

Presentación. Debate sobre la colonialidad y los feminismos descoloniales en los sures globales

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.01>

Presentation. A Debate on Coloniality and Decolonial Feminisms in Global Souths

Apresentação. Debate sobre a colonialidade e os feminismos decoloniais nos Suis globais

BRENY MENDOZA

<https://orcid.org/0000-0002-4046-5430>

California State University, Northridge, USA

breny.mendoza@csun.edu

KARINA OCHOA MUÑOZ

<https://orcid.org/0000-0001-5831-8175>

Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México.

kom@azc.uam.mx

Editoras Tabula Rasa N° 38

Cómo citar este artículo: Mendoza, B. & Ochoa Muñoz, K. (2021). Presentación. Debate sobre la colonialidad y los feminismos descoloniales en los sures globales. *Tabula Rasa*, 38, 11-23.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.01>

El propósito principal de este número especial de *Tabula Rasa* es expandir el canon descolonial a través de la inclusión de una diversidad de voces en el mundo que apuntan a un descentramiento de Occidente en el terreno ontológico, epistemológico y capitalocénico. La expansión del canon descolonial conlleva no solo pensar en experiencias coloniales que se dan dentro y fuera, antes y después, del colonialismo europeo, sino que requiere de nuestra parte tomar nota de cómo aquellos que piensan fuera del canon descolonial perciben y conciben los discursos de la colonialidad y la descolonialidad que surgen del ámbito latinoamericano. El texto de Shu-mei Shih que abre la discusión es interesante en este sentido porque no solo ofrece una crítica profunda de cómo se ha estudiado el mundo colonial hasta ahora, sobre todo en los intentos de romper con el excepcionalismo europeo desde el punto de vista de la literatura



Bainela

Leonardo Montenegro

e historia universal, sino que nos demuestra cómo hemos de emprender un estudio del mundo que no caiga en la trampa de sustituir un centro de poder por otro. Shih se refiere sobre todo a China que tiene una tradición más larga que Occidente de pensarse como centro del mundo o lo que ellos llaman el *zhongguo*, el reino en el centro del mundo, y la tendencia de muchos críticos de Occidente de ver en China una alternativa al orden imperial occidental. Esta autora taiwanesa-americana fundadora de los estudios sinófonos, pone en cuestión, asimismo, la idea de que el sistema-mundo comienza en el siglo XVI con la expansión de Europa, recordándonos que el viejo mundo había construido una economía integrada miles de años antes del expansionismo europeo. Pone a China nuevamente como ejemplo, que tiene una historia de 5 mil años de dominio sobre vastísimos territorios continentales, y que hoy mismo se dispone a crear un orden mundial en donde China vuelve a ser el centro de poder del mundo.

Shih a la vez incorpora una crítica sucinta a la teoría descolonial latinoamericana que ella ve producida exclusivamente en Estados Unidos y como una apropiación ilícita de la indigeneidad por parte de autores mestizos. Si bien se puede discrepar de esta visión en torno a la teoría descolonial, dado que es erróneo pensar que esta se concibió en Estados Unidos o que solo ahí se da, la posición ambigua de los autores descoloniales no-indígenas latinoamericanos es un punto que debe reflexionarse mucho más a fondo (Mendoza, 2021; Pappas, 2017).

Se puede también objetar su crítica a la teoría sistema-mundo oponiendo que es el accidente de navegación de Cristóbal Colón lo que permitió por primera vez en la historia la construcción de una economía planetaria que une simultáneamente todos los continentes. ¿Pero, no nos coloca esta perspectiva en una visión totalitaria o en una metanarrativa histórica que todo lo explica? como aduce Pappas a partir de un único acontecimiento (Pappas, 2017). O como bien nos dice Shih, ¿no conduce esto a un nuevo universalismo proveniente de una nueva particularidad? Estos son puntos de inflexión que solo pueden analizarse a la luz de una nueva analítica. Aquí Shih tiene mucho que ofrecer con su modelo analítico de «comparación en relación» que va mucho más allá de gestos de inclusión o una simple comparación de una cosa con otra. Lo que Shih propone con la «comparación en relación» es poner en contacto cosas que no suelen relacionarse, hacernos ver relaciones que casi siempre pasan desapercibidas y que al tomarse en cuenta logramos ver interconexiones que eran impredecibles con otros métodos analíticos. Este es un modo de entender la historia del mundo en forma integrada; es una narrativa de la historia del mundo que nos permite ver el mundo como «un campo de interconexiones a través del tiempo y el espacio, mediante vínculos pre-existentes, continuidades verticales, y en especial continuidades horizontales» (Shih, 2021).

