



PERSPECTIVAS FEMINISTAS DE LA INTERSECCIONALIDAD

Mónica Inés Cejas
Karina Ochoa Muñoz
Coordinadoras



Doctorado en
Estudios Feministas



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Política y Cultura

**PERSPECTIVAS FEMINISTAS
DE LA INTERSECCIONALIDAD**

Primera edición: 2021

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960

Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso. Teléfono 55-5483-7060
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>
<http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx>

Los textos presentados en este volumen fueron revisados y dictaminados por pares académicos expertos en el tema y externos a nuestra Universidad, a partir del sistema doble ciego por el Comité Editorial del Departamento de Política y Cultura, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

ISBN: 978-607-28-2372-3 (digital)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

PERSPECTIVAS FEMINISTAS DE LA INTERSECCIONALIDAD

Mónica Inés Cejas
Karina Ochoa Muñoz
Coordinadoras



Doctorado en
Estudios Feministas



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia

Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López

Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto

Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández

Jefa del Departamento de Relaciones Sociales, Carolina Terán Castillo

Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Jerónimo Luis Repoll (presidente)

Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrénit Bielous

Álvaro Fernando López Lara

Asesor del Consejo Editorial: Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DEPARTAMENTAL

Eleazar Humberto Guerra de la Huerta (Presidente)

Clara Martha Adalid y Díez de Urdanivia / Carola Conde Bonfil

Nicté Fabiola Escárzaga / Tadeo Liceaga Carrasco

Eduardo Tzili Apango / Merarit Viera Alcazar

Héctor Manuel Villarreal Beltrán

Asistencia editorial: Varinia Cortés Rodríguez

Diseño de portada: Logos Editores

El grabado de la portada y los que aparecen a lo largo de la obra son autoría de Karina Ochoa Muñoz

ÍNDICE

Introducción

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz

11

I. ENFOQUES INTERSECCIONALES

Presentación: panorama de la interseccionalidad

Mónica Inés Cejas

23

De los estereotipos racistas y sexistas a la interseccionalidad, que siempre da cuenta de la complejidad. Conversación con Mara Viveros

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz

27

II. PROBLEMATIZAR GÉNERO, RAZA, CLASE, ETNICIDAD Y SEXUALIDAD: CONTEXTUALIZANDO Y SITUANDO LA INTERSECCIONALIDAD

Presentación: un elogio a la desencialización, construcciones políticas de la identidad

Delfina Schenone Sierra

45

La(s) experiencia(s) de la racialidad. Conversación con Astrid Cuero

Mónica Inés Cejas

51

Mujeres esclavas afrodescendientes en la Sonora colonial, siglos XVII-XVIII

Elisa Idalia Coronel Higuera

61

III. CONOCIMIENTO SITUADO Y CONTEXTUALISMO RADICAL

Presentación: en diálogo a tres voces con Teresa Garzón,
desde el cuidado y la escritura digital
Teresa Díaz y Urania Lanestosa

81

Contextualismo radical y conocimiento situado desde la experiencia.
Conversación con María Teresa Garzón Martínez
Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz

99

IV. DESCOLONIALIDAD Y FEMINISMOS EN ABYA YALA

Presentación: para empezar el diálogo
*Gloria Isabel Figueroa Gómez, Lidia Patricia Guerra Marroquín,
Julieta María Jaloma Cruz y Paola Mendoza Téllez Girón*

111

Tejiendo diálogos con los feminismos en Abya Yala
Gloria Figueroa, Lidia Guerra, Julieta Jaloma y Paola Mendoza

115

V. METODOLOGÍA DESCOLONIAL

Presentación: tejer reflexiones sobre metodologías feministas descoloniales
Lina Andrea Bernal Carmona y Gabriela Pedroni

145

Reflexiones metodológicas en torno al tiempo y el espacio.
Conversación con Sofía Zaragocin y Alejandra Londoño
Karina Ochoa Muñoz

153

VI. INTERSECCIONALIDAD DESDE EL **BLACK FEMINISM** Y EL FEMINISMO CHICANO

Presentación: desaprendizajes corporizados: la experiencia como horizonte de sentido
Miryam Prado, Yuruen Lerma, Julieta Jaloma y Jaime Géliga

167

Materialismo histórico, The Decolonial Imaginary y teorías feministas chicanas encarnadas
Marcelle Maese

179

VII. DESMONTAR LAS DINÁMICAS DE RACIALIZACIÓN

Presentación: reflexiones sobre la configuración y los efectos de la colonialidad

Karina Ochoa Muñoz

203

El mestizaje en cuestión. Conversación con Laura Catelli

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz

209

VIII. CRÍTICAS A LA INTERSECCIONALIDAD DESDE LOS FEMINISMOS

Presentación: *My feminism will be intersectional or it will be bullshit!*

Reflexiones sobre la interseccionalidad: razones
para continuar teorizando desde ese enclave

Paola María Marugán Ricart

223

Prácticas interseccionales: notas sobre el activismo sudafricano de mujeres

Natalia Cabanillas

235

ACERCA DE LAS COORDINADORAS

247

INTRODUCCIÓN

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual. El paso de boca en boca, de mano a mano de prácticas, valores creencias, ontologías, espacio-tiempos y cosmologías, todos vividos, la constituyen a una. La producción de lo cotidiano dentro del cual una existe produce el sí-misma de una a medida que suministra vestido, alimentos, economías y ecologías, gestos, ritmos, hábitats y sentidos de espacio y tiempo particulares, significativos. Pero es importante que estos modos no son simplemente diferentes, sino que incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente. Estos modos de ser, de valorar y de creer han persistido en la respuesta de resistencia a la colonialidad. [...] Nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar (Lugones, 2011:116-117).

De mayo a julio de 2018 y de agosto a noviembre de 2020 compartimos la experiencia de poner en práctica el Seminario Teórico- Metodológico II: “Perspectivas feministas de la interseccionalidad”, en el Doctorado en Estudios Feministas (DEF), de reciente creación (2017) en la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco).

En el programa del seminario propusimos objetivos que reflejan nuestros propios recorridos académicos en conjunción con la propuesta original: *a)* analizar los procesos de producción de identidades desde la mirada crítica de los feminismos; *b)* llevar a cabo el análisis de la interacción de categorías sociales y culturales, como género, raza, clase, capacidad, orientación sexual, entre otras; *c)*

conocer y aplicar críticamente los aportes de los feminismos a los estudios de identidad y relaciones de poder, y, de acuerdo con los lineamientos del programa para ese trimestre, *d*) presentar las metodologías de investigación para las investigaciones propuestas para el posgrado.

Este seminario es el segundo que se dicta durante el primer año del posgrado,¹ conformado por tres seminarios teórico-metodológicos, cada uno de ellos tiene una duración de once semanas, nuestra unidad temporal trimestral. El DEF se caracteriza por contar con tres ejes: 1) el **teórico-metodológico**, cuyo objetivo es proporcionar a lxs² alumnxs los conocimientos teórico-metodológicos del pensamiento feminista, desde sus diversas posturas teóricas y políticas, a fin de contribuir con la problematización teórica de los temas y objetos de investigación de las tesis en desarrollo (conformado por tres seminarios que se imparten el primer año de estudios); 2) el **temático**, con el objetivo de proporcionar los conocimientos teórico-metodológicos correspondientes a los temas más

¹ El Plan de Estudios del DEF consolida los estudios de la mujer, de género y feministas en la UAM que iniciaron en 1989 con el área de investigación “Mujer, identidad y poder”, del Departamento de Política y Cultura. Se trata de un programa de cuatro años (doce trimestres), cuya modalidad de operación es semitutorial y flexible que privilegia la investigación mediante talleres de tesis y la movilidad y el intercambio con otras instituciones nacionales y extranjeras a partir del segundo año de estudios. Sus líneas de investigación son congruentes con un programa orientado a la investigación con amplia formación teórica y metodológica en la comprensión de problemas sociales y situaciones complejas, en las que se insertan los sujetos de género.

² Utilizamos la “x” como singular neutro y para definir el plural, y así indicar inclusión, diversidad y pluralidad identitaria cuando se trata de un grupo diverso de personas, puesto que no conocemos la identidad de género autopercibida de cada unx.

significativos que atañen a las líneas generales de generación y aplicación del conocimiento del DEF (compuesto por tres seminarios que se imparten el segundo año de estudios), y 3) el **eje de investigación** que corresponde a doce talleres de tesis que se imparten a lo largo de los cuatro años de duración del posgrado.

