

Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

FABIANA PARRA²

<https://orcid.org/0000-0001-5106-3675>

Universidad Nacional de La Plata (UNLP) / Conicet, Argentina

fabianaparra00@gmail.com

Cómo citar este artículo: Parra, F. (2021). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tabula Rasa*, 38, 247-267. <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

Recibido: 11 de agosto de 2020

Aceptado: 30 de octubre de 2020

Resumen:

Frente al pensamiento occidental moderno –en el que subyace una lógica dicotómica y jerárquica– argumento que la producción de conocimientos situada, inclusiva e interseccional, constituye una alternativa tanto epistemológica como política para descolonizar nuestros feminismos. Para ello, propongo trazar *genealogías feministas desde el sur* porque al centrarse en las *experiencias vividas* en nuestra región permiten mostrar el carácter situado de todo saber; y comprender la opresión desde una perspectiva interseccional.

Palabras clave: crítica política, genealogías feministas, sur geopolítico, interseccionalidad.

A Political Critique of the Contemporary Western Notion of Gender from a Decolonial Intersectional Feminist Approach

Abstract:

Facing contemporary Western thinking –with an underlying dichotomic hierarchic rationale– I argue that situated, inclusive and intersectional knowledge production makes up both an epistemological and a political alternative to decolonize our feminism. In

¹ Este artículo se desprende de la investigación posdoctoral de la autora financiada por Conicet, titulada «Ideología y género. Lectura sintomal y genealogía conceptual» radicada en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS)- Conicet, Universidad Nacional de La Plata. Argentina.

² Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigadora en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS)- Conicet- UNLP. Docente en la Universidad Nacional de La Plata.



Kika
Leonardo Montenegro

tandem with this, I suggest to devise feminist genealogies from the South, as by centering in experiences lived in our region, they allow for displaying the situated nature of all and every learning and understand oppression from an intersectional point of view.

Keywords: political critique, feminist genealogies, geopolitical South, intersectionality.

Crítica política do conceito ocidental moderno de gênero desde uma perspectiva feminista decolonial e interseccional

Resumo:

Diante o pensamento ocidental moderno – que sustenta uma lógica dicotômica e hierárquica – argumento que a produção de conhecimentos situada, inclusiva e interseccional constitui uma alternativa tanto epistemológica quanto política para descolonizar nossos feminismos. Para isso, proponho traçar genealogias feministas desde o sul centradas nas experiências vividas em nossa região, assim, elas permitem mostrar o caráter situado de todo saber e compreender a opressão desde uma perspectiva interseccional.

Palavras chave: crítica política, genealogias feministas, sul geopolítico, interseccionalidade.

Introducción

En el ámbito académico³ se han naturalizado una serie de prácticas y *habitus* (Ciriza, 2016) anclados a la pretendida objetividad de las ciencias sociales como lo son la utilización de un lenguaje encriptado y el uso de conceptos neutrales, adaptados a los parámetros de ubicuidad de la ciencia moderna.

Bajo estas prácticas, subyace una lógica categorial dicotómica y jerárquica (Lugones, 2011), propia del paradigma occidental moderno –que opone la teoría a la práctica; la cultura a la naturaleza; el alma al cuerpo– y pretende universalizar el conocimiento bajo criterios fijos y estables. En este sentido, la epistemología feminista crítica del androcentrismo rompe con esta pretensión universalista de la ciencia tradicional al mostrar que no existe tal neutralidad en el proceso de producción de conocimientos, puesto que toda mirada se encuentra *siempre ya* parcializada y situada (Haraway, 1993).

Sin embargo, este feminismo blanco hegemónico no queda exento de producir un nuevo borramiento⁴ al centrarse en el punto de vista de una «arquetípica mujer»⁵ (de Lauretis, 1993) con privilegios de raza, clase y orientación sexual. Esto es

³ Desde este marco de análisis, la academia en su sentido tradicional comporta procesos de neutralización política y de exclusión del activismo militante.

⁴ El término «borramiento» se desprende de la imbricación del sentido político del verbo «borrar» (como sinónimo de neutralizar, aniquilar y suprimir) y el efecto del centramiento de las feministas blancas

hegemónicas; que implica la supresión de las determinaciones de clase y racialización, bajo pretensiones universalistas. Con lo cual el concepto «borramiento» alude a los procesos de negación identitaria y de supresión/ neutralización política de las disidencias, tal como he argumentado en otro artículo siguiendo la línea de filósofas feministas del sur geopolítico (Parra, 2021, p.423).

⁵ Teresa de Lauretis (1993) advierte sobre los riesgos de efectuar una nueva universalización al homogeneizar al feminismo occidental como un feminismo totalizador, de mujeres privilegiadas por clase, raza, género y preferencia sexual; que «sería opresivo para las mujeres de color en el mundo» (p.97) porque esta generalización implica, asimismo, un nuevo carácter excluyente.

justamente lo que critican en los años 70 y 80 del siglo pasado, las *otras* del feminismo: afrolatinas, caribeñas, mujeres populares, pobres del Tercer Mundo, lesbianas latinoamericanas, chicanas; quienes se ubican en los márgenes de un feminismo que comprende a la mujer de manera binaria, universalista y excluyente. Lo cual constituye un *obstáculo epistemológico* (Bachelard, 2000) para *ver* que las *experiencias* de las mujeres son múltiples y dependen de factores tales como la identidad, la corporalidad, la ubicación geopolítica, entre muchos otros (Pérez, 2020).

Una alternativa frente a esta *ceguera histórica* del feminismo moderno occidental blanco ilustrado (Mendoza, 2014), es recuperar perspectivas teóricas y políticas que produzcan conocimiento situado basado en un punto de vista *–stand point–* particular (Collins, 2000), y que produzcan conocimiento atento a la historicidad de las relaciones de poder entre raza, género, clase y orientación sexual.

Los feminismos descoloniales constituyen esta alternativa, porque su énfasis en la corporización e historización de toda experiencia, implica una crítica radical de la opresión de género racializada, colonial y capitalista. La recuperación que realizan del legado de los feminismos negros, los feminismos de color y los feminismos latinoamericanos⁶ –con enfoques epistémicos descolonizadores (Viveros Vigoya, 2016)– permiten comprender el carácter situado, co-constitutivo y simultáneo de la opresión. De esta manera, contra las pretensiones de universalidad de la modernidad occidental, el feminismo descolonial se propone retomar estas experiencias de lucha, como las de las feministas negras de Estados Unidos de los años 70 y 80, quienes articulan en sus prácticas políticas un abordaje de las opresiones desde la imbricación de los sistemas de dominación (Curiel, 2010). Iluminando lagunas y lapsus *sintomáticamente ausentes* y dando lugar a nuevas formulaciones y reconceptualizaciones.