Así, la lectura de Shih nos invita a ver las conexiones inesperadas que existen entre imperios, o sea, entre los diversos procesos imperiales aparentemente desasociados que definen el contorno histórico del mundo colonial. Esto es lo que Breny Mendoza intenta realizar inspirada en Shih en su texto *Conexiones coloniales*, al poner de relieve las ligas existentes entre el ascenso de Occidente y la derrota de Abya Yala. Al realizar estas conexiones la autora nos obliga a reconocer los portafolios de recursos (tecnologías, instituciones e ideas) –como les llama John M. Hobson (2004, p.2)– de los que Occidente se apodera en su paso por Abya Yala y la forma en como los transforma para establecer su primer imperio global; de esta forma se toman en cuenta no solo aquellos portafolios de recursos que le fueron expropiados a China y otras partes del viejo mundo, como lo hace Hobson para explicar el ascenso de Occidente dejando de lado las contribuciones de los imperios aztecas, incaicos e ibéricos en su relato revisionista.

Mendoza también nos recuerda algo que suele pasar desapercibido y es que la plata extraída de América no solo origina el ascenso de Occidente, sino que también provoca el comienzo del ocaso de China. Mendoza subvierte asimismo la separación artificial que se hace del Imperio ibérico y el británico en la historiografía anglo-esférica, al revelar el fanatismo religioso que guía tanto a católicos como protestantes en su construcción imperial o el racismo genocida que exuda de ambos imperios cuando expulsan tanto a indígenas como a afrodescendientes del cuerpo político naciente, de forma que se tornan impotables para la democracia liberal sin importar su género, dado que su colonialidad les expulsa a ambos del mundo humano y, por ende, del mundo político.

El texto de Tuck & Yang, *La descolonización no es una metáfora*, que ha tenido una amplísima aceptación dentro de la academia anglosajona proviene de una tradición diferente a la teoría descolonial latinoamericana. Está escrito por Eve Tuck, una miembro de la comunidad indígena de los aleuta en Alaska y por Wayne Yang, asiático-americano. Ambos son exponentes de la teoría de *settler colonialism* o el colonialismo de colonos que suele centrarse en la experiencia colonial británica. Su postura puede aparecer como opuesta a la de Shih y Mendoza porque no solo hay pocas conexiones entre imperios y procesos de colonización, sino que nos hacen ver las separaciones que existen entre ellos y como estas disociaciones son a veces difíciles de zanjar.

Sin embargo, el texto de Tuck & Yang llama la atención sobre interconexiones de otra índole, aquellas que se dan en lo que ellos llaman procesos de re-amentamiento, re-ocupación, y re-habitación (Tuck & Yang, 2021). En este sentido, Tuck & Yang se oponen al uso ligero del término descolonización de grupos que luchan por los derechos humanos, el anti-racismo, el anti-capitalismo e incluso por los derechos de los migrantes. Según estos autores las luchas llevadas a cabo en muchos casos por no-indígenas, e incluso por descendientes

de los usurpadores coloniales, no solo no conducen a la descolonización, sino que a menudo se traducen en actos de recolonización. El uso de un lenguaje de descolonización por no-indígenas o descendientes de los usurpadores originales sin que renuncien a sus privilegios históricos y, sobre todo, sin que haya de por medio un proceso de devolución de las tierras usurpadas a los indígenas, sirven como paliativos a la carga de conciencia que muchos de ellos quieren aliviar, y se convierten en estratagemas de inocencia para limpiar el pasado usurpador y sentirse como los legítimos dueños de las tierras. La apropiación de la consigna de descolonización es una forma de homogenización de las luchas anti-sistema que ignora lo central de la lucha anti-colonial que es la devolución de las tierras a los pueblos indígenas. Toda lucha que se llame descolonial y que no conduzca a este propósito primordial, que es la recuperación de la soberanía sobre las tierras, es tan solo una metáfora.