La primera vez que el módulo se dictó quedó grabada en nuestra memoria. Sin duda, había cierta ansiedad frente al reto que se traducía en entusiasmo creativo, pues la libertad de cátedra nos permitía elaborar una propuesta que estimulase el debate en aula y se desbordase creativamente en las propuestas de investigación de nuestrxs estudiantes y —por qué no— que alimentase nuestros propios intereses de investigación, nuestras largas charlas en torno al pensamiento descolonial, los diálogos desde el Sur y los feminismos.³ Muchas fueron las reflexiones que

³ Estos diálogos —con otras colegas de la Red— y sus resultados, junto con los materiales complementarios para este cuaderno, están disponibles en <<https://feminismosculturaypoder.net>>, la página web de la *Red Feminismo(s), Cultura y Poder. Diálogos desde Sur* que ambas iniciamos junto con otras colegas como “un espacio de articulación, sinergias y trabajo colectivo feminista, libre, autónomo y políticamente situado en el Sur, bajo la consigna de hacer críticas a la geopolítica del conocimiento de y desde nuestros lugares —o no lugares— de trabajo académico y activista en pro de consolidar una propuesta de red que no se inscriba exclusivamente en el mundo académico, sus relaciones de poder y su burocracia. En este sentido, la red no es sólo un espacio sino la acción misma de construir redes epistemológicas y de trabajo político activista por las cuales desplazarnos para contribuir a la discusión sobre la producción de conocimiento e intervención en países subalternos, afrontando la responsabilidad que tienen al respecto las mujeres e identidades disidentes asumidas como feministas y cuyo *locus* de enunciación es la relación entre cultura y poder. Reafirmamos desde esta postura la vigencia de las prácticas intelectuales, cuyo principio y

afloraron en este andar y así fuimos entretejiendo cuestionamientos que compartimos con diversas pensadoras y activistas feministas. Las preguntas que María Lugones se formula también han sido parte de nuestra propia vigilancia epistémica:

¿Cómo aprendemos unas de otras? ¿Cómo hacerlo sin hacernos daño pero con la valentía de retomar el tejido de lo cotidiano que puede revelar profundas traiciones? ¿Cómo entrecruzarnos sin tomar el control? ¿Con quién hacemos este trabajo? Lo teórico es inmediatamente práctico... ¿Cómo practicar unas con otras al involucrarnos en diálogo en la diferencia colonial? ¿Cómo saber que lo estamos haciendo? (Lugones, 2011:116).

Para la segunda ocasión que se impartió el seminario, el desafío fue enfrentar la contingencia derivada de la pandemia con una nueva generación del doctorado que no ha conocido la dinámica presencial. Este nuevo escenario canceló la posibilidad de un intercambio cara a cara en el espacio universitario, cuyo sistema modular (característico de la UAM-Xochimilco⁴) establece por

fin es la transformación social, a las que consideramos inseparables de una perspectiva descolonizadora en la academia" (véase sección Sobre Nosotras, en el sitio de internet de la Red).

4 La unidad Xochimilco de la UAM inició labores el 11 de noviembre de 1974 organizando sus actividades de investigación y docencia bajo el sistema modular de acuerdo con los principios señalados en el Proyecto Xochimilco: 1) vinculación de la educación y la investigación con los problemas de la realidad social del país; 2) organización global de contenidos en torno a problemas de la realidad, cuyo estudio se aborda de manera crítica e interdisciplinaria; 3) investigación concebida como proceso de enseñanza-aprendizaje; 4) la estructuración de los conteni-

sí mismo una dinámica marcada por un proceso de enseñanza-aprendizaje cercano, transdisciplinario y que integra la investigación, la docencia y la intervención comunitaria. En la presentación del módulo planteamos que:

si partimos de definir a la interseccionalidad como "la perspectiva teórica y metodológica [feminista] que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder" (Viveros, 2016:2), podemos utilizarla como una "herramienta epistemológica contrahegemónica" (Cubillos Almendra, 2015:129) para pensar y reflexionar sobre las dinámicas a través de las cuales se hacen evidentes la consubstancialidad de los sistemas de poder que organizan las relaciones de dominación en diferentes contextos, niveles y ámbitos, y las lógicas hegemónicas de producción de conocimiento (Cejas y Ochoa, 2018).

Para realizar la operacionalización de la interseccionalidad como herramienta epistemológica contrahegemónica propusimos los siguientes ejes teóricos: *a*) género, raza, sexualidad y clase como categorías analíticas, construcciones sociales dinámicas y contradictorias, y variables co-constitutivas; *b*) las dimensiones socioculturales de la opresión; *c*) el conocimiento situado; *d*) diferencia, poder y privilegio; *e*) los aportes de los feminismos a los estudios de identidad y relaciones de poder; ejes que serían aborda-

dos disciplinarios alrededor del objeto de transformación que implica la aplicación del conocimiento a un problema social relevante; 5) integración de la docencia, la investigación y el servicio como mecanismo de intervención comunitaria (véase UAM, 1992).

dos durante las once semanas que componen el trimestre bajo el sistema modular.

Con la mira en textos teóricos y metodológicos acordes a los retos de esta propuesta, comenzamos la primera semana presentándonos como docentes e investigadoras y exponiendo los contenidos del módulo formativo. De igual forma se presentaron cada una de las estudiantes, compartiendo sus motivaciones, expectativas, proyectos y trayectorias personales que ellas llevaron hasta los terrenos de la investigación social feminista, así como al campo de formación que ofrece el DEF.

Para cada clase se estableció una dinámica que, incluyendo un texto sobre epistemologías feministas en la investigación social, dialogara con las propias investigaciones del grupo de estudiantes que fueron parte de la primera y la segunda generación del doctorado. A continuación, se escogieron lecturas para presentar una visión panorámica de la interseccionalidad desde una interpretación latinoamericana (Viveros, 2016) y estadounidense (Collins, 2015). Coincidimos en iniciar con la definición de la *interseccionalidad* como el resultado de las dinámicas de producción de algunas tendencias del pensamiento feminista en distintos contextos históricos y geopolíticos. El reconocimiento de que operan varios modos de dominación que interactúan entre sí y que deben considerarse a la hora de analizar la condición de las mujeres puede rastrearse desde el siglo XVIII (Viveros, 2016) y en múltiples expresiones tanto en los movimientos como en la academia. La nomenclatura sobre “interseccionalidad” (*intersectionality theory*), acuñada por la jurista afroamericana Kimberlé Crenshaw en 1989 —para criticar la legislación estadounidense—, se vincula a los planteamientos de los feminismos afroamericano y chicano desde la dé-

cada de 1970, cuando reclamaban el reconocimiento de la opresión racista ya no como derivativa de la explotación capitalista o patriarcal. Así, el racismo debía posicionarse como componente esencial de la lucha de clases (Combahee River Collective, c. 1977/1981; Davis, c. 1981/2015; Moraga y Anzaldúa, 1981; hooks, c. 1984/2004; Crenshaw, 1989 y 1991, entre otras). Durante la década de 1990, Patricia Hill Collins desarrolló las ideas iniciales de Crenshaw en sus propios escritos sobre *black feminism*, proponiendo categorías como “matriz de dominación” (Collins, 1990/2000). Desde otros contextos, Floya Anthias (2012) y Nira Yuval-Davis (2006 y trabajos previos desde la década de 1980) contribuyen a problematizar esta propuesta teórica incorporando “nación” como categoría de diferencia, sobre todo a partir de las migraciones internacionales de finales del siglo XX.

En las siguientes semanas, las lecturas se organizaron siguiendo los ejes teóricos ya mencionados para lanzarnos de lleno a la problematización de género, raza, clase, etnicidad y sexualidad desde los feminismos. Incorporamos así las perspectivas de los feminismos descoloniales latinoamericanos que retoman la propuesta de la imbricación de las opresiones (raza, etnicidad, clase, género, heteronormatividad, etcétera), acercándose al debate de la interseccionalidad en relación con una crítica a la modernidad situada desde Abya Yala. En su planteamiento crítico, la colonialidad de género (o sistema moderno/colonial de género) estaría en la base del pensamiento moderno/colonial eurocentrado y la concepción misma de América Latina, heredera de éste (Lugones, 2005, 2011, 2012; Espinosa, 2009, 2014; Curiel, 2014).

