóricas de la academia occidental.

PALABRAS CLAVE

Pensamiento anticolonial, descolonial, postcolonial, feminismos, contrahegemonía

ABSTRACT

This article accounts for the main critical currents of contemporary counter-hegemonic thought, explaining their genealogies, political, epistemological and social transformation horizons. The objective is to observe the distances of each one and the possible articulations from their drifts and main referents. Non-hegemonic currents of thought and critical reflection are analyzed: postcolonial and anticolonial studies and, with greater emphasis, the decolonial turn as a radical reconceptualization of theory and politics in South America. A review of feminist currents beyond white feminism is also carried out: communitarian, black, Chicano. The relevance of these currents in the processes of production and vindication of the knowledge of the Global South, which has remained in the margins of the theoretical references of the Western academy, is recognized.

KEYWORDS

Anticolonial, decolonial, postcolonial, feminisms, counterhegemony

Doctora en Sociedad y Cultura (línea de antropología), Universitat de Barcelona. Actualmente trabaja como investigadora del Grupo de Investigación en Género, Identidad y Diversidad (GENI, UB) en donde coordina el eje "Territorio, decolonialidad y resistencias". Sus principales líneas de investigación son: feminismos descoloniales, prácticas políticas de mujeres de pueblos originarios, justicia antipunitivista, cuerpos-territorios, espiritualidades y luchas por lo común. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4876-3184>

INTRODUCCIÓN

Este escrito presenta y expone algunas de las principales corrientes contrahegemónicas de pensamiento crítico, las cuales se manifiestan en epistemologías y metodologías empleadas en investigaciones y análisis dentro del ámbito de las ciencias sociales. El propósito de este artículo consiste en explorar cada corriente, así como indagar en las interconexiones a partir de sus derivas y genealogías. Se subraya, en cada una de ellas, la relevancia de la crítica y desarticulación de la colonialidad como proceso histórico que establece parámetros de humanidad, abordando la impugnación del racismo como eje de opresión y cuestionando los estándares europeos de humanidad.

Desde esta premisa, se analizan las corrientes contrahegemónicas con especial énfasis y profundización en el giro decolonial, el cual se distingue como una perspectiva de análisis territorializada que devino en una reconceptualización radical de la teoría y política en la región de Sudamérica. Se destacan los ejes analíticos de la colonialidad, abordando el poder, del saber, del ser, de la relación con la naturaleza y del género. A partir del análisis de este último eje se erige una genealogía contrahegemónica, haciendo hincapié en la reivindicación de otros saberes, historias alternativas y las voces de mujeres diversas.

En consecuencia, se realiza una revisión exhaustiva de las corrientes feministas que trascienden el feminismo blanco, explorando perspectivas comunitarias, negras y chicanas. Se enfatiza la relevancia del concepto de interseccionalidad, cuya génesis se encuentra en los feminismos antirracistas desde los cuales se aborda el amplio espectro de factores que influyen en la comprensión de las realidades de las experiencias de las mujeres, reconociendo que las subalternas, indígenas y racializadas son víctimas de múltiples opresiones en contextos coloniales. Esta breve revisión se lleva a cabo con el fin de reconocer tanto las afinidades como las disparidades en el entramado teórico que emerge desde los márgenes del pensamiento occidental, así como las eminentes confluencias dentro del pensamiento crítico contemporáneo.

COLONIALISMO Y COLONIALIDAD

Para contextualizar este ejercicio teórico es necesario entender a qué nos referimos con estos conceptos centrales. Se reconoce que el colonialismo se diferencia de la colonización porque es una estructura ideológica que va más allá del tiempo histórico y las consecuencias económicas y territoriales (Césaire, 2006). El colonialismo, bajo la idea de progreso, construye aquella estructura sostenida por colonizadores y colonizados, aceptando los segundos

la condición colonial a partir de un aparataje simbólico que genera adhesión a elementos opresores.

Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo. (Césaire, 2006, p. 20)

Esto tiene que ver también con la concepción de hegemonía de Antonio Gramsci, la cual tiene consecuencias no sólo en el plano material de la economía o en el plano de la política, sino también en el plano de la moral, del conocimiento y de la filosofía (Gruppi, 1978). Esta dominación cultural genera una jerarquización de características fenotípicas y culturales desde una perspectiva geopolítica eurocéntrica, un proceso de racialización identitaria: hay un pueblo, un grupo social que es superior a otro, por lo cual este tiene un “deber” de dominar y civilizar a la barbarie. El colonialismo como un hecho histórico y social con dimensiones bélicas, políticas, económicas, sociales y culturales; un Estado que se impone por sobre otro, una experiencia histórica específica de sometimiento. El colonialismo es un proceso no resuelto, continuo y que refiere a una necesidad endógena de la civilización de expandirse.

Por otra parte la colonialidad, concepto acuñado por Aníbal Quijano (1992), es aquel sistema de ideología y praxis de dominación que permite e instaura la clasificación jerarquizada y de subordinación, generando otredades e identidades coloniales. Se sostiene en base a la racialización como centro de opresión. Es un patrón de poder que opera en cada uno de los planos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y que permite comprender cómo se configura el capitalismo global y las redes que entretejen aquel sistema. El poder es “una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo, sexo, subjetividad y autoridad colectiva con sus respectivos recursos y productos” (Quijano, 2001, p. 10). En este vínculo social de opresión, el colonizado aprende el lenguaje y pensamiento del dominador y, en esa diferencia, se afirma el propio conocimiento occidental. Estas construcciones sociales –como la raza, el género, y el heteropatriarcado– han sido conceptos producidos por el colonialismo y reproducidos por los colonizados, estructurando jerarquías, roles y dinámicas de la población según parámetros occidentales. La heterarquía (Castro-Gómez, 2008) es un sistema de procesos entrelazados que confluyen para establecer dinámicas de poder, y se basa en discursos raciales que

organizan a la población. El proyecto de modernidad busca homogeneizar a partir de la “civilización” de la barbarie a través de una racionalidad instrumental.