En términos metodológicos, la *lectura sintomal*⁷ es potente para mostrar las limitaciones de una teoría feminista eurocentrada, cuya ceguera de raza y de clase impide dimensionar la experiencia de opresión vivida por mujeres racializadas,

⁶ Para Ochy Curiel (2010) no obstante, aún los análisis de las lesbianas latinoamericanas, caribeñas y afrolatinas, eran limitados al basar sus teorías y sus prácticas políticas en la diferencia y la identidad como fundamento de sus reivindicaciones y motivo de sus acciones.

⁷ La lectura sintomal (*symptomale*) es un procedimiento metodológico tanto como una estrategia filosófica acuñada en la tradición marxista para dar lugar a problemáticas ausentes-presentes a través de lapsus, olvidos y discontinuidades de un discurso (Pavón-Cuellar, 2019).

pobres y sexodisidentes. Y permite identificar la existencia de una razón feminista eurocentrada (Espinosa Miñoso, 2019) y «moderna» que se estructura sobre una lógica dicotómica y binaria.

Esta razón feminista eurocentrada *coloniza discursivamente* (Mohanty, 2008) los feminismos en nuestra región mediante la imposición de conceptos, teorías y problemas producidos desde una posición occidental hegemónica; y no sin la complicidad de feministas hegemónicas del sur a causa de la transversalidad de la colonialidad en el mundo entero; que, ha tenido como efecto, entre otras cuestiones, que las mujeres del Tercer Mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares.

La colonización discursiva puede ser ilustrada, según lo veo, con la importación del concepto euronocéntrico de género a la academia latinoamericana en la década de los años 90; el que, por su neutralidad reemplaza al de «mujer»; y se adapta mejor a la pretendida objetividad de las ciencias sociales. La hipótesis que pretendo demostrar es que la recomplejización y repolitización del *género* es posible si se escudriña el concepto en una perspectiva crítica que al mismo tiempo logre dar cuenta de que este forma parte de un entramado complejo en el que se imbrican y articulan distintas instancias sociales.

Para ello, propongo trazar *genealogías feministas desde el sur* (Ciriza, 2015) porque permiten reconocer en los orígenes complejos de nuestros feminismos un enfoque interseccional, con existencia práctica en la crítica de las feministas negras y de color al feminismo blanco eurocentrado mucho antes de su formulación conceptual (Crenshaw, 1991). Y porque permiten efectuar una *ruptura epistemológica* con el binarismo moderno que dicotomiza «teoría/ práctica» –para pasar a reconocer la corporización de todo saber construido a partir de las experiencias–; y romper con la escisión filosófica tradicional «cuerpo/pensamiento» para mostrar la profunda relación entre ambos, presente en las luchas antirracistas, anticapitalistas, anticolonialistas y antisexista de nuestros feminismos latinoamericanos y diversos.

De esta manera, en un primer momento, me ocuparé de la crítica política al género, a través de perspectivas feministas que permitan mostrar el compromiso del feminismo hegemónico con supuestos de la filosofía canónica moderna: universalista, abstracta y neutra. Frente a lo cual propongo una crítica política escudriñada en una perspectiva situada en las propias *experiencias de opresión* que dieron lugar a la articulación de demandas que culminaron con importantes luchas por parte de nuestras antecesoras. Como la lucha por el sufragio femenino por parte de las feministas negras entre las que se destaca la figura de Sojourner Truth (Davis, 2004).

En un segundo momento, y en relación con lo anterior, examinaré que en las demandas de las feministas negras –principalmente las que se nuclearon en la Colectiva Combahee River– de analizar las opresiones desde la intersección de clase, raza, sexualidad y género; se encuentra en estado práctico una perspectiva interseccional que busca dar cuenta de la superposición entrecruzada y simultánea de sistemas de dominación, mucho antes de que efectivamente el concepto haya sido formulado.

Finalmente, argumentaré la importancia de deshacer todo binarismo universalista y excluyente propio del pensamiento occidental moderno, manteniendo la distancia crítica necesaria para evitar la despolitización del enfoque de género y del enfoque interseccional. Y para romper, en el terreno teórico político, con las alianzas entre feminismos hegemónicos del norte y feminismos hegemónicos del sur a través de las cuales finalmente, se producen los procesos de colonización discursiva y de capitalismo académico; que nos dejan a las feministas del sur en un lugar de marginalidad, dependencia y subalternidad en relación al centro euronorcéntrico.

Lectura sintomal y ruptura epistemológica con el canon androcéntrico

*La mirada puede ser muy buena para
evitar posiciones binarias.*

(Donna Haraway, 1993)

El *canon* occidental moderno establece parámetros de inclusión de acuerdo con supuestos cientificistas, eurocéntricos y androcéntricos, que buscan generalizar el pensamiento y formalizar las experiencias. Bajo estas pretensiones universalistas subyace una lógica dicotómica y jerárquica que opone el alma al cuerpo, la cultura a la naturaleza, la razón a la pasión, el pensamiento a la materia entre otras dicotomías en las que se establece una relación de desigualdad entre un Uno - centro y un otro - periférico; donde el segundo término es inferiorizado, y por ello, posible de ser anulado.

¿Cuáles son las raíces profundas de este pensamiento único excluyente? Mi punto de partida es que estas raíces se remontan al dualismo ontológico de la filosofía moderna, de acuerdo con el cual el *cuerpo* es concebido como escindido completamente de la mente al ser identificado con la *naturaleza* con la que compartiría las mismas leyes físicas; y como materia inerte, descrito en analogía con el objeto-máquina. De allí que una de las preguntas más inquietantes para los pensadores modernos haya sido: «¿Puede el cuerpo pensar?» Para Descartes, por ejemplo, la mente es una sustancia muy distinta al cuerpo y se encontraría incondicionada por el cuerpo; «similar al Dios cristiano [...] que, flotando en el cielo, indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir

un conocimiento equivalente al “ojo de Dios”» (Grosfoguel, 2013, p.38). Esta mirada descorporizada *que puede ver, pero no ser vista* –al decir de Donna Haraway (1993)– es la mirada del varón blanco propietario⁸.