Para Tuck & Yang, la cuestión de la tierra se torna fundamental porque según la concepción del *settler colonialism*, a la cual ellos se adhieren, el control de la tierra y no el trabajo es el fundamento de la colonización. De forma que luchas como las de los migrantes, que demandan un estatus legal dentro del Estado usurpador colonial, se convierten sin quererlo en políticas de re-ocupación o re-habitación. Muchos de estos migrantes provienen de espacios de colonización interna o han sido víctimas de políticas imperiales del mismo Estado colonial usurpador, al cual ahora solicitan reconocimiento e incluso muchos son indígenas. Esto no se explicita lo suficiente en Tuck & Yang, sin embargo, revela una interconexión colonial imprevisible y controversial en donde dos procesos de colonización interna se entrecruzan. Empero esta interconectividad colonial no es lo más importante para ellos. El énfasis está puesto en la liviandad del concepto de descolonización que está en boca de todos pero que no hace hincapié en la usurpación territorial y la demanda de su recuperación.

En el caso del pensamiento descolonial latinoamericano, el trabajo forzado en la extracción de la plata en el período colonial pareciera encubrir la primacía de la tierra para los pueblos indígenas. Sin duda, vale reconsiderar de forma mucho más cuidadosa los procesos del colonialismo que se desarrollaron a partir del siglo XVI en los territorios hoy llamados latinoamericanos, ya que el desplazamiento de los pueblos originarios de sus territorios ancestrales y las lógicas del exterminio, operaron no solo en forma consistente, sino que existieron de manera imbricada y articulada con la super-explotación del trabajo de los indígenas y la esclavización de africanos. Habría que recordar también que los procesos coloniales no solo se definieron en diferentes momentos históricos y en distintos espacios, sino que se imponían sobre formas de organización social y política indígena muy distinta a las que se encontraban en el territorio del norte.

Como podemos constatar en los demás trabajos de este número, la recuperación de la tierra, el control territorial, la relación con la tierra, sobre todo, la que tienen las mujeres con lo que ellas llaman el cuerpo-territorio es fundamental para las luchas por la descolonización en Abya Yala. Se puede decir, con Marcos, que la cuestión de la tierra y el territorio es fundamental para todos los pueblos colonizados del mundo.

El problema de la tierra lo vemos con claridad en el texto de Virginia Piña Cruz que narra las luchas que viven desde el siglo XVI las mujeres andaluzas en un estado de exclusión de tipo colonial en España. Basta cambiar la escala y enfocarse en lo micro para darnos cuenta de la centralidad de la tierra para las mujeres dentro de este gran complejo industrial colonial que fueron los imperios ibéricos de España y Portugal.

Andalucía, como apunta Piña Cruz, se encuentra en la encrucijada geográfica en la que Europa se separa de África y donde el mar mediterráneo colinda con el Atlántico. Su posición en la cartografía colonial le adjudicó un papel central no solo en los procesos de colonización interna dentro de España, sino que, al mismo tiempo, le permitió a España lanzar su proyecto colonial hacia afuera desde su territorio. En Andalucía los procesos de «re-conquista», colonización interna y expansión colonial se conjugaron para crear una situación de explotación intensa, sobre todo cuando se intersectan con estructuras patriarcales como la vemos reflejada en las luchas de las mujeres campesinas de la Andalucía contemporánea que Piña Cruz nos relata.

Otro territorio español que muestra las fisuras que el expansionismo colonial ibérico ocasionó internamente es el caso de las islas Canarias que nos narran a cuatro voces Larisa Pérez Flores, Paula Fernández Hernández, Carmen G. Hernández Ojeda y Xiomara Núñez Rodríguez. Como Andalucía, su posición geográfica es privilegiada para llevar adelante el proyecto imperial español.

Canarias es un conjunto de islas norteafricanas en el océano Atlántico que la convierte en una zona ultra-periférica de Europa con una larga historia de colonización interna por parte del Estado español. Sin embargo, por su ubicación geoestratégica fue igualmente partícipe en expediciones y ejércitos coloniales en América. Esta posición ambigua entre colonizado/colonizador o de “in-betweeners”, como le llaman las autoras, se expresa en las luchas de las mujeres canarias por su autodeterminación. Se evidencia además hoy en la negociación permanente entre su experiencia de migración y su experiencia en la diáspora. Pero, el caso canario es complejo porque su experiencia como colonizador no solo había sido precedida por su propia colonización, sino que su papel de colonizador en América estaba mediado por su carácter de sujeto colonizado del

reino español. Es decir, Canarias fue usada como pieza clave para la conquista y la colonización de las tierras y los cuerpos indígenas mientras que internamente sus habitantes nunca fueron reconocidos como verdaderos españoles. Al mismo tiempo tampoco formaron parte del «nosotros» americanos en la diáspora.