En ambas experiencias contamos con visitas que enriquecieron nuestras clases. En 2018 nos visitaron: Carmen Cariño Trujillo⁵ (mayo), quien nos brindó una conferencia sobre “Mujeres indígenas, desplazamiento forzado y defensa de la tierra-territorio”, y Martha Patricia Castañeda Salgado⁶ (junio), quien nos apasionó con sus conocimientos y planteamientos sobre etnografía feminista. En 2020, en plena pandemia y gracias a la posibilidad de conectarnos vía remota con diferentes especialistas, tuvimos con nosotrxs en septiembre a: Alejandra Londoño Bustamante⁷ desde Colombia, para aprender y dialogar sobre “Historiografías feministas para la descolonización”; Breny

Mendoza⁸ desde Los Ángeles, California, quien nos expuso sobre “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, y Aura Cumes Simón⁹ desde Guatemala, con una interpeladora conferencia sobre “Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas”. En octubre, durante tres sesiones del seminario, Marcelle Maese¹⁰ desde San Diego, California, nos presentó su investigación sobre “Xicana Feminisms: Comparative Chicanidades, the Decolonial, and U.S. Third World”, invitándonos a leer y conversar extensamente al respecto. Finalmente cerramos en noviembre con María Patricia Pé-

5 Ñuu savi, originaria de Chila de las Flores, Puebla, México. Campesina y socióloga rural, maestra en Desarrollo Rural y doctora en Ciencias Antropológicas, docente de la UAM-Azcapotzalco. Es integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS). Activista vinculada a luchas y movimientos sociales en defensa de la tierra-territorio. Entre sus publicaciones más recientes destacan: “Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas” (Cariño, 2017), “Colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación” (Cariño, 2019) y “Feminicidio, una reflexión desde la imbricación de opresiones” (Cariño, 2020).

6 La doctora Castañeda Salgado esta adscrita al Programa de Investigación Feminista del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son: antropología feminista en países de habla hispana y situación de género de mujeres indígenas y rurales en América Latina. Entre sus publicaciones destacan las vinculadas a la antropología feminista (consúltense <<http://www.humanindex.unam.mx/humanindex/consultas/parametro.php?idi=1>> y <https://www.ceiich.unam.mx/0/21Curri.php?tblPersonalAcademico_id=50>).

7 Presentamos a Alejandra Londoño más adelante en ocasión de la conversación que tuvo con Karina Ochoa; véase sección V de este cuaderno.

8 Nació en Tegucigalpa, Honduras, es una reconocida estudiosa del feminismo latinoamericano al que pone en relación con el pensamiento poscolonial, la teoría *queer*, las epistemologías feministas occidentales, el marxismo, las teorías del imperio y el pensamiento descolonial. Actualmente se desempeña como profesora del Departamento de Estudios de Género y de las Mujeres en la Universidad Estatal de California, Northridge. Entre las publicaciones de Mendoza tenemos: *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América* (2014), “Decolonial Theories in Comparison” (2020), “Can the Subaltern Save Us?” (2018), “Colonial Connections” (Mendoza, 2017) y “Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality” (2015).

9 Nacida en Chimaltenango, Guatemala, es maya-kaqchikel, una de las voces más destacadas del movimiento indígena y de mujeres latinoamericanas. Es cofundadora de la Comunidad de Estudios Mayas. Gran parte de sus esfuerzos los ha centrado en la lucha contra el racismo y el sexismo que los comprende como problemas producidos por dos grandes sistemas de dominación, fusionados en la historia de Guatemala y de América Latina: colonialismo y patriarcado. Podrán conocer su pensamiento en algunas lecturas que animan este cuaderno.

10 Presentamos a Marcelle Maese más adelante, en ocasión de su artículo traducido al español que forma parte de la sección VI de este cuaderno.

rez Moreno,¹¹ quien nos introdujo a “O’Tanil: corazón. Una sabiduría y práctica de sentir-pensar-entender-explicar y vivir el mundo desde los mayas tzeltales de Bachajón, Chiapas”.

La oportunidad de hacer realidad este primer *Cuaderno de Trabajo* para el DEF se debe a que nuestro proyecto resultó favorecido con los recursos necesarios para una publicación electrónica tras postularse en la “Convocatoria para el Fortalecimiento de Planes y Programas de Estudio 2021” de la UAM —correspondiente a la convocatoria del Rector de la Unidad Xochimilco—, en específico para “desarrollo y publicación de programas en extenso de las UEA [Unidad de Enseñanza-Aprendizaje] que conforman el plan de estudio de las licenciaturas y posgrados de la Unidad Xochimilco”.¹²

Con el principal objetivo de estimular la discusión en torno a la temática —a la vez que es introducida—, sus contenidos, ejes teóricos y bibliografía, de modo crítico y actualizado (las lecturas de cada sección son una propuesta que se sabe no exhaustiva), este *Cuaderno de Trabajo para alumnxs y docentes* se ha organizado en ocho secciones que responden a los ejes teóricos y a las propues-

¹¹ Es maya-tseltal de Bachajón, Chiapas. Sus líneas de investigación giran en torno a la violencia hacia las mujeres, la lengua, la filosofía y la epistemología de los pueblos originarios. Entre sus publicaciones contamos: *O’tan-o’tanil. Stalel tseltaletik yu’un Bachajón, Chiapas, México/ Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón* (Pérez, 2014), “O’tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios” (Pérez, 2015) y “Antsat”: *yuts’inel antsetik ta jtalel jk’ayineltik sok jbats’il k’optik tseltal. Bachajón, Chiapas, México. “Eres mujer”: violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tseltal* (Pérez, 2021).

¹² Publicada en el *Boletín Informativo*, el 27 de enero de 2021.

tas metodológicas del seminario. Al privilegiar el diálogo abierto y libre, la plática, en formatos diversos, cada sección se compone de conversaciones, ensayos o artículos que, así como introducen, invitan a explorar sus múltiples y a veces tensas y complejas aristas, incluyendo, además, las propias investigaciones de nuestros estudiantes —con algo de sus ricas bibliografías—, quienes colaboran en la tarea de dinamizar el cuaderno aportando secciones y artículos-ensayos.

La **sección I**, “Enfoques interseccionales”, pretende abrir el tema con un vistazo panorámico e informado desde diversos recorridos, esto puede constatarse tanto en las lecturas del módulo como en la conversación que tuvimos con nuestra colega colombiana Mara Viveros a propósito de este cuaderno: “De los estereotipos racistas y sexistas a la interseccionalidad que siempre da cuenta de la complejidad. Conversación con Mara Viveros”,¹³ en la que nos devela sus propios recorridos relacionados con la interseccionalidad.

En la **sección II**, “Problematizar género, raza, clase, etnicidad y sexualidad: contextualizando y situando la interseccionalidad”, inciamos con la presentación de la misma a cargo de Delfina Schenone Siena, estudiante de la primera generación. Delfi nos propone una manera de entretejer las lecturas correspondientes, su propia experiencia en el posgrado y la conversación con Astrid Cuero sobre “La(s) experiencia(s) de la racialidad”,¹⁴ como mujer feminista y afrocolombiana. También incorporamos a esta

¹³ Esta entrevista fue transcrita por Yazmín Calderón Heredia y su edición estuvo a cargo de Mónica Cejas en diálogo con la entrevistada.

¹⁴ Esta entrevista fue transcrita por Yazmín Calderón Heredia y su edición estuvo a cargo de Mónica Cejas en diálogo con la entrevistada.

sección el artículo de Elisa Idalia Coronel Higuera —posdoctorante en la maestría en Estudios de la Mujer—: “Mujeres esclavas afrodescendientes en la Sonora colonial, siglos xvii-xviii”, que nos lleva a otro tiempo y espacio para visibilizar la presencia de mujeres afrodescendientes libres y esclavas en la sociedad fronteriza de la Sonora colonial. Por medio de ambos casos se puede constatar cómo operan las categorías identitarias imbricadas en contextos en los que operan múltiples opresiones.