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131)

Las sociedades colonizadas son divididas, afectando profundamente a las identidades que ahí se generan. La categoría “raza” se construye a partir de la biologización del mundo, la “invención” de la raza es producto de la colonialidad. Es un dispositivo ideológico que posibilita la dominación colonial. Las herencias coloniales se caracterizan por ser producto de relaciones de poder jerárquicas que provienen de diferencias raciales. Esto nos ayuda a comprender cómo se estructura la sociedad, vincular un determinado fenotipo o una configuración geográfica que responde a configuraciones sociales y políticas. Las categorías de raza y clase, y los efectos que aquellas tienen en los cuerpos de mujeres y hombres en un contexto colonial, permiten las estructuras racistas, la cosificación de los cuerpos y la dependencia económica. El sistema colonial es, por sobre todo, una articulación de lógicas de explotación, y se reproducen en las metrópolis, que es donde los colonizados se dan cuenta de su propia racialización y de su negritud (Fanon, 2009). Ahí es donde se toma consciencia social y consciencia de sí mismos.

La sociedad moderna, el sistema-mundo moderno, se basa siempre en una economía-mundo capitalista según Wallerstein (2005). En este sistema-mundo existen las áreas centrales y las periféricas, las primeras son aquellas consideradas “desarrolladas” gracias a la explotación de la mano de obra y de recursos naturales de las segundas. Así, según Wallerstein en *El moderno sistema mundial* (1984), se construye y reproduce la lógica capitalista en un orden global, jerarquizando y fortaleciendo las dicotomías jerárquicas.

Qué significa, cuándo comienza o qué caracteriza a la sociedad moderna –o a la modernidad– ha constituido

un amplio debate. Se considera que la sociedad moderna se ha caracterizado como aquella en la que predomina la pluralidad y el secularismo. La sociedad democrática y “racional” se contraponen a aquella tradicional a la cual no ha llegado el progreso ni el desarrollo, que lo problemático se basa en aquel sistema de valores único y de aplicación general (Berger y Luckman, 1999). Esta dicotomía construye el argumento que legitima la posición geopolítica hegemónica de Occidente, dándole un sentido “civilizador” a las prácticas e instituciones coloniales con ideales políticos liberales y modernos, con vocación de homogeneizadores en torno a lo considerado “desarrollado”. Esta lógica de alterización es la que somete a los pueblos colonizados a abandonar su historia, ética y sus experiencias subjetivas, despojándoles además, sus otras formas de relacionarse o, a su vez, considerándolas “exóticas” o siendo cosificadas desde las sociedades modernas.

“La colonialidad es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (Mignolo, 2005, p. 61). Sin modernidad no hay colonialidad y viceversa, son constitutivas la una de la otra. Las pluralidades de las sociedades colonizadas son anuladas en pos de la construcción de una ideología universalista creada en Occidente, gestándose de esta manera la realidad eurocéntrica como la categoría completa, no marcada y, por tanto, no visible (Restrepo, 2007). La diferencia cultural se sitúa fuera de lo moderno, se constituye como otredad que es clasificada y se posiciona en los escalones inferiores de los entramados globales de poder. El Estado moderno se sostiene en el sujeto individual liberal en donde no cabe la pluralidad de conocimientos y saberes de otros contextos (Cumes, 2012).

CORRIENTES CONTRAHEGEMÓNICAS DE PENSAMIENTO Y REFLEXIÓN CRÍTICA

Los estudios postcoloniales nacen y se desarrollan en el mundo académico anglosajón, principalmente de parte de académicos provenientes o con ascendencia en Asia y África. Los investigadores de esta corriente de pensamiento realizan una crítica a las colonias británicas que en aquellos territorios se instalaron y donde desplegaron sus prácticas coloniales. Uno de los textos fundantes de esta corriente fue el libro “*Orientalismo*” de Edward Said (1978), el cual aboga a que el orientalismo es un discurso sobre Oriente pero que no es Oriente. Con este planteamiento, se realiza un análisis crítico y se recalca el interés exotizante del discurso colonial con respecto a las versiones de la otredad construidas a partir del eurocentrismo. Aquí también están los Estudios Subalternos, que corresponden a un grupo de teóricos sociales de la India y del sur de Asia que se formaron en Inglaterra y se enfocan en las sociedades poscoloniales a nivel mundial. Ranajit Guha fue el fundador de esta escuela

historiográfica (Merle, 2008). Dentro de las referentes de la teoría poscolonial se encuentra Gayatri Spivak (2003), de la cual destaco la crítica que realiza a la ciencia progresista europea, como por ejemplo, al pensador francés Michel Foucault, al plantear que su propuesta teórica es cómplice del imperialismo europeo cuando no se refiere a éste como agente colonizador, reproduciendo la violencia epistémica del imperialismo cuando repite los discursos occidentales. Al hablar del “otro” se refiere únicamente al sujeto europeo, no habla del ser racializado/ colonizado. Spivak plantea que el sujeto colonizado es heterogéneo y critica al Grupo de Estudios Subalternos que, por su intención de recuperar la voz de los oprimidos, reproducen la misma lógica al homogeneizar al sujeto con discursos monolíticos universalistas (Spivak, 2003). Además, afirma que el subalterno es masculino, por lo que las mujeres quedan silenciadas entre hombres locales y colonizadores. Spivak afirma que la subalterna deja de serlo cuando el sistema “escucha” sus demandas. El ser subalterno es una condición situacional, no ontológica.