En América, los canarios son vistos como usurpadores de la tierra de la manera que Tuck & Yang se refieren a aquellos que re-ocupan una tierra ya usurpada. Esta posición los acerca a la condición mestiza nuestra, aunque no es idéntica, dado que el mestizo no vino de ningún otro lado, sino que es producto directo del hecho colonial. En sus orígenes, no usurpa la tierra, sino que nace de su usurpación, pero en su devenir histórico se convierte en el colonizador interno porque re-ocupa el puesto del colonizador español una vez que éste se ausenta.

Estas situaciones híbridas, abigarradas, de colonizado/colonizador nos obligan a pensar más allá del binario colonizador/colonizado. Como vemos en los textos de Paola Marugan Ricart y Mayra Lucía Sánchez Mora esto se complejiza aún más cuando traemos a discusión la relación con la tierra de otros protagonistas de la tragedia colonial como son las mujeres que habitan el nordeste brasileño que provienen de distintos cruces de «ancestralidades» indígenas, afro-descendientes, gitana y portuguesa que han habitado la zona y, por otro lado, está el ejemplo de las mujeres afro-descendientes del Caribe colombiano.

En el relato de Marugan Ricart, las mujeres del nordeste brasileño tienen que debatirse no solo con las condiciones difíciles de una zona climáticamente desafiante, sino que deben hacer frente a las estrategias de colonialismo interno que definen a esta región como un «territorio incapacitado y necesitado de tutela permanente» (Marugan Ricart, 2021). También tienen que lidiar con las rígidas estructuras patriarcales que imponen el doble yugo colonial de género y raza. Pero es su completa entrega a la tierra, su fusión con ella que las impulsa a devolverle la vida a esta zona semi-árida. En el sertão, las mujeres son las que construyen las cisternas que guardan el agua escasa y quienes la administran. Es su relación afectiva con el territorio y con la tierra la que le devuelve la vida al territorio y a las comunidades que la habitan. Son ellas las que descifran el saber de la tierra. Este proceso vital entre las mujeres y la tierra es lo que, Ana Lira –una artista local– se propone documentar en una serie fotográfica y es el motivo del texto de Marugan Ricart. Esta profunda relación afectiva de las mujeres con la tierra construye ancestralidad en el propio seno de la colonialidad. La ancestralidad se construye en ese proceso metabólico entre los pueblos originarios y los que fueron arrojados a la vorágine colonial y la afectividad que se desarrolla en torno a la tierra en que les tocó encontrar la vida. El reclamo a la defensa del territorio y la comprensión sagrada de la tierra es epidérmico en este caso y compartida entre las mujeres que la habitan y re-habitan.

En el caso del Caribe colombiano, que narra Sánchez Mora, nos encontramos ante un escenario de guerra de conquista continua, en donde los sujetos colonizados son combatidos una y otra vez. Lo que presenciamos entonces es la iteración de la violencia del despojo de los cuerpos, de la tierra en la actualidad, pero a ello se agrega esta vez el agua. En el conflicto a muerte entre cuerpo-tierra-agua y la guerra, es el protagonismo de las mujeres afro-descendientes el que viene a la vanguardia. La escasez del agua «en medio de la abundancia» porque la agroindustria la consume toda y la guerra lo configura todo, el accionar de las mujeres afro-descendientes que sobreviven apenas en parcelas de 200 metros cuadrados lo subvierten todo con su profunda relación con la tierra. No es necesario caer en un esencialismo ecofeminista para entender que aquí el fundamento de la existencia es la tierra. En este sentido, Sánchez Mora ve la relación que tienen las mujeres afro-descendientes con la tierra como una forma de re-existencia que rompe con la lógica de exterminio de la guerra y la agroindustria. Recrear la vida en medio de la muerte resulta entonces una *altergeografía del poder*. Vemos como de nuevo nos encontramos con un apego a la tierra pese no haberse originado en ella. La convivencia colonial entre indígenas y afro-descendientes los convierte a ambos en oriundos de la tierra.