La **sección III**, “Conocimiento situado y contextualismo radical”, cuenta con la conversación que tuvimos con María Teresa Garzón Martínez,¹⁵ una exponente de los estudios culturales en diálogo con los feminismos descoloniales, para problematizar el contextualismo radical y el conocimiento situado desde la experiencia. Teresa Díaz y Urania Lanestosa, estudiantes de la segunda generación del doctorado, nos convocan a reandar esta conversación mediante lo que ellas imaginan y ponen en acción a partir de sus propias investigaciones, entretejiendo las lecturas de la sesión, las del seminario en general y las tuyas propias en un ejercicio de posicionamiento político feminista contextual y situado.

“Descolonialidad y feminismos en Abya Yala”, es el título de la **sección IV**. Para ella teníamos pensada una conversación con Aura Cumes y Breny Mendoza o recurrir a sus conferencias en ocasión de sus visitas al seminario, pero la tecnología y la situación derivada de la pandemia nos jugó una mala pasada y no pudimos concretar ni una ni otra opción. Nuestrxs estudiantes de ambas generaciones vinieron al rescate y de ellxs surgió la propuesta de un ensayo

en diálogo sobre las lecturas y sus experiencias de investigación, cruzadas por esta particular temática del seminario. El resultado es “Tejiendo diálogos con los feminismos en Abya Yala”, donde Gloria Isabel Figueroa Gómez, Lidia Patricia Guerra Marroquín, Julieta María Jaloma Cruz y Paola Mendoza Téllez Girón construyen una rica trama que presenta y problematiza las lecturas del módulo, sus propias experiencias de investigación (que también nos permiten observar las diferencias entre ambas generaciones del posgrado) y ofrece un amplio panorama sobre el tema.

Aunque la metodología está presente en cada sección, y lo ha estado en cada clase y en las interacciones cotidianas, decidimos que era importante dedicar una **sección** exclusivamente para las metodologías descoloniales. Ésta es la **V**. Lina Andrea Bernal Carmona, de la primera generación del doctorado, en intensa y acuerpada interacción con Gabi Pedroni de la segunda, nos introducen en “Tejiendo reflexiones sobre metodologías feministas descoloniales” a las lecturas de la sección, interpeladas a su vez por la conversación que tuvo Karina Ochoa con la historiadora colombiana Alejandra Londoño y la geógrafa ecuatoriana Sofía Zaragocin¹⁶ sobre el tiempo y el espacio en la investigación feminista descolonial y desde Abya Yala.

En la **sección VI** abordamos la interseccionalidad desde los pensamientos feministas afroestadounidense y chicano. Miryam Prado, Yuruen Lerma, Julieta Jaloma y Jaime Geliga, estudiantes de la primera y segunda generación, nos proponen entrar al tema respondiendo cuestiones que lxs cruzan en relación con las lecturas que sustentaron nuestras clases, a sus propios procesos de investiga-

¹⁵ Esta entrevista fue transcrita por Flor Angeli Vieyra Vázquez y su edición estuvo a cargo de Mónica Cejas en diálogo con la entrevistada.

¹⁶ Esta entrevista fue transcrita por Yazmín Calderón Heredia y su edición estuvo a cargo de Karina Ochoa en diálogo con las entrevistadas.

ción en el encuentro con estas epistemologías y, a su vez, dialogando con el texto que proponemos en este cuaderno, bajo la autoría de una de nuestras invitadas durante las sesiones de 2020, Marcelle Maese: “Materialismo histórico, *The Decolonial Imaginary* y teorías feministas chicanas encarnadas”, nos convocan a pluralizar complejizando el pensamiento feminista chicano y con esto su relación con la historiografía chicana y el/los pensamiento(s) de izquierda; así, las figuras de la alquimista y la soldadora son dos maneras de un hacer encarnado.

En la **sección VII**, “Desmontar las dinámicas de racialización”, se integran dos contribuciones que profundizan sobre algunos debates que configuran terrenos de problematización de los procesos de racialización, nos referimos a las temáticas de “lo indio” y del mestizaje. En la presentación a la sección, Karina Ochoa retoma la reflexión que realiza en dos artículos sobre los discursos teológicos del siglo XVI, publicados entre 2014 y 2016, en los cuales muestra la ruta que lleva a la configuración de la colonialidad y sus efectos sobre los cuerpos y las vidas de las poblaciones amerindias, partiendo del hecho de la anulación de lxs amerindixs como “sujetos” plenos mediante actos discursivos y pragmáticos que lxs *feminizan*. El segundo documento es parte de una larga y riquísima conversación de Mónica Cejas y Karina Ochoa con Laura Inés Catelli,¹⁷ autora del libro *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización* (2020), quien traza sus andanzas por la reflexión en torno al mestizaje y muestra los vericuetos de un concepto que debe ser acercado al archivo histórico y a las narrativas que lo producen. Con Catelli nos adentramos en la

¹⁷ Esta entrevista fue transcrita por Yazmín Calderón Heredia, y su edición estuvo a cargo de Karina Ochoa en diálogo con la entrevistada.

complejidad del tema del mestizaje, pues, como ella misma señala: “no es una cuestión que se plantea en términos biológicos, sino en términos sociales, culturales, subjetivos, de estas identificaciones movedizas, contradictorias; por tanto tiene que ver con cómo habitamos esos lugares de contradicción” (**sección VII: 213**). Sin lugar a dudas, en ambos documentos queda plasmada la huella indeleble que los procesos de racialización han dejado sobre las vidas y los cuerpos de las poblaciones colonizadas, pero también sobre las conceptualizaciones feministas del Sur que no movilizan epistémica, metodológica y políticamente.

Finalmente, incluimos en la **sección VIII** de este cuaderno las diversas vertientes de la crítica al pensamiento interseccional y a su carácter de recurso metodológico válido para la(s) investigación(es) feminista(s). Las lecturas de la sección ofrecen en este sentido un panorama variado que se ve enriquecido por los aportes y abordajes al tema de los dos textos que proponemos como cierre: “My feminism will be intersectional or it will be bullshit! Reflexiones sobre la interseccionalidad: razones para continuar teorizando desde ese enclave”, de Paola María Marugán Ricart, y “Prácticas interseccionales: notas sobre el activismo sudafricano de mujeres”, de Natalia Cabanillas. La primera, estudiante de la primera generación del doctorado, nos ofrece en este ensayo, que sirve a su vez de presentación de la sección, “reflexionar acerca de la interseccionalidad [y sus críticas desde los feminismos] como epistemología y metodología oriunda del feminismo negro en la diáspora *amefricaladina*, según la conceptualización de Lélia Gonzalez (1988) y de este modo, hallar razones para continuar teorizando desde ese enclave” (**sección VIII: 223**). Natalia Cabanillas, por su parte, nos lleva del otro lado del Atlántico, reflexionando sobre su propio trabajo de investiga-

ción con activistas mujeres en Ciudad del Cabo, Sudáfrica (2014 y 2015), enfocándose “en las estrategias políticas elaboradas por diversas colectivas”. Es desde el activismo situado de estas mujeres que propone “formas de leer y entender el concepto” y revisar de otro modo la crítica a la interseccionalidad: “reeducando nuestra mirada para pensar la interseccionalidad en la investigación y para no reducir la vida vivida a los conceptos” (sección VIII:236).

Bibliografía

- Anthias, Floya (2012). “Hierarchies of Social Location, Class and Intersectionality: Towards a Translocational Frame”, *International Sociology*, vol. 28, núm. 1, pp. 121-138.
- Cariño Trujillo, Carmen (2017). “Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo II. Quito: Ediciones Abya Yala (Serie Pensamiento decolonial), pp. 509-536.
- Cariño Trujillo, Carmen (2019). “Colonialidad del poder y colonialidad del género. Sentipensar las luchas de mujeres indígenas en Abya Yala desde los mundos en relación”, *Revista de Sociología*, núm. 28, pp. 27-48.
- Cariño Trujillo, Carmen (2020). “Feminicidio, una reflexión desde la imbricación de opresiones”, *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, vol. 8, núm. 14, pp. 13-15.
- Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO/Clacso (Colección Estudios Poscoloniales).
- Cejas, Mónica Inés y Karina Ochoa Muñoz (2018). “Seminario teórico-metodológico II: ‘Perspectivas feministas de la interseccionalidad’”. Programa de la Unidad de Enseñanza-Aprendizaje correspondiente al primer año de estudios del DEF. México: UAM-Xochimilco.
- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* [1990]. Nueva York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2015). “Intersectionality’s Definitional Dilemmas”, *Annual Review of Sociology*, vol. 41, pp. 1-20.
- Combahee River Collective (1981). “A Black Feminist Statement”, en C. Moraga y G. Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table, Women of Color Press, pp. 210-218.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, núm. 140, pp. 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (1991), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.
- Cubillos Almendra, Javiera (2015), “La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista”, *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, núm. 7, otoño, pp. 119-137.
- Curiel, Ochy (2014). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 325-334.

- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase* [1981]. Madrid: Akal.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complejidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, núm. 33, pp. 37-54.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 7-12.
- hooks, bell et al. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lugones, María (2005). "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, pp. 61-75.
- Lugones, María (2011). "Hacia un feminismo descolonial", *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- Lugones, María (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones (Serie Foros 2), pp. 129-140.
- Mendoza, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder.
- Mendoza, Breny (2015). "Coloniality of Gender and Power: From Postcoloniality to Decoloniality", en Lisa Disch y Mary Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 100-121.
- Mendoza, Breny (2017). "Colonial Connections", *Feminist Studies*, vol. 43, núm. 3, pp. 637-645.
- Mendoza, Breny (2018). "Can the Subaltern Save Us?", *Ta-puya: Latin American Science, Technology and Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 109-122.
- Mendoza, Breny (2020). "Decolonial Theories in Comparison", *Journal of World Philosophies*, vol. 5, núm. 1, pp. 43-60.
- Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (eds.) (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- Pérez Moreno, María Patricia (2014). *O'tan-o'tanil. Stalel tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México/Corazón. Una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Pérez Moreno, María Patricia (2015). "O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios", en Xochitl Leyva Sola et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo I. México: Cooperativa Editorial Retos/Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 429-450.
- Pérez Moreno, María Patricia (2021). "Antsat": *yuts'inel antsetik ta jtalel jk'ayineltik sok jbats'il k'optik tseltaletik. Bachajón, Chiapas, México. "Eres mujer": violencias hacia las mujeres en nuestras formas de sentir-pensar-decir-vivir-hablar tseltaletik. Bachajón, Chiapas, México*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. México: UNAM, <<http://132.248.9.195/ptd2021/febrero/0807097/Index.html>>.
- Universidad Autónoma Metropolitana (1992). *El proyecto académico de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco*. México: UAM.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17, <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603>>.
- Yuval-Davis, Nira (2006) "Intersectionality and Feminist Politics", en *European Journal of Women's Studies*, vol. 13 (3), pp. 193-209.

I. ENFOQUES INTERSECCIONALES





Presentación: panorama de la interseccionalidad

Mónica Inés Cejas

Esta sección tiene por objetivo introducir de manera panorámica diversos enfoques a la interseccionalidad. Con ese motivo se eligieron las lecturas que animaron las diversas sesiones durante las semanas del trimestre correspondiente: Kemberlé Crenshaw (1989, 2012), Avtar Brah (2013), Patricia Hill Collins (2015), Nira Yuval-Davis (2013), quienes nos invitan a pensar “en y a través de la interseccionalidad”, a ir “más allá de la dicotomía del reconocimiento y la redistribución”; también en los dilemas de su definición y en sus márgenes a partir de las violencias contra las mujeres de color. Asimismo, quisimos incluir dos textos que actualizan el estado de la cuestión de los enfoques del concepto, publicados el mismo año (2016), uno de ellos en español, por Nattie Golubov; otro en inglés, por Britney Cooper. Podemos identificar en ambos diferentes elecciones y decisiones contextualizadas en el ejercicio de presentar el concepto de manera informada.

Cada uno de estos textos presenta, a su vez, un posible recorrido genealógico de la interseccionalidad. Leemos

a Kemberlé Crenshaw (1989 y 2012) por ser quien posiciona el concepto en el discurso académico feminista anglófono y desde la perspectiva de una mujer afroestadounidense preocupada por la justicia para las mujeres de color. En efecto, su texto de 1989 denuncia la ceguera del derecho a la hora de considerar por separado género y raza, ya que en ese sentido es discriminatorio. Crenshaw teoriza sobre las formas de discriminación combinadas, algo que ya era conocido, sobre lo que se había producido conocimiento feminista y había animado luchas de mujeres, a lo cual llama interseccionalidad. Nira Yuval-Davis (2013), por su parte, insiste en la importancia de la interseccionalidad como “constructo heurístico para resaltar algunas de las debilidades y fortalezas de las políticas de identidad”. Para esta autora “la dicotomía de las políticas de reconocimiento y redistribución puede ser en última instancia engañosa”, es entonces cuando la interseccionalidad puede resultar un recurso útil.

Avtar Brah (2013) nos habla de sus reflexiones con Ann Phoenix que en 2004 derivaron en su definición de la in-

terseccionalidad como “los complejos, irreductibles, variados y variables efectos que resultan cuando múltiples ejes de diferencia —económica, política, cultural, psíquica, subjetiva y experiencial— se intersecan en contextos históricos específicos” (Brah/Phoenix, 2004:75-86, citado en Brah, 2013:14); en su caso, el motor de su pensamiento es el activismo de las mujeres de ascendencia africana, caribeña y asiática en Reino Unido durante la década de 1970, quienes pusieron sobre la mesa las desiguales relaciones norte-sur “en sus formaciones poscoloniales”. Esto la conduce a problematizar el concepto de diferencia y con éste elabora su pensamiento en torno a la interseccionalidad.

Patricia Hill Collins (2015) nos propone definir interseccionalidad sin hacerlo de modo absoluto, porque esto traicionaría los mismos principios que dan vida al concepto como constructo, con una historia encarnada en las luchas de las mujeres de color. En este sentido, nuestra conversación con Mara Viveros —que es el corazón de esta sección— se propuso algo semejante al ejercicio de Collins, aunque desde otras coordenadas; así, los estereotipos, más que el racismo estructural, nos permitieron situar la propia experiencia de Mara con dinámicas de racialización, sexualización y clasismo, como también identificar características de “nuestros contextos” para hablar de interseccionalidad. La conversación con Mara incluyó: a) el privilegio epistémico de las mujeres negras en la producción del pensamiento interseccional; b) su propio proceso de creación de conocimiento a partir de la experiencia vivida; c) las capas de privilegios que la hacían “aceptable, inteligible y audible” en cierto contexto académico; d) reflexiones sobre quién tiene legitimidad para producir conocimiento, entre otros.

El conversatorio es, entonces, otra manera de interpelar a las autoras que son parte de nuestras lecturas en clase.

Lecturas

Sobre esta sección

- Brah, Avtar (2013). “Pensando en y a través de la interseccionalidad”, en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina, pp. 14-20.
- Collins, Patricia Hill (2015). “Intersectionality’s Definitional Dilemmas”, *Annual Review of Sociology*, vol. 41, pp. 1-20.
- Cooper, Britney (2016). “Intersectionality”, en Lisa Disch y Mary Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 385-406.
- Crenshaw, Kimberlé (1989). “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, núm. 140, pp. 139-167.
- Crenshaw, Kimberlé (2012). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en Raquel Lucas Platero Méndez (coord.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* [1991, ed. en inglés]. Madrid: Bellaterra, pp. 87-122.

- Golubov, Nattie (2016). "Interseccionalidad", en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 1. México: UNAM-PUEG, pp. 197-213.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17, <https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077>.
- Yuval-Davis, Nira (2013). "Más allá de la dicotomía del reconocimiento y la redistribución", en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina, pp. 21-34.
- Brah, Avtar (2004). "Diferencia, diversidad, diferenciación", en bell hooks et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* [1997]. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 107-136.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Falquet, Jules (2019). *Imbrication. Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux*. Vulaines sur Seine: Éditions du Croquant.
- Viveros Vigoya, Mara y Carmen Gregorio Gil (coords.) (2014). *Revista de Estudios Sociales*, núm. 49: "Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora", <<https://revistas.uniandes.edu.co/toc/res/49>>.
- Yuval-Davis, Nira (2006). "Intersectionality and Feminist Politics", *European Journal of Women's Studies*, vol. 13, núm. 3, pp. 193-209.