Bajo el canon del pensamiento occidental moderno, subyace un tratamiento de tipo empirista del conocimiento, y una ontología dualista que separa dicotómicamente la interioridad subjetiva de la materia corporal, estableciendo una relación jerárquica donde el primer término opera como centro respecto del segundo y lo define. Además, este pensamiento occidental moderno tiene un carácter ilustrado (Ochoa Muñoz, 2012) y un espíritu racionalista y científicista en el que los «grandes genios modernos» –como Descartes, Kant, Kepler, Copérnico, Shakespeare, entre otros (blancos, heterosexuales, euronorcentrados, burgueses)– operan como «modelos».

Desde una concepción tradicional, de tipo empirista, el conocimiento es el resultado de una relación preestablecida entre un sujeto y un objeto, donde el primero podría acceder inmediatamente al segundo mediante un proceso de abstracción que separa el objeto real de una supuesta esencia. Esta concepción empirista –en la que subyace el supuesto de que el sujeto es capaz de acceder inmediatamente al objeto de conocimiento– se articula con una cosmovisión antropocéntrica que le otorga al *sujeto epistémico* un carácter fundamental. Sin embargo, a partir del siglo XX perspectivas filosóficas contemporáneas cuestionan tal estatuto central del sujeto y proponen comprenderlo como el efecto de procesos y estructuras sociales; como parte de un *todo complejo estructurado y sobredeterminado*⁹.

En el plano epistemológico, el carácter derivado del «sujeto» es compatible con una concepción materialista del conocimiento –como la de Spinoza– que lo comprende como un proceso que no tiene solución, que no tiene fin, que carece de término y de orientación predeterminada. En este sentido, mientras que Descartes coloca al *cogito* en el centro del conocimiento y concibe al cuerpo como materia inerte separada de la actividad racional; Spinoza¹⁰ subvierte la ontología moderna hegemónica al postular que el hombre no es más que una parte de la naturaleza, en la que existe una *diversidad absoluta de elementos*.

⁸ «una de las más feas tonalidades de la palabra objetividad para los oídos feministas en una sociedad científica, industrial, militarizada, racista, masculinizada [...] en los Estados Unidos a fines de los ochenta». (Haraway, 1993, p.121)

⁹ Se trata de una concepción marxista de la formación social que comprende que el desarrollo es complejo y desigual, donde «la independencia de un elemento es siempre la forma de su dependencia, y el juego de las diferencias se halla regido por la unidad de una determinación en última instancia» (Althusser, 2008, p.228).

¹⁰ En este sentido, si para Descartes «nada obra más en contra de nuestra alma que nuestro propio cuerpo, de modo tal que cuando el cuerpo actúa, el alma padece y viceversa» (Descartes, 1963, p.72); para Spinoza (2002): «cualquier cosa que disminuya o limite el poder de actuar del cuerpo, simultáneamente reduce el poder de pensar de la mente» (E, III, prop. 11).

Ahora bien, aunque estas tesis materialistas permiten desestabilizar una estructura de pensamiento de tipo idealista tradicional en la que se separa de manera dicotómica y jerárquica la teoría de la práctica, la primera asociada al Uno - centro, y la segunda definida en relación al primero; no logran eludir el androcentrismo que excluye el *punto de vista* de las mujeres en el proceso de producción de conocimientos, producto de una *ceguera de género* (de Lauretis, 1993; Parra, 2021).

En este marco, la teoría del punto de vista feminista –*the feminist standpoint theory*– argumenta, no sólo que el conocimiento es siempre socialmente situado y parcializado, sino que, además, el punto de vista de *las mujeres* comporta una superioridad epistémica para la producción de conocimientos alternativos al canon tradicional (Harding, 1996). El carácter parcial de este punto de vista para la construcción de conocimientos no constituye un límite, sino, a la inversa, un punto de vista privilegiado que tienen los grupos subyugados «conocedores de los modos de negociación por represión, olvidos y actos fallidos» (Haraway, 1993, p.125)¹¹.

La *lectura sintomal* que las teóricas feministas realizan en torno a la *ceguera de género*

¹¹Si Haraway propone atender a las articulaciones y múltiples relaciones entre las distintas perspectivas del todo social, de los diversos sujetos epistémicos; para Sandra Harding (1996) de lo que se trata es de saber ¿cómo es posible que las diferencias en la opresión se conviertan en recursos científicos y políticos?

de la ciencia moderna, es potente para dar lugar a problemáticas ausentes en el canon androcéntrico. Sin embargo, producen un nuevo borramiento al centrarse en el punto de vista de las mujeres con privilegios de clase, de raza,

de sexualidad y pertenencia geopolítica; excluyen el conocimiento producido por mujeres pobres, racializadas (Collins, 1998), del Tercer Mundo, y sexodisidentes.

De manera que el protocolo de lectura sintomal es aplicable al propio feminismo hegemónico, cuyo carácter totalizante y excluyente de *otras experiencias de opresión*, se vincula a la falta de consideración de la intersección dinámica entre los distintos sistemas de poder, que se imbrican, se articulan y se determinan entre sí de manera simultánea y superpuesta, puesto que no se trata de capas paralelas (Stolcke, 2000; Viveros Vigoya, 2016). En este sentido, las perspectivas críticas al feminismo blanco eurocentrado han logrado visibilizar que es desde la posición subjetiva de aquellas que no sólo sufren los efectos del androcentrismo, sino también los efectos del racismo y del despojo material –propios del sistema capitalista colonial moderno– que se puede tener un *punto de vista más genuino* (hooks, 2004) y atento a la desigualdad racial, de clase, sexual y de género.

Ahora bien, ¿de qué manera se perpetúa la supremacía «blanca» como paradigma del pensamiento occidental euronorcéntrico en el terreno de la teoría feminista? La historia del concepto estadounidense de género (*gender*) que se formula para criticar el universalismo androcéntrico ilustra el régimen de visibilidad del que

goza el feminismo blanco occidental¹². Este concepto es importado a la academia latinoamericana en los años 90 a pedido del Comité de Estudios de Género en las Américas, patrocinado por LASA (*Latin American Studies Association*) y la Fundación Ford para favorecer el intercambio entre académicas estadounidenses y latinoamericanas. A partir de entonces en los espacios académicos y universitarios de nuestra región se adopta el concepto de género en reemplazo del de «mujer» para avanzar contra el determinismo biologicista del sistema sexo/género (Rubin, 1986) y ampliar el espectro de opresión a otras relaciones en las cuales se construían los vínculos entre los géneros cruzados por el poder¹³.