El anticolonialismo tiene una trayectoria relevante en Latinoamérica. Se toman como bases fundantes las establecidas por el pensador político y poeta cubano José Martí (1891) a fines del siglo XIX, con su latinoamericanismo emancipador y su postulado en torno a “Nuestra América”. Esta corriente pone de relieve el hecho de que las independencias del continente ya no estaban sometidas de forma predominante a las colonias ibéricas, sino que el territorio estaba también expuesto al poder de los criollos locales como también al imperialismo de Estados Unidos. Posteriormente, en esta misma línea crítica, el pensador peruano José Mariátegui (1928) sitúa al indígena como un sujeto revolucionario y plantea que “no hay nación” (sí hay Estado, sí hay república, pero no hay comunidad).

Se simboliza, en distintas épocas, el proyecto intelectual de abogar por la existencia de una cultura latinoamericana y de producir teorías capaces de dar cuenta de su heterogeneidad, ejercicio que al considerar el hecho de la

subordinación de América Latina para con otras regiones del planeta involucra, inevitablemente, la relación entre cultura y poder. (Zapata, 2008, p. 115)

Otros exponentes de esta corriente son Pablo González Casanova (con su texto clave “El Colonialismo interno” en el libro “Sociología de la Explotación”, 2006, Roberto Fernández Retamar, Fausto Reinaga, Manuel Zapata Olivella, y Paulo Freire). Una exponente contemporánea es la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien sostiene que la relevancia del movimiento anticolonial es su radicalidad frente a aquellas nuevas formas de colonialismo. Por ello, propone la necesidad de una genealogía propia para recuperar historias y conocimientos (Rivera-Cusicanqui, 2018).

Por otro lado, los estudios decoloniales nacen en Estados Unidos en el programa de investigación “Modernidad y Colonialidad”,² que se enfoca en abordar, desde una perspectiva académica, las problemáticas coloniales que se dan en territorio latinoamericano. Surge, principalmente, como respuesta a dos corrientes teóricas-políticas fundamentales. Por una parte, en torno a la teoría de la dependencia, que nació a partir de aquella pregunta “¿por qué somos pobres?”, que motivó a los gobiernos del sur de América a intentar superar el “atraso” cultural y económico con una idea de progreso, basándose en una sustitución de importaciones con una visión de “desarrollo”. A su vez, responde a la teología de la liberación, proponiendo un cambio del bastión ideológico que había significado la religión. También, recibió la influencia de la Investigación Acción Participativa (IAP), metodología que incorpora de manera activa los conocimientos colectivos de los actores involucrados en los estudios y la colectivización de estos (Fals-Borda y Brandao, 1986, p. 18). La confluencia de estas contribuciones teórico-políticas fue el principal motor de este programa de investigación. Desde allí es que los/as teóricos decoloniales³ plantean la necesidad de “otras epistemologías”, “otros sujetos” y “otras lógicas” que están fuera del espacio geopolítico de Occidente.

Una de las principales diferencias que distancian a

² Arturo Escobar, en su ponencia denominada “Mundos y conocimientos de otro modo” hace una presentación del grupo, contextualizándolo en su búsqueda de otras epistemologías, otras formas de pensamiento, un paradigma *otro* (Escobar, 2003: 53)

³ “Las figuras centrales del colectivo son el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, quienes han aportado los conceptos que se han convertido en el punto de partida para los demás miembros. Existe un segundo nivel de integrantes, que, igualmente, han realizado aportes relevantes, pero su trabajo ya acoge los aportes del anterior trío. Entre ellos se encuentran el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, quien trabaja desde la perspectiva de los estudios culturales en Ecuador. Otros intelectuales cercanos al grupo, o que constituyen generaciones nuevas, son Óscar Guardiola Rivera – filósofo colombiano –, Zulma Palermo, Freya Schiwy, Juliana Flórez y Mónica Espinosa” (Pachón Soto, 2008, p. 11).

los estudios decoloniales de la escuela postcolonial (o también llamada de “Estudios Culturales”) es la centralidad del concepto “raza”. Los decoloniales plantean que los postcoloniales invisibilizan al racismo como eje principal de opresión cuando plantean que el mundo está estructurado por significaciones culturales, por códigos semióticos. La corriente decolonial plantea que la cultura está siempre entrelazada (y no derivada, como dicen los postcoloniales) con los procesos de la economía política.

El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los autores anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultad para conceptualizar los procesos políticos-económicos. (Grosfoguel y Castro-Gómez, 2008, p. 16)

El giro decolonial se plantea como un cambio de perspectiva para comprender la realidad, no una teoría. Es un proyecto de liberación a partir de la toma de consciencia de la herida colonial; es la necesidad de una historia, de historias plurales, y no una con mayúscula como la escrita por el “hombre blanco y civilizado”, ya que no tiene la intencionalidad de ser lineal y universal como la historia de Occidente, en la que la “barbarie” queda fuera. Es una visibilización de la urgencia de salir del eurocentrismo, de construir una propia historiografía y una transformación de las estructuras sociales e identitarias de los sujetos.