El vínculo de las mujeres con la tierra lo vemos replicado en el texto de Sylvia Marcos que nos presenta una visión de esta relación en el marco de la experiencia de las mujeres indígenas organizadas en el marco del neozapatismo en México. Este texto de Marcos que fue escrito hace más de una década tiene una enorme vigencia, sobre todo en el repertorio reflexivo que compone este número.

Marcos se refiere a los fundamentos del pensamiento maya que marcan no solo la relación con la tierra, sino que también con la espiritualidad, su noción del ejercicio del poder, y la concepción de género. En este sentido, hay dos configuraciones primordiales que determinan la relación tierra-cosmos-comunidad que son su idea de la dualidad femenina-masculina y la fluidez de la realidad. Contrario al binario de género oposicional occidental, la dualidad femenina-masculina maya no es solo complementaria, sino que es también fluida. Los opuestos se fusionan, se constituyen mutuamente y son incluso reversibles entre sí. Esta concepción dualista, fluida y complementaria está presente también en su principio del «mandar obedeciendo» que dictamina la forma en que ha de ejercerse el poder en el seno de la comunidad. No existe separación entre gobierno y gobernados, ni hay separación de poderes porque el poder no está jerarquizado, sino que camina a la par de la comunidad. El poder no está alienado de la comunidad, sino que es el sitio del poder. Esta concepción del poder tiñe las mismas relaciones entre mujeres y hombres que se ven igualmente caminando a la par, complementándose y fusionándose a la comunidad. Por eso la idea de alcanzar igualdad les es ajeno porque es en la diferencia que se logra la unidad. Se camina a la par, no en contra

de otro para alcanzar la justicia. La relación con la tierra está cruzada por su espiritualidad que también descansa en principios de dualidad. La tierra es un ente vivo. Un lugar sagrado donde se debaten el bien y el mal. La tierra no se posee, sino que se pertenece a ella. A la tierra hay que respetarla, venerarla, cuidarla para encontrar la armonía entre la vida y la muerte. Como vemos, el pensamiento maya que Marcos nos describe, obedece a una lógica muy distinta a la occidental. Sobre todo, cuando consideramos que la misma fuente del pensamiento surge del corazón y no del cerebro.

Sin embargo, como se vislumbra en el texto de Karina Ochoa y los demás textos de este número, la superación del pensamiento occidental y una visión de género no binaria es muy difícil en contextos donde el principio de la modernidad impera en la interacción discursiva. Ochoa pone como ejemplo los complicados diálogos interculturales que se dan entre sujetas colonizadas del sur y norte global o entre mestizas y mujeres indígenas. Observa cómo pese a compartir una historia colonial las sujetas colonizadas tanto del norte como del sur global reproducen las lógicas de poder-saber del orden moderno-colonial. A través de un análisis de los encuentros entre feministas del sur-norte global, Ochoa revela como sus prácticas enunciativas, pretendidamente dialógicas evidencian un profundo sentido colonial cuando las del norte global no solo tratan de imponer sus propias visiones políticas en el sur, sino que inferen que sus posiciones políticas son ciertas y unívocamente más avanzadas. Es decir, que la colonialidad epistémica que permea nuestras prácticas feministas la encontramos de nuevo en lo que Ochoa llama «monólogos estructurales».

Ochoa reflexiona sobre el orden fundante que da sentido a los pretendidos diálogos y se pregunta qué caminos habría que andar para arribar a reales diálogos descoloniales. Junto a José Romero Losacco, Karina Ochoa señala que «las reglas del diálogo intercultural están regidas por el principio de la modernidad», el cual no solo imposibilita diálogos interculturales, sino que también entorpece el reconocimiento del otro/a como alteridad-comunidad.

Para la autora, el principal problema que aqueja a los intentos dialógicos entre feministas del sur y norte global es que el proyecto de la modernidad configura un mundo de relaciones a partir de un «yo-egóico-individualizado», donde todo interlocutor es convertido en objeto, es decir, todo ente exteriorizado es cosificado. «Por tanto, con quien el “yo” pretende dialogar es un objeto que no es un inter-locutor/a válido/a sino una “cosa”, un objeto, que está definido por lo que el “yo” cree sobre este».