Desde mi perspectiva, considero que, si bien la noción de género comprendida como «una forma primaria de significar las relaciones asimétricas de poder» (Scott, 1993) permite criticar el naturalismo y visibilizar el carácter social del sexo y del género; es un concepto que debe ser replejizado y repolitizado, ya que se torna una noción demasiado abarcativa y neutral. Asimismo, el proceso de importación del concepto exhibe el privilegio que tienen las feministas blancas burguesas cuyas producciones teóricas localizadas en el lugar de «centro» tienen mayor visibilidad que las de las feministas periféricas, y se establece una relación jerárquica que relaciona unidireccionalmente las ideas desde el centro hacia la periferia.

En este sentido, considero que la perspectiva feminista descolonial es superadora porque resistió todo intento de institucionalización que acechaba al feminismo en los años 90, que se expresaba, como bien señala Ochy Curiel, en:

la oegenización, en la preparación y seguimientos a las conferencias mundiales organizadas por la ONU que definía las prioridades del movimiento, frente a la intromisión del Banco Mundial y AID al accionar del movimiento feminista, frente a la cooptación de muchas feministas por parte de los Estados, gobiernos, partidos, frente a la dependencia ideológica y económica de la cooperación internacional, todo lo cual ha tenido altos costos para el feminismo al perderse buena parte de sus postulados políticos más éticos y revolucionarios (Curiel, 2010, pp.72- 73).

Lo anterior pone de manifiesto la necesidad de construir una teoría política feminista descolonial, que formule conceptos que logren «traducir» de manera más genuina las experiencias vividas por las mujeres del sur, así como nuestros sentires y pensares (Sciortino, 2012). Evitando la mecanización de problemas y soluciones ajenas a nuestra situacionalidad.

¹² Puesto que el feminismo que ha germinado en las tierras del Iluminismo, en el suelo nativo de la Modernidad «no solo les otorgó a las europeas y sus herederas directas, las estadounidenses blancas, la supremacía, sino la perspectiva de Dios, aun cuando ese dios reciba el nombre de Razón» (Ciriza, 2015, p.93).

¹³ Tanto el pensamiento lesbiano -mediante el cuestionamiento del binomio conceptual de la diferencia sexual- (Wittig, 2006), como la teoría *queer* -mediante el cuestionamiento de la identidad de género y su nexa con la sexualidad- (Butler, 2007); logran extender el concepto de género a lesbianas, gays, trans, travestis, maricas e intersex (Berkins, 2003; Fernández, D'Uva & Viturro, 2004).

Crítica política desde el *margen* del feminismo blanco eurocentrado

*Dejemos de importar mitos griegos y el
punto de vista escindido del cartesianismo
occidental y enraicémonos en el suelo y el alma
mitológicos de este continente.*

(Gloria Anzaldúa, 1987)

El *margen* como metáfora espacial es un lugar de subalternidad en relación al centro, en términos económicos, geopolíticos, raciales; el cual puede, sin embargo, reivindicarse como una posición epistémica *privilegiada* para construir conocimientos que integren experiencias y perspectivas que sólo pueden tenerse desde ese *locus* de enunciación.

En términos políticos, la posición de marginalidad -dada por materialidades concretas y por locaciones específicas- es una posición que implica exclusión, pero que puede convertirse en un lugar de resistencia y de intervención política, capaz de promover una praxis emancipadora. Tal potencialidad de subversión, estaría dada por su carácter práctico, no por ser una «construcción teórica» (hooks, 2004) «meramente conceptual» como denuncian las feministas chicanas a la inclusión a medias «de aquello que está del otro lado de la línea» (Anzaldúa, 2016).

Sin embargo, desde una perspectiva materialista y descolonial no podemos dejar de señalar que para evitar restituir binarismos modernos -como el que opone teoría a práctica-, es necesario comprender el trabajo teórico como una *intervención que siempre ya es política*, que implica de manera simultánea y dinámica tanto el orden teórico, como el práctico. El que se manifiesta en la corporización de las ideas y en la materialidad de los discursos, como he argumentado en otro trabajo (Parra, 2018).

Que las ideas y los pensamientos sean irreductibles a la materialidad de los actos y las prácticas; y que transversalmente impliquen una posición política, subvierte aquella pretensión de neutralidad que acecha al pensamiento occidental moderno cuya *ataraxia política* (Borsani, 2014) toma formas precisas en las ciencias sociales y humanas donde se supone que los sujetos carecen de sexualidad, de género, de clase, de pertenencia geopolítica, de raza y de corporalidad. Esta descorporización del saber se intensifica en el caso de la filosofía tradicional -«madre de todas las ciencias»- tan ocupada del mundo de las ideas que no podía dedicarse al mundo material, el de «lo más bajo». Este supuesto dicotómico tiene un hilo de continuidad (aunque no de manera homogénea y no sin resistencias), en una serie de *habitus* académicos -como la propagación de un lenguaje neutral, la hiperespecialización, el enciclopedismo- que obstaculizan una construcción de conocimientos a partir, o al menos en consideración, de las condiciones de vida de las personas.

En cuanto al concepto de género, no se trata de descartarlo sin más, sino de repolitizarlo al enraizarlo en tradiciones de lucha; y de recomplejizarlo al escudriñar en perspectivas críticas que permitan dar cuenta de la complejidad de las experiencias vividas por las «mujeres del sur». Lo cual, hace patente la necesidad de *intervenir* e *interrumpir* el discurso del feminismo hegemónico occidental, subvirtiendo conceptos que nos estandarizan y nos clasifican de acuerdo con parámetros y puntos de vista ajenos a la *episteme* del sur.

¿De qué manera se anula la diferencia y se silencian las voces *otras*? Cuando la problemática específica de mujeres negras, indígenas, pobres, lesbianas, tercermundistas, mestizas, chicanas: las *otras* del feminismo hegemónico; es tratada de manera marginal, y excepcional, sin modificar estructuralmente la «teoría feminista hegemónica». De allí la necesidad de construir una teoría feminista política latinoamericana «fuera del canon feminista occidental», como propone Breny Mendoza (2010; 2014).

Subversión conceptual y el estatuto de la propia experiencia

El borramiento político de las *otras* del feminismo hegemónico, no sólo ocurre a través de los temas de la «agenda feminista» que se generaliza y se homogeneiza; sino también a través de los modos en que ello ocurre. El predominio del canon euronocéntrico también se manifiesta en la universalización de la lengua de los países del centro; lo que implica procesos violentos de negación de lenguas *otras*; así como enormes desigualdades materiales.