Para complementar

- Alexander, M. Jaqui y Chandra Talpade Mohanty (2004). "Genealogías, legados, movimientos", en bell hooks et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* [1997]. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 137-184.
- Anthias, Floya (2006a). "Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional" [traducción de su conferencia en la Universidad de Almería el 9 de mayo de 2005], en Pilar Rodríguez (ed.), *Feminismos periféricos*. Salobreña: Alhulia, pp. 49-68.
- Anthias, Floya (2006b). "Importancia de la interseccionalidad y de los análisis del contexto: conversando con Floya Anthias", en Pilar Rodríguez (ed.), *Feminismos periféricos*. Salobreña: Alhulia, pp. 265-289.

De los estereotipos racistas y sexistas a la interseccionalidad, que siempre da cuenta de la complejidad. Conversación con Mara Viveros*

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz**

MÓNICA CEJAS: Querida Mara, vamos a empezar con este diálogo-conversación contigo. Como te contábamos, con Karina impartimos el seminario “Perspectivas feministas de la interseccionalidad”, donde reflexionamos al respecto. Este espacio sirve además de pretexto para que cada una hable de sus pasiones, de sus temas. Karina te podrá contar lo que leemos del lado de sus pasiones, pero obvia-

mente buscando las coincidencias. Leemos a autoras y autores clásicos en las discusiones, pero también nos vamos por todas las posibilidades enormes que permite la temática, en lo limitadas que son las once semanas que dura un trimestre de la UAM. Entonces, más que nada, el programa es una invitación a leer más sobre interseccionalidad y darnos cuenta de que es una perspectiva que existe desde

* Mara Viveros Vigoya es doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París; maestra en Estudios Latinoamericanos por el Instituto en Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL Paris III) y economista por la Universidad Nacional de Colombia. Es profesora titular de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, donde ha enseñado y desarrollado buena parte de sus proyectos investigativos desde 1998, en el Departamento de Antropología y la Escuela de Estudios de Género, de la cual fue directora en 2010-2012 y 2016-2018. Ha sido profesora invitada en el marco de la Cátedra Simón Bolívar (IHEAL Paris III), en el EHESS (2010), en la UAM-Xochimilco (2013), en la Universidad Nacional de Córdoba,

Argentina (2016), en The Graduate Institute of International and Development Studies, Ginebra, Suiza (2017). En 2014-2015 estuvo vinculada a la Social Science School, del Institute for Advanced Study en la Universidad de Princeton. Fue Presidenta en 2019-2020 de la Latin American Studies Association (LASA). Sus intereses de investigación incluyen temas vinculados con la relación entre las diferencias y las desigualdades sociales; las teorías de género y sexualidad; los hombres y las masculinidades; la biopolítica y las sexualidades; las intersecciones de género, sexualidad, clase, raza y etnicidad en la dinámica social de las sociedades latinoamericanas.

** Entrevista realizada por Zoom el 15 de junio de 2021.

hace mucho tiempo, que se viene trabajando no sólo en América Latina, sólo que ahora le llamamos así. Karina, si quieres tú continuar...

KARINA OCHOA: Sí, incluso el programa no está diseñado de manera unidireccional para entender la interseccionalidad así, en un carril, sino más bien como un tejido, es decir, es la interseccionalidad en diálogo con el debate descolonial, el conocimiento situado, las metodologías feministas. Por ejemplo, la interseccionalidad en diálogo con las dinámicas de racialización y los debates que en América Latina se han desarrollado, en fin... no se trata de la idea de interseccionalidad como algo fijo, como una tendencia que tiene una sola ruta, sino como este telar que tiene múltiples hilos que se cruzan y que permite que aparezcan muchas miradas desde los feminismos. Entonces se vuelve muy rico y al mismo tiempo nos convoca a ir haciendo estas conversaciones para, justo, ampliar la reflexión. La idea es que podamos incorporar en este pequeño trabajo [en referencia al *Cuaderno de Trabajo*] algunas voces que puedan enriquecer justamente este ejercicio y actualizarlo también, porque, efectivamente, te leemos, conversamos contigo, aunque tú no lo sepas, hacemos conversaciones maravillosas. Pero sabemos que estás planteando nuevas ideas que no necesariamente hemos incorporado, pero que nos parece que tendrían que ser incluidas en este espacio, pues estas reflexiones que has estado planteando últimamente se expresaron también en la propuesta que hiciste para LASA 2020,¹ por ejemplo.

MARA VIVEROS: Exacto.

¹ Latin American Studies Association (LASA) 13 al 16 de mayo de 2020: "América Latina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas", consúltese <<https://lasaweb.org/es/lasa2020/>>.

KARINA OCHOA: Entonces, por ahí va nuestra intención: no quedarnos en la interseccionalidad, sino más bien que sea el pretexto perfecto para ampliar el horizonte e ir viendo cómo se han ido haciendo esos caminos que cruzan por la interseccionalidad, pero también derivan en otros lugares. Ésa es la propuesta.

MÓNICA CEJAS: Por eso habíamos pensado empezar con la primera cuestión que tenía que ver con tus andares, que nos contaras un poco más, Mara, de tus andares con las temáticas que venías trabajando. Te encuentras con la interseccionalidad. No es que no la conocieras porque tu trabajo es, si algo lo define: interseccional. Pero ya con todo este andamiaje que se arma en torno a la interseccionalidad instituida como una teoría, con autoras clave, etcétera, con una genealogía que es muy del norte, que es identificada con las afroestadounidenses, pero que nosotras sabemos que hay otras genealogías posibles y que tú también nos ayudas y las introduces (Viveros, 2016) y también hay otros andares. Pero el andar tuyo, específico de Mara, si nos quisieras contar un poquito, ¿cómo fue?

MARA VIVEROS: De acuerdo. Tengo la impresión de que en mi caso surge tratando de entender los estereotipos racistas y de darme cuenta de que los estereotipos racistas, pues eran sexuados. En particular, yo empecé a trabajar sobre masculinidades negras y estereotipos que existían sobre los hombres negros como hiperviriles, y me daba cuenta, efectivamente, que eran estereotipos que a la vez tenían que ver con la sexualidad y que la sexualidad estaba muy racializada. Entonces, creo que la primera vez que escribí algo al respecto fue como en 2001; me acuerdo que me habían invitado a un evento en el marco de la celebración de los 150 años después de la abolición de la esclavitud; en ese momento era como un tema raro, porque,

digamos, la mayor parte de los participantes eran historiadores que trabajaban sobre la esclavización y de pronto yo hablaba de... si quieres, como de la persistencia de ciertas maneras de ver, que se vinculaban con la esclavización, pero que se expresaban, incluso hoy, con lo que eran los estereotipos racistas. Ni siquiera yo pensaba claramente, en ese momento, en términos de la colonialidad. Era, más bien, otra forma de ver persistencias, vinculando más que todo la esclavización y las formas de concebir a las y los esclavizados también de forma estereotipada. Entonces, al pensar en el presente veía cosas que, digamos, hasta hoy subsisten: como esa idea sobre las mujeres negras lúbricas y los hombres hiperviriles que está asociada a los imaginarios que existen sobre la esclavización.

Estoy repensando lo que hice ayer desde el hoy, ¿ves?, porque cuando yo lo hice, lo hice de la manera más inocente, además lo hacía como alguien excéntrico en ese contexto, como alguien que estaba hablando de cosas un poco raras, en un congreso en donde la mayor parte de quienes participaban eran historiadores, digamos, bastante ortodoxos. Y esos temas tampoco eran los temas de la antropología y del feminismo. En ese sentido, mi lugar era como excéntrico en muchos espacios... Ahí comienza mi andar en relación con la interseccionalidad.

Me llama la atención, *a posteriori*, que muchas personas que se acercan al tema del racismo en Colombia también utilizan esa puerta de entrada, la de los estereotipos. Yo creo que es más fácil hablar de los estereotipos que del racismo estructural en abstracto, por ejemplo, porque es más fácil hablar desde un pensamiento situado, y de la racialización, como una experiencia que también te "otrifica"; porque los estereotipos también fijan a las personas y hacen que pierdan su singularidad, y creo que ése es uno

de los reclamos más fuertes de todas las personas que hemos sido racializadas. Creo que eso es una cosa que sentí muy pronto, que no era percibida en mi singularidad porque siempre había sido comprendida como representante o parte de un grupo, el de la "mujer negra", nunca en mi singularidad. Entonces, creo que esa evidencia es común a las personas racializadas. Por ahí entré a la interseccionalidad, y ya en ese momento escribí algunos textos al respecto, como el que habla de la imbricación de los estereotipos sexistas y racistas en Quibdó (2003).