El giro des-colonial se trata pues de una revolución en la forma en que variados sujetos colonizados percibían su realidad y sus posibilidades tras la caída de Europa en la Segunda Guerra Mundial. Ya las bases del giro des-colonial estaban planteadas de antemano en el trabajo de intelectuales racializados, en tradiciones orales, en historias, canciones, etc., pero, gracias a eventos históricos particulares, se globaliza a mitad del siglo XX. De ahí en adelante puede decirse que se planteó un giro, ya no sólo al nivel de la actitud de sujetos o de comunidades específicas, sino al nivel del pensamiento mundial. El tema de la descolonización adquirió vigencia para distintos grupos que ahora se veían más seriamente entre sí, en vez de buscar en Europa las claves únicas para elaborar su futuro. (Maldonado-Torres, 2008, p. 70)

La decolonialidad como perspectiva de análisis es una reconceptualización radical de la teoría y de la política en Sudamérica. Aquella matriz colonial es la que se quiere transformar dando cuenta, principalmente, de la raza como patrón de poder. Un cuestionamiento al eurocentrismo como perspectiva única del conocimiento que organiza los marcos

epistemológicos y disciplinares desacreditando otros saberes. Enfatiza cómo las prácticas e ideas coloniales han sido constitutivas de la modernidad y del sentido común que tenemos como seres llamados “modernos”.

Así también, pone énfasis en la división internacional del trabajo y el orden geopolítico como procesos constitutivos de acumulación capitalista a escala mundial. El giro decolonial apunta a la modernidad eurocentrada como proyecto de progreso y desarrollo a través de un cambio paradigmático hacia la razón instrumental. Descartes planteaba que en la modernidad la naturaleza se convertía en un objeto explotable, de esa manera, se secularizó el mundo a partir del pensamiento matemático-científico desde una visión antropocéntrica y etnocéntrica, poniendo a Europa como centro del mundo desde 1492. Los pensadores decoloniales plantean que allí se situaría la modernidad, ya que en este período es cuando comienza la acumulación capitalista y colonial, así como también la instalación de un tipo de civilización eurocéntrica (Dussel, 2000). Entonces, plantean que la modernidad se iniciaría con la invasión a América, ya que desde allí se despliega el control del sistema-mundo desde Occidente. En ese entonces se expande y mundializa el capitalismo, el cual no es sólo un sistema económico (paradigma de la Economía Política) ni tan sólo un sistema cultural (paradigma de los Estudios Culturales), sino que es una red global de poder. Europa se constituye como centro mundial y espacio geopolítico hegemónico de poder gracias a América, y América se convierte en el espacio de explotación y extractivismo de recursos gracias a Europa. Lo uno no puede ser sin lo otro.

La civilización moderna y el modelo de desarrollo se establece como la “salvación” de los primitivos y bárbaros que aspiran a ser como aquellos superiores invasores. Este proceso, que es a la vez objetivo y subjetivo, construye meta-narrativas de pobreza, superación y cooperación. Es un proyecto ideológico en el que las “víctimas” son los indígenas y africanos, los nativos de los territorios colonizados. Como plantea el filósofo Enrique Dussel (2012), es un proceso constitutivamente violento. En respuesta a esta situación que diagnostica, Dussel propone un momento histórico que denomina “transmodernidad” (2005), que se plantea como el fin de una etapa, una agonía de la civilización y el resurgimiento de culturas que habían sido silenciadas, omitidas y negadas por la modernidad; es así como las periferias comienzan a retomar sus autonomías. La transmodernidad se establece como un proyecto mundial alternativo y de liberación, en el cual la alteridad se pueda desplegar con los valores que le caracterizan: solidaridad, dialéctica, fecundidad de los polos opuestos al unirse (Dussel, 2000, p. 50).

Para comprender, desmenuzar y hacer una crítica posicionada ante la colonialidad, se han planteado la existencia de diversas corrientes, entre ellas también la decolonial y la descolonial. Para comprender la diferencia, que no solo se circunscribe a una “s” que las distingue entre sus letras, retomo lo planteado por la Red de Feminismos Descoloniales (2014), que opta por la primera como posición política para distanciarse de la teoría decolonial, aunque retomando sus conceptos (López, 2018) y valorando su enorme contribución al pensamiento subalterno y del sur del mundo. Este enfoque es el que indica Sylvia Marcos (2014) cuando plantea que las perspectivas descoloniales han sido más elaboradas por mujeres indígenas, “ofreciendo pistas, señalando caminos, rutas y rumbos en la investigación con otras mujeres desde y con sus comunidades” (López, 2018, p. 5).

EJES DE LA COLONIALIDAD

La colonialidad, como articulación de lógicas de explotación y relaciones de poder que son producto de la invención de la raza, se sostiene y traduce en lo que se han definido como las principales categorías de análisis: colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser, colonialidad de la madre naturaleza y colonialidad del género.