En este sentido, y frente a la colonialidad epistémica, social, económica, subjetiva; la estrategia política de las feministas de Abya Yala¹⁴ que se resisten a ser «habladas por otras»; constituye una alternativa doble: para evitar que se escamotee «el punto de vista del colonizado» (Mendoza, 2014, p.25). Y para lograr construir conocimientos anclados en las propias experiencias de vida; otorgando un estatuto central a la voz en primera persona.

Es que el propósito también es doble: evitar la colonización efectuada por los intelectuales no marginales, como denuncia hooks: “I, still the coloniser” (2004, p.157); y lograr una reflexión profunda en torno al *locus* de enunciación de los feminismos latinoamericanos y con raigambres en el sur. Puesto que, de poco sirve cuestionar el sesgo sexista de la tradición filosófica, si ello no implica problematizar cómo inciden otras marcas en el cuerpo dadas por la imbricación de género, raza, clase y sexualidad, de manera simultánea y dinámica¹⁵. En este

¹⁴ Es a partir de la II Cumbre Continental de los Pueblos y nacionalidades de Abya Yala, llevada a cabo en Quito en el año 2004, que diversas comunidades indígenas de todo el continente deciden adoptar el nombre de Abya Yala para referirse al territorio continental, en lugar del término América, este último nacido en la Conquista/ invasión de Europa a nuestras tierras (Ciriza, 2016).

¹⁵ Para ampliar sobre el debate en torno a las interpretaciones de la interseccionalidad ver Lugones, 2008; Viveros Vigoya, 2016; Stolcke, 2000; Curiel, 2010; entre otras.

sentido, el enfoque interseccional constituye una opción «superadora» frente a la ceguera histórica y a la lógica dicotómica y excluyente que acecha a la teoría feminista occidental hegemónica.

No obstante, no hay que dejar de atender al hecho de que, si bien la interseccionalidad es una perspectiva que permite dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder; se trata de una perspectiva que debe ser sometida a crítica constante para eludir los efectos de neutralización y despolitización, que acompañan a los procesos de masificación y simplificación. Para ello proponemos trazar genealogías de las experiencias –de opresión y de luchas– desde el sur que permitan romper con la *episteme* universalista del paradigma colonial moderno; y posibilitar las condiciones para descolonizar nuestros feminismos y construir una teoría feminista política propia.

Genealogías feministas desde el sur

¿por qué se debe descartar el término teoría, cuando las mujeres de color han comenzado a demandarlo?

(Teresa de Lauretis, 1993)

El concepto de *genealogía* remite aquí a dos lecturas que se desprenden de la propuesta de Foucault (1980), de comprender la genealogía como método de reconstrucción arqueológica que permite desestabilizar lo que se percibe como estable. Una es la lectura que Santiago Castro-Gómez (2011) realiza en torno a los silencios *sintomáticamente ausentes* del canon filosófico moderno eurocentrado y de los efectos de la colonialidad del saber, para mapear las raíces de «lo latinoamericano» y romper con el circuito unidireccional de ideas Centro - periferia.

La otra es la lectura que Yuderkis Espinosa Miñoso (2019) propone a partir de la reconceptualización del filósofo colombiano para trazar *genealogías de la experiencia* que permitan responder a la cuestión: «¿cómo hemos llegado a ser las feministas que somos?». De esta manera, Espinosa Miñoso radicaliza la crítica que los feminismos descoloniales, de color y antirracistas en Latinoamérica realizan al universalismo del feminismo hegemónico que se coloca «por encima del resto de las mujeres» (hooks, 2017, p.84) y lo articula con el método genealógico para dar cuenta de que existe «una razón feminista eurocentrada actuando en la base de todo el campo feminista» (Espinosa Miñoso, 2019, p.2008).

Lo que el feminismo descolonial lee como síntoma es que incluso las teóricas feministas blancoburguesas que receptionan e incorporan debates generados por el *margen* del feminismo, no trastocan sus construcciones teóricas basadas en la primacía del género para explicar la subordinación de «todas las mujeres». Frente

a lo cual, busca trazar genealogías feministas de las teorías y prácticas producidas desde los márgenes, asumiendo un punto de vista no eurocentrado y reconociendo el legado de las feministas negras¹⁶ para construir una teoría feminista anclada en las propias experiencias de opresión y de lucha de las mujeres lesbianas, de color, indígenas, negras, pobres, migrantes, mestizas, no blancas de nuestra región.

En el plano teórico, el feminismo negro redefine el concepto de *opresión* al incorporar la noción de *matriz de dominación* (Collins, 1998) y al adoptar la *teoría del punto de vista* como bases del pensamiento feminista negro, enfatizando la perspectiva de las propias mujeres negras sobre su experiencia de opresión. En este sentido, la icónica colectiva de feministas negras, *Combabee River* —que nace en 1974 y toma el nombre en homenaje a la ex esclava y abolicionista Harriet Tubman¹⁷— propone que las formas de opresión experimentadas por las mujeres negras, se vincula a cómo el género se combina y se entrecruza con la raza y la clase. El manifiesto de esta colectiva, fechado en abril de 1977, exhibe la existencia de un abordaje interseccional de la opresión antes de que se formule explícitamente el concepto; como da cuenta la siguiente cita:

desarrollar un análisis y una práctica basados en el principio de que los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase estaban interrelacionados de tal forma que era difícil distinguirlos en la experiencia concreta de las mujeres racializadas y planteó la necesidad de constituir un espacio político de alianzas y luchas comunes en relación con las complejas intersecciones constitutivas de las relaciones de subordinación a las que se enfrentan las mujeres concretas, respondiendo no sólo a la dominación de género y de clase, sino también al racismo y al heterosexismo (Viveros Vigoya, 2008, pp.173-174).

Con lo cual, las feministas negras de los años 60 y 70 anticipan en sus propias prácticas la formulación conceptual de la *interseccionalidad*, realizada en 1989 por la abogada feminista negra Kimberlé Crenshaw para dar cuenta del entrecruzamiento de los sistemas de poder. Para Crenshaw, el tratamiento por separado de las discriminaciones de raza y género, como «categorías mutuamente excluyentes de la experiencia y el análisis», tenía consecuencias problemáticas para la jurisprudencia, para la teoría feminista y para las políticas antirracistas. Por ese motivo proponía comprender que «la intersección del racismo y del sexismo en

¹⁶ Fueron muchas las mujeres negras emancipadas que desde 1830, lucharon y reivindicaron la igualdad de trato y de derechos con los hombres, destacándose la figura de Sojourner Truth, cuyo emblemático interrogante «¿Acaso no soy una mujer?» es un discurso fundacional del feminismo negro, retomado por bell hooks. Para ampliar: Davis, 2004; Jabardo Velasco, 2012.