Si bien, la palabra diálogo significa conversación entre pares iguales, para Ochoa las prácticas políticas y activistas de muchas feministas siguen trazadas por este principio ordenador moderno-colonial que hace que los pretendidos diálogos se

edifiquen sobre la base de la razón binaria del vínculo «yo-ello». En este contexto donde el «Otro» del sur es cosificado, para Ochoa, el desafío de generar diálogos interculturales se torna complicado. Habría que constituir diálogos descoloniales que en vez de descalificar al «Otro» construido como un ente cosificado y separado del si-mismo, se construye más bien una comunidad entre interlocutores.

Por su lado, el texto de Zaki Habib Gómez revela como el pensamiento occidental permea también la visión que se tiene de los derechos humanos y como esta forma de concebirlos escamotea otras formas de entender «derechos». Lo hace haciendo una revisión profunda de la concepción occidental de Derechos Humanos entendidos estos como instrumentos clave para la «emancipación» dentro de un proyecto liberal y moderno-colonial. Habib Gómez hace una ubicación espacio-temporal del surgimiento de los derechos humanos dentro de una historia colonial de dominación donde los preceptos hoy enmarcados en los llamados derechos inalienables se convierten en «imperativos categóricos de la acción política» de los países de Norte sobre los países y poblaciones del Sur (Hinkelammert, 2018).

De este modo, la deshumanización del otro indio que se da en el contexto colonial queda recurrentemente expuesta en eventos de la actualidad, como por ejemplo el caso de El Salvador y las violaciones de los derechos humanos ocurridas recientemente, o los crímenes contra líderes africanos, y los cometidos en Afganistán o las violaciones a los derechos humanos en Palestina, por mencionar sólo algunos. En todos estos ejemplos se expresa la colonialidad impresa en prácticas de violencia que anulan, reprimen o invisibilizan a ese otro históricamente negado, y que se justifica bajo un sentido redentor y/o democratizador.

Habib Gómez también señala otro problema de la concepción occidental de los derechos humanos y es que refuerza la idea de que el patriarcado es la (única) forma de opresión que sufren las mujeres. Si bien muchas luchas encabezadas por mujeres indígenas, afrodescendientes y mestizas empobrecidas o populares, que se ubican dentro del campo descolonial, sostienen que no hay descolonización sin despatriarcalización, lo cierto es que las «múltiples opresiones» que enfrentan las mujeres racializadas no son compartidas por las mujeres blancas. La opresión capitalista que pesa sobre las mujeres blancas se ve intensificada en el caso de las mujeres racializadas por la experiencia de genocidio, esclavitud y servidumbre que históricamente han padecido. Éstas formas de sobre-explotación que están imbricadas con el racismo estructural y sexismo colonial son ignoradas por el feminismo liberal occidental y las lleva a concentrar su lucha exclusivamente en contra del patriarcado. Para el autor la lucha de las mujeres debería ser, entonces, simultáneamente contra el patriarcado, el racismo y el capitalismo. En este sentido, no podemos pensar la despatriarcalización sin un posicionamiento claramente anti-imperialista y descolonial.

Finalmente, Habib Gómez crea una línea de continuidad reflexiva entre los feminismos descoloniales latinoamericanos y las pensadoras islámicas descoloniales. Tanto las mujeres racializadas como «las mujeres con hiyab» (velo) son configuradas como no-sujetos plenos que deben ser salvadas desde Occidente. Esto conduce a que las feministas europeas utilicen a las mujeres racializadas y/o con Hiyab como un espejo que las refleje como superiores y «liberadas». De igual forma ahonda en los aportes del islam y de pensadoras islámicas descoloniales al pensamiento anti-colonial, no sin dejar de llevar esta reflexión a la potencialidad que se abre en el campo de los feminismos descoloniales.

Finalmente, Fabiana Parra en el texto: «Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial» continúa con la crítica al pensamiento feminista occidental. Aquí el problema se ve en la forma en que el feminismo hegemónico produce un «borramiento» de las mujeres racializadas al promover un «arquetipo de mujer» que no solo universaliza la propia condición de las mujeres blancas, sino que anula las experiencias-existencias de otras mujeres marcadas por la matriz de opresión colonial. El predominio del canon eurocéntrico y colonial queda así de nuevo manifiesto dentro del pensamiento moderno feminista.