Colonialidad del poder

Existe un patrón del poder mundialmente impregnado que se ha definido conforme a la raza. El racismo como un sistema que estructura la jerarquía global en un orden de superior e inferior. Esto se sostiene en base a la diferencia imperial (Mignolo, 2003) y a la heterogeneidad colonial (Maldonado-Torres, 2007):

(...) La noción moderna de raza es una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (...) Sin embargo, el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, ya que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad. (Maldonado-Torres, 2007, p. 133)

La racialización es ese proceso de producción e inscripción de signos y marcadores raciales derivados

del sistema colonial capitalista, y se observa en los cuerpos que son marcados y, junto a las estructuras del heteropatriarcado y del capitalismo, sostienen a las instituciones políticas que reproducen al sistema de poder. El privilegio racial otorga subjetividad, humanidad y permite el acceso a derechos fundamentales a las personas que lo poseen.

Colonialidad del ser

La experiencia subjetiva del colonizado genera un gran impacto en el lenguaje, sobre todo también, por la experiencia relacional en donde se construye la subjetividad de los colonizados.

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. (Maldonado-Torres, 2007, p. 150)

La más grave carencia que sufre la persona colonizada es la de encontrarse fuera de la historia y fuera de la sociedad (Memmi, 1971). Se basa en la inferiorización, subalternización, invisibilización y deshumanización del “otro”, de los “condenados de la tierra” (Fanon, 1999). Se refiere a aquel lugar que ocupan los subalternos en la sociedad, que ven sus cuerpos y su presencia negadas en la historia, por lo que viven la experiencia de dominación y colonización de sus mentes.

Colonialidad del saber

Existe un pensamiento hegemónico que se universalizó en las sociedades coloniales. Así como el capitalismo se instala como patrón de explotación y el Estado como forma de control; el eurocentrismo se constituye como la forma hegemónica de control de la subjetividad, de la cultura y de la producción de conocimiento (Lander, 1993). Esto además, se relaciona con el epistemicidio (Santos, 2010), un genocidio de otros saberes, la negación de otros conocimientos. Es desde ahí que Arturo Escobar propone relevar, por ejemplo, al sentipensamiento, la emocionalidad (Escobar, 2014 y 2019) y comprender, de esa forma, la existencia de pluriversos (Escobar, 2012), es decir, una multitud de mundos. Para ello, se busca poner en valor la transmisión de las cosmovisiones y hermenéuticas indígenas, desarrollar la traducción de un sistema comunicativo entre culturas. La colonialidad afecta la forma de comprender las culturas e impone sus propias categorías ontológicas. Ocurre una subyugación del conocimiento cuando se escriben y construyen jerarquías intelectuales. Se omite la episteme alternativa lo que favorece la comprensión del mundo desde categorías coloniales. La colonialidad

permea todo (Maldonado-Torres, 2008). Césaire (2006) plantea que no solo sirve la deconstrucción si no que debe haber una problematización de los contenidos. Es por ello que trabaja los conceptos de civilización, modernidad y humanidad para recuperar hábitos de soberanía y escribir la propia historia. Por lo demás, también se plantea la necesidad de reivindicar y fortalecer las lenguas nativas para “descolonizar la mente”, ya que la traducción tiene consecuencias en la forma de escribir, comprender y analizar desde una lengua hegemónica (Thiong’o, 2015). Se plantea la relevancia de pertenecer y participar en los movimientos sociales a la vez que, en los espacios académicos, por ejemplo, espacios en donde se ha acaparado el conocimiento considerado legítimo.

Todos estos autores y debates también apuntan hacia la necesidad de ser conscientes de que la antropología, las ciencias sociales y la academia están inscritas en redes de poder hegemónico, y que el conocimiento producido por ellas ha sido y es principalmente producto de y reproductor de esas mismas relaciones de poder. (Leyva y Speed, 2008, p. 39)

Frantz Fanon (1999) afirma que es importante reflexionar sobre los efectos del colonialismo por sobre la propia identidad y el sentimiento de inferioridad que genera en los individuos colonizados (como sujetos sometidos a una estructura de subyugación). La colonialidad del saber (Lander, 1993) se refleja en la forma de hacer ciencia de la academia extractivista que obtiene información de comunidades subordinadas sin retornarles ningún beneficio. Es por ello que las comunidades comienzan a reclamar el derecho a no ser tratados como “objetos de estudio”; al contrario, a ser sujetos políticos y sociales con voz y participación dentro de las investigaciones que sirvieran a sus localidades.

Colonialidad cosmogónica o de la madre naturaleza

Este tipo de colonialidad se refiere a aquella concepción antropocéntrica que concibe la diferenciación binaria entre ser humano y la naturaleza, en la que el primero está por sobre la segunda. Apunta al pensamiento que categoriza como no-modernas o “primitivas” a las comunidades que poseen una cosmovisión que se conecta con la tierra, las plantas y la espiritualidad como seres vivos, aquel que se conecta con otros mundos. “Pretende socavar las cosmovisiones, filosofías, religiosidades, principios y sistemas de vida, es decir, la continuidad civilizatoria de las comunidades indígenas y las de la diáspora africana” (Walsh, 2009, p. 3).

Este tipo de colonialidad afecta directamente a pueblos afrodescendientes e indígenas, que se clasifican en la posición inferior de las jerarquías binarias,

constituyendo la categoría de primitivos, irracionales, de pensamiento mágico/mítico en pos de lo científico y moderno propio de la perspectiva hegemónica del ser y del saber (Quijano, 2000).