¹⁷ Tubman (1820-1913) estaba comprometida con el abolicionismo de la esclavitud forzosa de su comunidad, era espía, soldada y enfermera conocida por su servicio durante la Guerra Civil y en defensa de los derechos civiles de las personas negras y el sufragio femenino.

las vidas de las mujeres Negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género» (Crenshaw, 2012, p.89).¹⁸

Mara Viveros Vigoya sostiene que las feministas negras estadounidenses buscaron conceptualizar «la articulación de las relaciones de clase, de género y de raza» (2008, p.173) frente a un feminismo liberal que no era sensible ni solidario con la especificidad de su opresión. De acuerdo con esta lectura crítica, la misma neutralización advirtieron las feministas lésbicas afro estadounidenses por parte de diversos movimientos sociales, como el nacionalismo negro, la izquierda o el feminismo blanco. Por ello se nuclean en la *Colectiva Combahee River* para enfrentar desde una práctica feminista, tanto el antirracismo (ninguneado por el feminismo blanco) como el antisexismo (invisibilizado en el movimiento negro dentro del que ellas se referenciaban), de allí que sostengan que:

Creemos que la política sexual bajo el patriarcado es tan penetrante en la vida de las mujeres Negras como lo son las políticas de clase y raza. A menudo nos parece difícil separar opresión racial, opresión de clase y opresión sexual porque en nuestras vidas la mayor parte del tiempo las experimentamos simultáneamente. Sabemos que existe tal cosa como la opresión racial-sexual que no es ni solamente racial ni sólo sexual; por ejemplo, la historia de la violación de hombres blancos a mujeres Negras como arma de represión política. (Colectiva *Combahee River*, 1988, p.175)

El Manifiesto de 1977 pone de relieve cómo el feminismo negro privilegia la especificidad de la experiencia de opresión de las mujeres negras —«el punto de vista de las mujeres negras» (Collins, 2000)— y al entendimiento político de estas experiencias, aparentemente «personales»¹⁹ en las que la opresión sexual sufrida por las mujeres negras era constante y cotidiana. Puesto que al imbricarse con la racial —que existía de manera omnipresente en la vida de las mujeres negras tal como ellas afirman— redobla la vulnerabilidad de estas: en tanto mujeres, y lesbianas; y en tanto, negras.

La omnipresencia del racismo, es identificado por las feministas negras como un obstáculo para la construcción de una política feminista negra, la que sólo podía ser posibilitada por las herramientas *tokenistas*²⁰ en educación y empleo

¹⁸ Sin embargo, María Lugones lee críticamente la propuesta de Crenshaw y afirma que entiende la raza y el género «como lógicamente separadas una de otra» (Lugones, 2005, pp.67-68); es decir, en los propios términos de la corriente hegemónica.

¹⁹ Si el feminismo negro de «la primera ola» se referencia en las luchas por el sufragio; el feminismo negro de «la segunda ola» hace alianza con movimientos sociales de los años 60 y 70; y se referencia con las feministas blancas de la política sexual, cuya tesis central «lo personal es político» es fundamental para dar cuenta del carácter constitutivo que tiene la opresión sexual y la opresión racial, en la vida de las mujeres negras.

²⁰ El *tokenismo* suele traducirse como «florerismo» y es una expresión que se utiliza para referir a la inclusión simbólica que consiste en hacer pequeñas —y superficiales— concesiones a grupos minoritarios para evitar acusaciones de prejuicio y discriminación; y para generar una ficción de igualdad o diversidad (para ampliar: ver Radi, 2019).

que permitía luchar de manera más efectiva contra la opresión sexual y racial. Sin embargo, como ellas mismas identifican, nadie antes se había interesado en examinar la «textura múltiple de las vidas de las mujeres negras» (Colectiva *Combahee River*, 1988, p.175).

Al exigir la inclusión de las experiencias de género, raza y clase de las mujeres no blancas «en niveles teóricos, prácticos y políticos, de distintas, simultáneas e intersectadas formas de opresión» (Viveros Vigoya, 2016, p.9) el feminismo negro no sólo produce un *corte epistemológico* con el feminismo blanco hegemónico (principalmente estadounidense); sino que, además, se constituye en una referencia de los feminismos descoloniales y con raigambres en el sur.

Por ello considero que a partir de la crítica descolonial a los feminismos eurocentrados es posible ahondar en nuestro *locus* de enunciación y pensar en la especificidad de nuestros feminismos de manera histórica y estructural. Puesto que el feminismo descolonial realiza una crítica a la opresión de género racializada colonial y capitalista, teniendo en cuenta la complejidad específica de las experiencias en América Latina y el Caribe; vinculada a nuestra *situación colonizada* (Gargallo, 2004).

En efecto, las mujeres y feministas que habitamos el sur geopolítico estamos sujetas a procesos de colonización, de racialización, de despojo capitalista, además de la opresión sexo-genérica como efecto de la *colonialidad de género* (Lugones, 2008; 2011)²¹. Las diferencias de raza y de clase que tenemos respecto a las mujeres del norte son estructurales y responden a una *matriz de dominación*, que produce desigualdades –de clase, raciales y sexuales– insalvables.

Cabe señalar que, a partir de la década de los años 90 en Nuestramérica, empezaron a visibilizarse movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes que planteaban críticas al feminismo urbano y blanco-mestizo hegemónico señalando la necesidad de articular las relaciones de género con las relaciones de raza y colonialidad²². En este sentido, Brenny Mendoza cuestiona tanto como Lugones el presupuesto de Aníbal Quijano de la existencia de un concepto de género «universal y ahistórico» que le *impide ver* que «la idea de género se produce concomitante con la idea de raza» (Mendoza, 2010, p.24).

Pero, además, lo que Quijano *no ve* es que, los efectos de la colonialidad de género tienen efectos doblemente negativos para la construcción de una teoría feminista desde nuestras raíces, ya que las categorías de raza y género produjeron divisiones

²¹ Según la autora este concepto permite «comprender la opresión como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito» (Lugones, 2011, p.110).

²² El uso de la expresión «la colonialidad» se hace con el resguardo de no caer en una nueva generalización y homogeneización de las experiencias de colonialidad entre los países de Latinoamérica.

entre las mujeres del centro y la periferia; pero también entre las mujeres de la periferia, lo que implica una colonización interna en nuestra región, aún luego de su emancipación colonial de España (Mendoza, 2010, p.27).