Otra cosa que hoy me parece curiosa es que, cuando yo estaba escribiendo el libro de *De quebradores y cumplidores* (2002), ya estaba citando a Ochy Curiel. No la conocía, ni ella era la feminista decolonial del presente, pero ya me parecía muy interesante lo que ella escribía. También me sorprende hoy la forma en que algo como la interseccionalidad —que entiendo que es complejo y que da cuenta de la complejidad del mundo social— en ese entonces me parecía algo evidente, porque era algo que sentía como una experiencia muy propia, es decir, casi que lo que estaba teorizando era algo que me había acompañado desde siempre. Eso mismo es lo que hace que las mujeres negras tengan ese lugar de privilegio epistémico en la producción de un pensamiento interseccional, porque están hablando de su propia experiencia, de esa "doble conciencia", si hablamos en términos de Du Bois, y también de experiencias muy concretas, como la del trabajo doméstico, un trabajo que implica para ellas desarrollar las competencias necesarias para poder vivir entre esos distintos mundos —el suyo propio y el de quienes las emplean—. Esto tiene que ver con la interseccionalidad, porque la interseccionalidad nos lleva siempre a plantear "la otra pregunta", como dice Mari Matsuda (1991). Así, cuando hay algo que

parece sexista, hay que preguntarse: ¿dónde está el racismo en esto? Cuando hay algo que parece racista, hay que preguntar: ¿dónde está el clasismo en esto? La “otra pregunta” fue la que hizo Sojourner Truth cuando señaló: “¿Y acaso no soy una mujer?”, comparando e interrogando su experiencia de mujer, que había sido esclavizada, con la de quienes eran definidas en ese entonces como mujeres.

Esta reflexión me lleva a hacer un paréntesis. Cuando recién terminé mi carrera como economista, estuve trabajando en un proyecto que se llamaba “Acciones para transformar el estatus de las mujeres”. Parte de ese proyecto era brindar información sobre los derechos laborales de las empleadas domésticas; entonces, con un grupo de colegas y amigas feministas, sostuvimos esa parte del programa. Todos los domingos en la mañana, durante casi año y medio, atendíamos a empleadas domésticas y a sus empleadores, informándoles los derechos laborales de las empleadas domésticas y calculábamos las prestaciones sociales a las que tenían derecho esas trabajadoras domésticas; porque en ese momento creo que nadie en Colombia le pagaba prestaciones sociales a una empleada doméstica. Por otra parte, lo que a mí también me llamaba la atención al hacer esta tarea, lo que para mí era evidente, era la racialización de las mujeres trabajadoras domésticas. En ese entonces, no me atrevía a formularlo de este modo porque nadie más lo veía así. Hablar de raza no era ni usual ni bien visto. Recuerdo mucho a una empleada doméstica afro de las que atendí, que me decía que ella trabajaba en la casa de una gerente y afirmaba: “ella será la gerente allá afuera, pero la gerente dentro de la casa soy yo”, y me gustaba mucho la forma en que ella se apropiaba de su importancia en ese mundo doméstico. Mi fascinación con ella era porque veía en ella algo que hoy

podría nombrar en términos de sabiduría; ella tenía una forma de apropiarse y de defender la importancia de su lugar social, a pesar de que, como mujer negra y trabajadora doméstica, era continuamente devaluada en términos sociales. Había en la forma en que ella describía su trabajo un sentido de dignidad muy fuerte, mezcla de orgullo racial y social, y como esta anécdota, te puedo contar otras que son como *flashes* de cómo fui construyendo un pensamiento interseccional a partir de estas experiencias tanto con mujeres como con hombres afro racializados.

Desde entonces empiezo a desarrollar el trabajo teórico a partir de lecturas, al principio muy desordenadas, a partir de lo poco que estaba circulando sobre el tema en castellano en ese tiempo. En aquel momento no había elaborado una genealogía, menos aún una tipología, ni estaba pensando en si la interseccionalidad viene del Norte o del Sur, estaba trabajando con base en los materiales empíricos y las lecturas disponibles, que eran además muy variadas. Recuerdo haber leído, por ejemplo, a Abdías do Nascimento (1978), con su crítica a la mestizofilia brasileña, haber utilizado una mezcla de referentes teóricos, que *a posteriori* he ido ordenando, sabiendo que en general me nutro de las lecturas que responden a mis preguntas más personales. Eso ha sido un trazo muy fuerte de mi trabajo; no he hecho nada que no me interpele personalmente. Todo lo he hecho a sabiendas de que, si probablemente no soy ciega ni sorda frente a ciertos asuntos, es porque esos temas me interpelean, me tocan, y por eso mismo considero que vale la pena detenerme en ellos e intentar decir algo sobre ellos. En ese sentido suscribo el planteamiento de Patricia Hill Collins (2000) cuando señala las conexiones entre experiencia y conciencia, y dice que el conocimiento se crea dialógicamente, a partir de la experiencia

vivida, y no desde un posicionamiento teórico objetivo anterior a la experiencia.

Después, de manera más juiciosa, entre 2006 y 2008 empiezo a escribir pequeños textos sobre la interseccionalidad, a consignar distintas reflexiones que reúno en el artículo que está publicado en la revista *Debate Feminista* (Viveros, 2016). En este texto intento rastrear pensamientos y acciones de tipo interseccional surgidos desde el siglo XIX en Nuestra América, que fui descubriendo gradualmente, para elaborar una genealogía propia de la interseccionalidad. Porque el pensamiento interseccional no es algo nuevo en nuestra región; corresponde incluso al abordaje que utilizan algunas intelectuales latinoamericanas decimonónicas, blancas y de la élite, para describir las realidades sociales de nuestros países. Lo hacen desde su empatía con las personas, sobre todo mujeres que las rodean en el mundo doméstico. Me refiero a mujeres como Tarsila do Amaral, esa pintora brasileña modernista, proveniente de una familia rica de hacendados paulistas que identificó el papel que ocupaban en su familia las nodrizas, las amas de leche. Ella quería ser “la pintora de su país”, un país que buscaba su propia identidad. Cuando veo su cuadro titulado “A negra”, de 1923, me parece evidente que esa hipertrofia en ese seno y en esos labios, su manera de representar a esa mujer expresa algo que la marcó también a ella y hace su experiencia distinta, digamos, a la de las mujeres burguesas blancas y europeas. La imagino a ella en París, intentando hablar de su historia, con todos los límites y todos los sesgos que puede producir esa experiencia de vivir como hija de hacendados en Brasil, pero al mismo tiempo con la sensibilidad, el talento y el deseo de representar a su país con un lenguaje visual nuevo, a través de una mujer negra, el sujeto subalterno

por excelencia, que condensa en sus preguntas sobre la feminidad y maternidad de estas mujeres. Creo que ésta es una creación interseccional porque comprende que no existen las mujeres brasileñas “a secas” y que hay una manera particular de ser mujer cuando se es negra y esclavizada. Aunque Tarsila do Amaral o Clorinda Matto de Turner —la escritora peruana que se interesó por la suerte de las mujeres indígenas en el Cuzco en la segunda mitad del siglo XIX— eran mujeres blancas y adineradas, y, como tales, privilegiadas, eran también mujeres conscientes y sensibles frente a la experiencia de opresión. Fue su propia experiencia de esta opresión, como mujeres, la que les abrió el horizonte, la posibilidad de entender y ser sensibles a otras opresiones, étnicas, raciales, de clase. De ahí que las haya incluido en esa genealogía latinoamericana del pensamiento de tipo interseccional.