Para Parra se vuelve indispensable recuperar las diversas perspectivas teóricas y políticas que se producen desde los feminismos de mujeres afrolatinas, caribeñas, populares, lesbianas, chicanas y del tercer mundo, quienes desde los años 70 y 80 plantearon importantes críticas al feminismo hegemónico. Parra hace una recuperación del «legado de los feminismos negros, los feminismos de color y los feminismos latinoamericanos con enfoques epistémicos descolonizadores», trazando *genealogías feministas desde el sur*. Dichas genealogías pasan por los enfoques de los feminismos negros y la interseccionalidad –perspectivas teórico-políticas que generan una *ruptura epistemológica* con el binarismo moderno-colonial–, pero también por procesos asociados a las luchas antirracistas, anticapitalistas, anticoloniales y antipatriarcales de nuestros feminismos latinoamericanos.

En este sentido, la reflexión que ofrece la autora no es menor, dado que nos invita a posicionar las luchas feministas en caminos de batallas que también han desarrollado otros movimientos, actores y/o sectores de las sociedades latinoamericanas. Parra pone acento sobre un tema de relevancia en la acción feminista, pues queda asentado que su lucha no sólo debe ser anti-colonial, anti-racista y anti-patriarcal, sino también anti-imperialista. Tanto en Habib como en Parra queda explicitada esta articulación.

Como esperamos, se pudo ver en el entretrejo de los artículos de este número especial, cada uno busca ligar y desligar la madeja que constituye el enjambre colonial. Si bien apenas se logró dibujar sin trascender del todo los límites del

colonialismo europeo como nos propusimos al principio, los relatos de lxs autores de este número revelan la complejidad del hecho colonial. El método de la comparación en relación de Shih, que tratamos de aplicar en este mismo análisis, nos demuestra que nuestros conceptos no son impermeables, que cambian según su contexto. La recuperación de la tierra para los indígenas es primordial en el proceso descolonial, pero también se pueden crear ancestralidades en la tierra usurpada si se conjugan las luchas de los subalternos, sobre todo es el caso de las mujeres y su relación con la tierra. Los códigos de la modernidad se filtran en el comportamiento de los colonizados, aunque hayan sido estos mismos los que nos descalifican como interlocutores válidos. Más importante aún, las respuestas a la afrenta colonial están presente en todas las luchas. No debe escapársenos que muchas de las respuestas han estado en el accionar de las mujeres. En este sentido, el futuro es descolonial, anti-imperialista y feminista.

Referencias

- Habib Gómez, Z. (2021). “Hacia la descolonización de derechos humanos y el feminismo” *Tabula Rasa*, 38, 227-246.
- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo de mercado*. Madrid: Akal.
- Marcos, S. (2021). Las mujeres zapatistas re-conceptualizan su lucha. *Tabula Rasa*, 38, 197-211.
- Marugan Ricart, P. (2021). Terrane: una lente decolonial para leer los procesos de producción de la Región Nordeste y las mujeres *pedreiras* del Sertão do Pajeú. *Tabula Rasa*, 38, 155-175.
- Mendoza, B. (2021). Conexiones coloniales. *Tabula Rasa*, 38, 48-59.
- Ochoa, K. (2021). ¿Monólogos interculturales o diálogos descoloniales? *Tabula Rasa*, 38, 213-226.
- Pappas, G. F. (2017). The Limitations and Dangers of Decolonial Philosophies. *Radical Philosophy Review*, 20(2), 265-295. <https://philpapers.org/rec/PAPTLA-3>
- Parra, F. (2021). Crítica política y lectura sintomal del pensamiento occidental moderno desde una perspectiva feminista descolonial. *Tabula Rasa*, 38, 247-267.
- Pérez Flores, L., Fernández Hernández, P., Hernández Ojeda, C. G. & Núñez Rodríguez, X. (2021). Cuerpo y territorio: conversaciones desde el feminismo descolonial canario. *Tabula Rasa*, 38, 133-154.
- Piña Cruz, V. (2021). Mujeres en las luchas jornaleras en Andalucía. Un enfoque descolonial y ecofeminista. *Tabula Rasa*, 38, 113-131.

Sánchez Mora, M. L. (2021). Altergeografía del poder: construcción de espacios de paz en medio de la guerra y los monocultivos en los Montes de María. *Tabula Rasa*, 38, 177-195.

Shih, S. (2021). Hacia una ética transdisciplinaria de los estudios globales. *Tabula Rasa*, 38, 25-48.

Tuck, E. & Yang, W. K. (2021). La descolonización no es una metáfora. *Tabula Rasa*, 38, 61-111.