Sin embargo, a pesar de las enormes diferencias materiales *que tenemos las mujeres y feministas del sur en relación con las del norte*, aún no contamos con una teoría feminista del sur que profundice en nuestra propia experiencia colonial y poscolonial (Mendoza, 2010, 2014). Lo que se hace patente a través del predominio de categorías euronorcéntricas, como ocurre con el concepto de género. Lo cual corrobora la tesis de Lugones de que las categorías conceptuales organizan el orden social; pero al mismo tiempo justifican y legitiman las diferencias de poder. Siguiendo esta tesis descolonial podemos sostener que el concepto de género sirve y mantiene al dominio del pensamiento colonial moderno que coloca a las *hembras colonizadas* en el estatuto de alteridad radical: lo no macho de lo no humano; para legitimar la aniquilación y apropiación de estas.

¿y qué de las «hembras colonizadas»?

La mujer de piel oscura ha sido silenciada, amordazada, enjaulada, forzada a la servidumbre por medio del matrimonio, apaleada durante trescientos años, esterilizada y castrada en el siglo XX. Durante trescientos años ha sido una esclava, mano de obra barata, colonizada por el español.

(Gloria Anzaldúa, 2016)

Hace unos años ya que Breny Mendoza señalaba que los movimientos indígenas tenían un papel destacado como movimiento social de lucha contra la colonialidad del poder en el contexto latinoamericano, lo que los convertía en actores privilegiados para actuar «con una nueva racionalidad política basada en su otredad» (Mendoza, 2010, p.19).

El estatuto de *otredad* se les otorga a partir de la instauración del sistema capitalista colonial moderno en nuestra región latinoamericana. En territorio *Puelmapu*, este sistema es impuesto a través de la mal llamada «Conquista del desierto» cuya violencia se descargó con más virulencia sobre las colonizadas, en tanto territorios de disputa política²³; donde se imbrican opresiones de sexo/género, raza y clase, como efectos del colonialismo y del patriarcado fundantes del Estado nación (García Gualda, 2015)²⁴. Lo que ha dejado *heridas coloniales* que han tomado la

²³ En esta línea, para Rita Segato (2016) las mujeres necesariamente hemos sido un campo de batalla para los pueblos y los masculinos que combaten entre sí, «territorios a ser refeudalizados».

²⁴ «Los europeos conquistaron el mundo a sangre y fuego y expandieron una cultura que fue comprendida como “la cultura” a partir de las relaciones de dominación, explotación y colonización que establecieron. “Descubrieron” América para ellos, y tal fue la fuerza material con la que se impuso esa afirmación que ha llevado mucho tiempo revertir, aun cuando tan solo sea en forma parcial, su carácter de incontrovertible evidencia» (Ciriza, 2015, p.95).

forma de *cicatrices coloniales* (Bidaseca & Zhang, 2020) profundas e imborrables como dan cuenta algunas narraciones orales²⁵ recuperadas. La siguiente cita corresponde al registro que Moira Millán hace del relato de su abuela:

los *winka* llegaban a los tiros, disparaban contra toda la gente mapuche, así que quedó mi tía loca, pofo taba la pobre tía, que dicen que tenía su bebé recién nacido y como estaba débil por el parto y casi ni comían los mapuches porque los *winka* les negaban la comida se iban enfermando y muriendo en el camino, así dice que ella iba mal con su hijo meta llorar, arrastraba el pie pa' caminar, y retrasaba a toda la gente entonces vino un *winka* que estaba a caballo, un soldado y le pidió su bebé, y ella se lo dio porque pensó que iba a llevarlo por delante en el caballo, y el soldado tiró la criatura los perros que tenían, dicen que tenían mucho perro bien malo que usaban para cazar a los mapuches y así lo mataron al hijo de la tía a mordiscones, la tía se volvió loca después de eso. (Millán, 2011, p.117)

Tanto como el movimiento negro en Estados Unidos, que intentaba acallar la política específica de las feministas negras por considerarla peligrosa para la unidad del movimiento negro²⁶; existe una alianza patriarcal entre los historiadores de la conquista que en el relato de la «historia oficial» sólo enaltecen las figuras de hombres indígenas. Silenciando las figuras de mujeres guerreras –*weichafes*– como Guacolda, Fresia y Yaniqueo, entre otras. La hipótesis que mantengo sigue la línea de Silvia Federici (2010) en su análisis de «guerra contra las mujeres» en tanto éstas representan un peligro para el orden capitalista, moderno-colonial y patriarcal; y que por tanto debían ser aniquiladas.

Para finalizar: si a causa del borramiento de nuestras antecesoras como sujetas políticas –suprimidas de la historia a través del hecho material de «la conquista»– el feminismo blanco universalizó la experiencia de la mujer blanca; resulta fundamental crear una teoría feminista política propia, a partir de las experiencias vividas en el sur²⁷ y dejar de estar *sujetadas* a las teorizaciones de moda que se imponen desde los centros metropolitanos. Ya que, el *universalismo etnocéntrico occidental* ha penetrado al conocimiento en todas sus esferas, y es por ello que existe una marcada tendencia al predominio y desarrollo de ciertos feminismos hegemónicos, dotados de un conocimiento insuficiente de las *otras subalternas* (Mohanty, 2008).

²⁵ La cultura mapuce («mapuce» sin «h» intermedia, siguiendo el grafemario Ragileo) se basa en la oralidad, y si bien el idioma *mapuzun* no es traducible al castellano, es justamente a través de esos relatos orales que se ha podido saber «cómo creen/recuerdan/saben que era aquel ordenamiento ancestral» (García Gualda, 2015, p.593).

²⁶ «La reacción de los hombres Negros contra el feminismo ha sido notablemente negativa. Se sienten, obviamente, más amenazados que las mujeres Negras por la posibilidad de que las feministas Negras nos podamos organizar en relación con nuestras necesidades». (Colectiva *Combahee River*, 1988, p.179)

²⁷ «las feministas Negras solemos hablar de nuestros sentimientos de locura antes de volvernos conscientes de los conceptos de política sexual, orden patriarcal y, sobre todo, feminismo, el análisis político y la práctica que las mujeres usamos para luchar contra nuestra opresión». (Colectiva *Combahee River*, 1988, p.174).