Colonialidad del género

La categoría de raza no es ni separable ni secundaria a la opresión de género, sino constitutiva (Lugones, 2008). La racialización y el proceso de sexualización son históricas, no siempre el género existió en las Américas. Se pone sobre la mesa el cuestionamiento a la visión única del patriarcado como sistema opresor universal, así como a la omisión de la categoría de raza como eje de dominación en la definición del sistema sexo/género que utiliza Gayle Rubin por primera vez el año 1975 al plantear que “un sistema sexo/género es un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas” (Rubin, 2015, p. 44). La colonialidad del género critica el sistema binario de género que se había estado trabajando en Europa y que, a partir de la hegemonía del poder y del saber, se había propagado en el resto del mundo desde “el Feminismo” (en singular y unívoco) sin tomar en cuenta otras categorías que cruzan a los cuerpos de mujeres. María Lugones (2008) hace una crítica a Aníbal Quijano en su propuesta de la colonialidad y en su idea totalizante de la raza como raíz desde donde emerge toda la configuración del poder y la explotación. Existe una intersección de raza y género que es constitutiva del sistema moderno colonial y que reproduce las relaciones de poder. Por tanto, la colonialidad del género es un sistema de organización social en el que el hombre es superior en la jerarquía: el ser de razón, civilizado y capacitado para desarrollarse públicamente. Mientras que la mujer es subordinada al hombre, reproduciendo las opresiones de las categorías de raza y capital. La distinción sexual no es biológica sino política, ya que funciona como un instrumento para la explotación de unos sobre otras. La racialización se observa en los cuerpos que son marcados y, junto a las estructuras del heteropatriarcado y del capitalismo, sostienen a las instituciones políticas que reproducen al sistema de poder. El capitalismo desenfrenado y agresivo va de la mano con el patriarcado colonial y racista.

APORTES Y CONFLUENCIAS DE FEMINISMOS MÁS ALLÁ DEL FEMINISMO BLANCO

¿Existe un feminismo hegemónico? La respuesta es afirmativa si analizamos cómo es que la perspectiva feminista eurocéntrica se ha instalado como pensamiento dominante, único y universal. De esta

forma se puede explicar cómo algunas tienen el poder de la voz dentro de este orden global. Comprender, por ejemplo, cómo se ha explicado y descrito las luchas de las mujeres en términos lineales de la “primera”, “segunda” y “tercera” ola, reduce la historia del movimiento a períodos temporales en un territorio específico, sin tomar en cuenta las luchas de otras geografías. Por ello, las feministas de otros hemisferios y realidades exploran otras genealogías que recuperan historias colectivas que han sido silenciadas por los relatos eurocentrados. Hay luchas que no son en contra del patriarcado, sino que contra otros sistemas de opresión que se entrecruzan con ese eje. Chandra Mohanty (2008), cuando hace la crítica a lo “occidental”, no se refiere a un espacio geográfico, sino geopolítico; una unidad de medida mediante la cual se codifica y representa al otro cultural. Es por ello que aquellos “otros” feminismos asumen un desarrollo teórico y una práctica política en base a un pensamiento propio que surge de sus historias, de sus procesos locales y territoriales.

Las obras del feminismo de Occidente sobre las mujeres del Tercer Mundo deben ser consideradas en el contexto de la hegemonía global de la academia occidental, es decir, la producción, publicación, distribución y consumo de información e ideas. (...) Uno de estos efectos significativos es de las “representaciones” dominantes del feminismo occidental en su confabulación con el imperialismo a los ojos de mujeres particulares del Tercer Mundo. (Mohanty, 2008, p. 124)

Mohanty plantea que existe un discurso académico en torno a las mujeres del tercer mundo como una categoría monolítica que borra sus diferencias y las coloca como seres sin agencia. Se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo que, a su vez, produce la imagen de una “mujer promedio del tercer mundo”.

Los feminismos no hegemónicos buscan descolonizar las teorías y prácticas desde los márgenes, confluyen y construyen un pensamiento que se cruza en reiteradas ocasiones. El feminismo comunitario se ha desarrollado principalmente en territorio boliviano, así como también en Centroamérica, y reinterpreta realidades históricas y cotidianas de las mujeres dentro sus propias comunidades (Paredes y Guzmán, 2014; Cabnal, 2017). Las mujeres indígenas se reconocen a sí mismas como sujetas epistémicas. El feminismo comunitario cuestiona, critica y propone aboliciones y deconstrucciones de las opresiones históricas en las interrelaciones de pueblos originarios.

Se habla del patriarcado originario ancestral que plantea su base de opresión en la hetero-realidad cosmogónica que configura roles, usos y costumbres. El entronque patriarcal entre el patriarcado ancestral y el occidental nace también en aquella concepción indígena del padre sol y madre tierra. Se plantea que en esa dualidad hay también opresión, un esencialismo étnico y una sexualidad heteronormada (Paredes y Guzmán, 2014). El feminismo comunitario defiende al territorio cuerpo y reconoce las violencias que allí han ocurrido, posicionándose frente a la victimización histórica situada, y dando cuenta de opresiones que sucedían antes de la llegada de los colonos a América, que hoy es víctima del extractivismo de sus territorios y la violencia producto del neoliberalismo. Ese cuerpo-territorio que ha sido motivo de disputa por el patriarcado.

En la otra latitud del continente, en la Convención de Derechos de la Mujer en Akrón en 1852 con su discurso “¿Acaso no soy una mujer?”⁴. Sojourner Truth marcó los inicios de lo que han sido los feminismos negros. Esta corriente del feminismo posee sus raíces originarias en mujeres que fueron víctimas de múltiples y profundas violencias racistas en Estados Unidos, por lo que ellas hacen resonancia de la opresión que han sufrido las mujeres negras, no solo por su género, sino que también por su raza y clase como categorías entrelazadas (Crenshaw, 1989; Davis, 1981; Hooks, 1984). En ese país también surge la categoría “mujeres de color” que fue propuesta por las feministas chicanas.

Mujeres de color es una frase que fue adoptada por las mujeres subalternas, víctimas de dominaciones múltiples en los Estados Unidos (...) no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras: cherokees, puertorriqueñas, sioux, chicanas, mexicanas, pueblo, en fin, toda la trama compleja de las víctimas de la colonialidad del género. (Lugones, 2008, p.75)

Esta categoría política, no identitaria, aglutina a las mujeres oprimidas por el imperialismo de Estados Unidos y por el sistema colonial. Las feministas negras y chicanas recalcan el racismo en el movimiento feminista, así como también el machismo y homofobia de sus compañeros varones. Reivindican los procesos de lucha tercermundistas; los derechos de los pueblos indígenas, los derechos civiles. En el libro “Este puente, mi espalda” (1988), editado por Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, se instala el concepto de la teoría encarnada, al plantear que la teoría surge de

4 Discurso disponible en: <http://www.africafundacion.org/el-discurso-fundador-del-feminismo-negro-acaso-no-soy-una-mujer-de-sojourner-truth-por-afribuku>

la experiencia: “La teoría encarnada busca poner de relieve el modo en que se producen los cuerpos y el sentido que se les asigna. Así, lo que pensamos, lo pensamos con y desde la carne” (Palacio, 2020, s/p). Así también, Palacio –autora del libro “Gloria Anzaldúa: poscolonialidad y feminismo”(2020)– plantea que, en el prefacio de aquel libro clave para el feminismo chicano, Cherrie Moraga junto a Gloria Anzaldúa comentan que la respuesta de las mujeres de color ante el racismo blanco hizo posible que aquellas se comprometieran positivamente con el feminismo latino (Anzaldúa y Moraga, 1988). Estas autoras realizan un cuestionamiento identitario profundo, reflexionando y reivindicando la mezcla, lo mixto, lo mestizo, la mancha en las pieles. Ellas enfatizan la noción de frontera y la traducen en sus propias corporalidades.

La interseccionalidad nace cuando los feminismos negros y chicanos dan cuenta de las múltiples discriminaciones que sufren cotidianamente a partir del cruce de categorías entre género, raza y clase (Combahee River Collective, 1983; Anzaldúa y Moraga, 1988; Davis, 1981; hHoks, 1984; Crenshaw, 1989). La interseccionalidad se ha constituido como una propuesta política que busca la transformación. Kimberly Crenshaw (1989), teórica crítica de la raza, activista política y feminista negra, fue la impulsora del concepto. Con este, ella se refiere a la interacción entre el género, la raza y otras categorías de diferenciación en la vida de las personas en las prácticas sociales, en las instituciones e ideologías culturales. Las mujeres subalternas del sistema son víctimas de múltiples opresiones. Rita Segato (2016) plantea que la interseccionalidad se genera en un proceso histórico que es la colonialidad, por lo cual no debe desprenderse de ella. Existe una interseccionalidad estructural donde las formas en que se ubican las mujeres de color en la intersección de raza y género hacen que su experiencia real en la violencia doméstica, la violación y las reformas correctivas sean cualitativamente diferentes a las de las mujeres blancas (Cubillos, 2015, p.122).

Es por ello que Ochy Curiel (2018), feminista decolonial de República Dominicana, enfatiza que la interseccionalidad se debe relevar con un enfoque decolonial, haciendo hincapié en la estructura y jerarquías racializantes porque, al no hacerlo en esa clave, tiene riesgos de “blanquearse” y despolitizarse cuando cae en un sentido liberal de la fragmentación de las mujeres y sujetos oprimidos en un sinfín de categorías de opresión. La lógica aditiva o de yuxtaposición de opresiones no refleja una realidad constitutiva completa, sino que exalta la fragmentación de identidades.

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría «mujer» y bajo las categorías raciales “Black”, “hispanic”, “Asian”, “Native American”, “Chicana” a la vez, es decir, 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, 2008, pp. 81- 82)

La colonialidad ha atravesado también al feminismo – incluso al feminismo hegemónico de América Latina–, lo que hace que las mujeres del “Tercer mundo” (o del “Sur”) sean pensadas como objetos (o víctimas) y no como sujetos de su propia historia y sus resistencias, dando paso a una colonización discursiva (Mohanty, 2008; Espinosa, 2009; Curiel, 2014). Es por ello que se reconocen confluencias relevantes cuando, entre los pensamientos contrahegemónicos, se pone en el centro la colonialidad del género que fue impuesta a través de subjetividades e idearios de lo femenino, o lo que se concibe con “ser mujer”.

CONSIDERACIONES FINALES

Cuando se visibilizan las opresiones que nacen de la colonialidad (del saber, del ser, del poder y del género que repercuten en la naturaleza y en los cuerpos), se reconocen las heridas coloniales y se da cuenta de la urgencia de los pensamientos contrahegemónicos que apunten a la colonialidad en las relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas y económicas.