Romper con los centralismos y binarismos excluyentes a través de todas las maneras posibles, incluyendo la posibilidad de establecer alianzas descolonizadoras sur-sur, y sur-norte²⁸. Pero principalmente desde la descolonización de nuestras prácticas y teorías feministas realizadas desde posiciones marginales: interrumpiendo y descentrando –incluso– aquellos discursos como el de las epistemologías del sur y el de la filosofía latinoamericana, que después de todo, como señala Breny Mendoza, nos dejan en un lugar marginal a nosotras, feministas latinoamericanas del sur.

En definitiva, de lo que se trata es de radicalizar la crítica al universalismo²⁹ excluyente de la modernidad colonial capitalista desde un feminismo descolonial; para que, de una vez por todas, podamos romper con este paradigma racista, sexista, eurocentrista, colonialista y patriarcal. Esta ruptura es, a mi entender, el gran desafío que una praxis feminista que se reivindica desde el sur, debe realizar, para dar lugar a nuevas formas, *otras*.

Referencias

- Althusser, L. (2008) *La soledad de Maquiavelo*. Barcelona: Akal.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Bachelard, G. (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Berkins, L. (2003). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffia (Ed.). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, (pp.127-137). Buenos Aires: Feminaria.
- Bidaseca, K. & J. Zhang (2020). *Sombras y luces chinescas. Colonialidad y género en China, América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Clacso.
- Borsani, M. E. (2014). El presente letal y la indolente parsimonia de las humanidades. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 5, 1-7. <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0005/02%20Editorial%20Borsani%20dic%2021.pdf>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colciencias.

²⁸ Espinosa Miñoso desconfía de poder tejer alianzas con aquellas que buscan perpetuar el *statu quo* y reproducir y mantener las desigualdades económicas, políticas y simbólicas que atraviesan de norte a sur.

²⁹ Para de Lauretis se trata de reafirmar «los discursos de las minorías y de los saberes subyugados como parte de la crítica al discurso colonial, y de la crítica feminista a la cultura occidental y al feminismo (blanco) occidental» (de Lauretis, 1993, p.9).

- Ciriza, A. (2015). Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones. *Millcayac*, 2(3), 83-104. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523>
- Ciriza, A. (2016). Mujeres del sur en filosofía. Notas para una lectura crítica del canon filosófico. *Solar*, 12(1), 121- 140. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0108>
- Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Collins, P. H. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro & C. Stimpson (Comps.). ¿Qué son los estudios de mujeres? (99-136). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Colectiva Combahee River (1988). Una declaración feminista negra. En C. Moraga & A. Castillo (Comp.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (pp. 172-184). San Francisco: Ism Press.
- Crenshaw, K. (2012). Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En L. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (1a ed., pp. 87-122). Barcelona: Bellaterra.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-99. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp.69-76). Buenos Aires: En la Frontera.
- de Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. En M. C. Cangiano & L. Dubois (Eds.). *De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, (pp.73- 163). Buenos Aires: Ceal.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. (Trad. Ana Maria Varelos). Madrid: Akal.
- Descartes, R. (1963). *Las pasiones del alma*. Buenos Aires: Aguilar ediciones.
- Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito Práx*, 10(3), 2007-2032. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Madrid: Tinta Limón.
- Fernández, J., D'Uva, M. & Viturro, P. (2004). *Cuerpos ineludibles: un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*. Buenos Aires: Ají de Pollo.
- Foucault, M. (1980). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. Buenos Aires: La Piqueta.

- García Gualda, S. (2015). Cuerpos femeninos/territorios feminizados: las consecuencias de la conquista en las mujeres mapuce en Neuquén. *Géneros. Multidisciplinary Journal on Gender Studies*, 4(1), 586–586. <http://dx.doi.org/10.4471/generos.2015.48>
- Gargallo, F. (2004) *Las ideas feministas latinoamericanas*. Ciudad de México: Fem- e libros.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58. <https://doi.org/10.25058/20112742.153>
- Haraway, D. (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial. En M. C. Cangiano & L. Dubois,(Eds.). *De mujer a género: teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*, (pp.115-144). Buenos Aires: Ceal.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (2004). Choosing the Margin. As a Space of Radical Openess. En S. Harding (Ed.). *The Feminist Standpoint Theory reader*. New York- London: Routledge.
- Jabardo Velasco, M. (Ed.). (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105-119. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76. <https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- Mendoza, B. (2014). Introducción. En *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, (pp.19-44). Ciudad de México: Herder.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (ed.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, (pp. 19-36). Buenos Aires: En la Frontera.
- Millán, M. (2011). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En K. Bidaseca & V. Vazquel Laba (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (pp.113-122). Buenos Aires: Ed. Godot.
- Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discursos coloniales., En L. Suárez & A. Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, (117-164). Madrid: Cátedra.
- Ochoa Muñoz, K. (2012). Apuntes sobre la ausencia de la noción de «sujeto político femenino» en el pensamiento ilustrado. *Andamios*, 9(20), 323- 356. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62826835018>

- Parra, F. (2021). Ideología y género: subversión conceptual, lectura sintomal y genealogía política en Latinoamérica. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, 409-430. <https://doi.org/10.46661/revintpensampolit.5617>
- Parra, F. (2018). Ideología, discursos morales y violencia de género. La mirada del «otro» sobre nuestros cuerpos. *Question*, 1(57), e019, vol. I; pp. 1 – 17. <https://doi.org/10.24215/16696581e019>
- Pavón-Cuéllar, D. (2019). Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo. *Demarcaciones*, 7, 1-22. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3464207>
- Pérez, M. (2020). Interseccionalidad. En S. Gamba & T. Diz (Eds.). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. (en prensa) Buenos Aires: Biblos.
- Radi, B. (2019). ¿Qué es el tokenismo cisexista? *Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo. *Nueva Antropología*, VIII(30), 95-145. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903007.pdf>
- Sciortino, S. (2012) (). Antropología y feminismos en América latina: hacia una práctica descolonial. En E. Hernández Corrochano *Teoría feminista y antropología. Claves analíticas*. (pp.133-151). Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Scott, J. (1993). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. C. Cangiano & L. Dubois (Eds.). *De mujer a género: teoría y práctica feminista en las ciencias sociales*, (pp.17- 50). Buenos Aires: Ceal.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Tinta Limón.
- Spinoza, B. (2002). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Barcelona: Editorial Trotta.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? *Política y cultura*, 14, 25-60. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701403>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En G. Careaga (Coord.). *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*, (pp.68-98). Ciudad de México: Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual/ Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad.
- Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Egales.