Así también, llevar a cabo una revisión de las definiciones y postulados del feminismo hegemónico y reconocer otros feminismos permite construir una historiografía contrahegemónica. Relevar las corrientes críticas y en los márgenes del pensamiento accede a una reinterpretación de la historia, de la Historia Universal, reivindicando otros saberes, otras genealogías, y voces de otros sujetos. Un planteamiento transversal desde el pensamiento contrahegemónico que –en el marco de un orden colonial que constituye el sistema

global de poder– las categorías de raza, sexo y clase no pueden separarse. No todas las personas tenemos las mismas experiencias, ni las mismas opresiones, ni los mismos privilegios. Acentuando la relevancia de la variable “raza” y de otras categorías que cruzan a los cuerpos, las confluencias críticas de pensamientos desde los sures globales nos permiten y desafían a recuperar y visibilizar propuestas epistémicas no eurocentradas, desde Abya Yala⁵ y otros territorios subalternizados.

⁵ *Abya Yala* es el nombre del territorio continental en idioma cuna. Así llaman los pueblos ancestrales originarios al continente, al cual la colonia impuso el nombre occidental de *América* (Cabnal, 2018)

REFERENCIAS

- Berger, P. y Luckmann, T. (1999). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Editorial Paidós.
- Cabnal, L. (2017). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 98-102.
- Cassigoli, R. (2006). Usos de la memoria: Prácticas culturales y patrimonios mudos. *Cuicuilco*, 13(38), 133-151.
- Castro-Gómez, S. (2008). Michel Foucault y la colonialidad del poder. En M. Moraña (Ed.), *Cultura y cambio social en América Latina* (pp. 209 - 232). Iberoamericana Editorial Vervuert.
- Césaire, A. (2006). *Discursos sobre el colonialismo* (Vol. 39). Ediciones Akal.
- Combahee River Collective. (1983). The Combahee river collective statement. *Home girls: A Black feminist anthology*, 1, 264-274.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *Universidad de Chicago Legal Forum*, 1989(1). <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- Cubillos, J. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora revista internacional de ética y política*, 7, 119-137.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario de Hojas de WARMI*, 17.
- Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 325-334). Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe [Ponencia]*. (Parte de esta ponencia fue presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista organizado por el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires; Buenos Aires, Argentina).
- Davis, Á. (2005). *Mujeres, raza y clase* (Vol. 30). Ediciones Akal.
- De Sousa-Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. UAM.
- Dussel, E. (2012). 1492. *El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Docencia.
- Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo en La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa*, 1, 51-86.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: Postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de antropología social*, 21, 23-62.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2019). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa-Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14(33), 37-54.
- Fals-Borda, O. y Brandão, C. R. (1986). *Investigación participativa*. Instituto del Hombre.
- Fanon, F. (1999). *Los condenados de la tierra*. Txalaparta.

- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.
- González-Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación*. CLACSO.
- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39. <http://www.aibr.org/antropologia/01v01/articulos/010102.pdf>
- Grosfoguel, R. y Mignolo, W. (2008). Intervenciones decoloniales: Una breve introducción. *Tabula rasa*, 9, 29-37.
- Gruppi, L. (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Ediciones de cultura popular.
- Hooks, B. (2020). *Teoría feminista: De los márgenes hacia el centro*. Traficantes de Sueños.
- Lander, E. (2003) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Leyva, X. y Speed, S. (2008). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En X. Leyva, A. Burguete, S. Speed (Coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 65-107). CIESAS y FLACSO.
- López-Rodríguez, J. (2018). *Convergencias, divergencias y posicionamiento entre lo decolonial, lo descolonial y lo poscolonial desde miradas feministas del Sur*. Arkho Ediciones. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4408518>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, 73-101.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula rasa*, 9, 61-72.
- Mariátegui, J. (1928). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Biblioteca Amauta.
- Martí, J. (2010). *Nuestra América* (Vol. 76). Linkgua.
- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado precedido por Retrato del Colonizador*. Cuadernos para el diálogo.
- Merle, I. (2008). Subaltern studies. Regreso a los principios fundadores de un proyecto historiográfico de la Idia colonial. *Estudios de Asia y África*, 43(1), 207-233. <https://doi.org/10.24201/ea.v43i1.1853>
- Mignolo, W. (1995). La razón postcolonial: Herencias coloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura*, 91-114.
- Mignolo, W. (2003). *The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2005). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Millán, M. (2014). Introducción: Más allá del feminismo, a manera de presentación. En M. Millán (Coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 9 - 14). Universidad Nacional Autónoma.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Editorial Cátedra/ Universitat de València.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G. (1988). *Este puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Palacio, M. (2020). *Gloria Anzaldúa: Poscolonialidad y feminismo* (Vol. 301603). Editorial Gedisa.
- Paredes, J. y Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario?: Bases para la despatriarcalización*. Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO

Quijano, A. (2001). *La colonialidad y la cuestión del poder* (pp. 1-21) [Texto inédito].

Restrepo, E. (2007). Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena*, 5, 24-35.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta limón.

Rubin, G. (2015). *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*.

Said, E. (2013). *Orientalismo*. Debate.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Prometeo.

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.

Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente*. De Bolsillo Contemporánea.

Wallerstein, I (1984). *El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Ediciones Akal.

Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*. Siglo XXI.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: Apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *UMSA Revista (entre palabras)*, 3, 30-31.

Zapata, C. (2008). Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista. *Discursos/prácticas*, 2(1), 113-140.