En ese texto también me refiero a pensadoras afrobrasileñas que desde los años sesenta empezaron a mencionar la tríada de opresiones: de raza, clase y género. En esta genealogía incluí a pensadoras como la afrobrasileña Lélia Gonzalez que había publicado sus reflexiones al mismo tiempo que bell hooks, pero que hasta hace poco era una autora bastante desconocida, mientras todo el mundo conoce a bell hooks como representante del feminismo negro estadounidense. Conocer el pensamiento de Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Jurema Werneck, entre otras, me permitió comprender la extrañeza que me producían ciertas experiencias en mis viajes a Brasil para hablar de temas de raza. Recuerdo una vez, que por el año 2001 participé en un debate con un antropólogo caboverdiano sobre Foucault y el racismo. En ese entonces, tanto él como yo hablamos de la biopolítica y del punto ciego de Foucault que ignoraba la colonización y el imperialismo

en su historia de la sexualidad occidental. Yo había descubierto recientemente a Ann Laura Stoler (1995, 2002) y desde allí, desde esa crítica, me posicionaba, pero no integraba en esa reflexión a estas pensadoras afrobrasileñas, que también estaban pensando la relación entre colonización y sexualidad, y que de pronto me habrían ayudado a entender esta colonialidad del saber sobre la sexualidad. Entendí más tarde que, pese a la existencia de un buen número de intelectuales negras brasileras, me invitaban a mí a hablar sobre raza en Brasil porque yo era una mujer negra, pero hablaba del racismo desde una perspectiva externa a Brasil, sin referirme a lo que estaba sucediendo en ese momento en Brasil.

Volví a hablar de esto recientemente con Sueli Carneiro al comentar con ella sobre las luchas que ese grupo de mujeres hacía desde los años ochenta y sobre lo difícil que fue para ellas afirmar otras epistemologías no eurocentradas en ese contexto. Rastreando la biografía de Sueli Carneiro, nacida hace setenta años en São Paulo, supe por ejemplo que ella vio por primera vez el mar a los 20 años, y pude imaginar las dificultades que debió enfrentar al ingresar a la USP —una universidad pública, tildada como la mejor universidad de la región, que tuvo a su cargo la formación de la élite intelectual brasiler—, en la cual, por supuesto, estudiaban muy pocas personas negras. *A posteriori*, me doy cuenta de que no era consciente de todo esto cuando participé inicialmente en actividades como las que les cuento, que me movía con cierta inocencia política en la academia brasileña [durante el] intercambio con distintxs colegas brasileñxs, porque era bien aceptada. Después me vinculé a distintas actividades como las de la *Fábrica de Idéias*, una especie de escuela de verano para formar líderes y lideresas negros en estudios étni-

cos y raciales, y fui entendiendo mejor cómo funcionaba el racismo brasileño. Entendí por ejemplo que estaba bien aceptada, en parte, porque llegaba a Brasil vía París, ¿me entiendes? Con una formación académica francesa. En la medida en que fui adquiriendo conciencia de las capas de privilegio que me hacían aceptable, inteligible y audible en ese contexto académico, fui cambiando mi discurso y mi posición. Ahora asumo con toda la seriedad del caso la importancia de poner en el centro de mi trabajo ese tipo de reflexiones, sobre cómo y quién produce conocimiento, quién tiene la legitimidad para hacerlo.

Paradójicamente, por ejemplo, yo conocí las perspectivas más afrocentradas del feminismo, no a través de Lélia Gonzalez² o de Sueli Carneiro, sino a través de Rita Laura Segato. Los trabajos de Rita Segato están profundamente marcados —como ella misma lo dice— por su experiencia docente y de vida en Brasil, por su interés en los temas raciales y en aspectos tan particulares del racismo de la sociedad brasileña como el papel que juegan en ella las nodrizas y la institución de la *mãe negra*, actualizada en las niñeras de los niños de clase media. Éste es el tema de su ensayo sobre el Edipo negro. Sólo después de leer a Rita Segato (2013) me enteré de que Lélia Gonzalez (1982) ya había hablado de esta institución de la *mãe negra*, pero lo había hecho desde el punto de vista de las nodrizas, de las amas de leche, de las empleadas domésticas. Ellas son quienes introducen a los bebés blancos brasileños al mundo de la cultura; y es muy interesante que sean ellas, mujeres negras, las que los introducen al mundo del lenguaje y al de la cultura, es decir, a los domi-

² Consúltese <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/lelia-gonzalez/>>.

nios más androcéntricos de la vida social. Ese particular lugar que ocupan las mujeres negras en la cultura brasileña es lo que explicaría para Gonzalez (1983) su carácter negro o africanizado, pese a sus prácticas racistas y sexistas cotidianas. Una brillante reflexión que ameritaría ser mejor conocida.

Continuando con mis andares, creo que un aspecto particular de mi propia experiencia como mujer negra es que yo nací y crecí en un hogar de clase media. Mi padre, negro, era médico, y mi madre, una mujer blanco-mestiza, era trabajadora social. El significado de la singularidad social de esta historia, en un país en que ser negro es igual a ser pobre, lo asumí mucho tiempo después. Incluso hasta hace unos diez años sentía algo de vergüenza culposa por serlo. Les comparto una anécdota al respecto: en el año 2010 estaba impartiendo un taller sobre interseccionalidad con Ochy Curiel en la Casa del Chontaduro en Cali, y en algún momento hicimos una ronda, y cada una se fue presentando haciendo referencia a sus historias familiares. Muchas de las asistentes eran empleadas domésticas o hijas de empleadas domésticas, lo cual no es ninguna sorpresa, pero al escucharlas, me fue entrando angustia porque ya no sabía cómo presentarme, me preguntaba si debía o no hablar de mis orígenes sociales, porque no quería generar distancias entre ellas y yo; lo hice, creo, que por honestidad con el grupo y conmigo misma, pero creo que lo dije también con mucha dificultad. Sin embargo, esa duda me hizo consciente de los límites que tiene la imagen idealizada de la sororidad de las mujeres negras, de las líneas de clase que atraviesan esa relación y de mis propias dificultades para encarar en primera persona esas diferencias.

El ejercicio de reflexividad sobre las implicaciones de esa pertenencia de “clase media” ha sido para mí un trabajo personal fuerte e importante. De hecho, es el tema sobre el cual he estado trabajando intermitentemente desde 2008 y acabo de terminar un libro sobre las clases medias negras en Colombia, que se llama *El oxímoron de las clases medias negras. Movilidad e interseccionalidad en Colombia*, que se publica a finales de este año. En él describo cómo se fueron conformando las clases medias negras en Colombia en el siglo xx; los efectos políticos y personales que tuvieron en esas nuevas clases medias los cambios que trajo pasar de una identidad nacional anclada en el mestizaje a una redefinición de esta identidad como pluriétnica y multicultural; también examino el papel que tuvieron las mujeres negras —como maestras, e incluso como microempresarias— en esos procesos de movilidad social, las diferencias de género, generación y región en esos procesos y en sus significados. Al escribirlo me di cuenta que es uno de los libros que me ha costado más trabajo, porque en últimas, es el más autobiográfico. Mis otros textos lo son menos, aunque también se refieren a procesos de racialización. Esto quiere decir, para seguir en nuestra conversación sobre interseccionalidad, que entendí que definirme únicamente como “mujer negra” no era suficiente. Soy, además, una “mujer negra de clase media”, hija de los deseos de mis padres, para los cuales la educación, lo intelectual, el mundo de los libros fue algo muy importante. Mi papá y mi mamá —que desde distintas orillas tuvieron una actividad política o cívica, mi papá en torno a los derechos de lo que antes se llamaban “las negritudes”, y mi mamá, en torno a los derechos de la mujer— buscaron que sus hijas e hijos se interesaran por el estudio. Ellos lo hicieron porque sentían también que

inculcarnos una buena disposición para el estudio era una buena manera de protegernos contra la discriminación racial. En cierto sentido, no se equivocaron...

Otra singularidad de mi historia personal, y de la historia de vida de personas hijas de parejas interraciales, tiene que ver con la experiencia de lo negro, porque es muy distinta la transmisión de lo negro, si se hace por vía paterna o por vía materna. Por ejemplo, yo no tuve una mamá negra que se sentara conmigo a peinarme el pelo desde su experiencia de mujer negra, porque en realidad mi mamá no sabía cómo peinar mi pelo crespo, ni me podía transmitir una cultura negra a partir de gestos cotidianos, porque no era la suya. Hablando alguna vez con Mónica Moreno Figueroa sobre nuestras experiencias familiares e infantiles, que son bastante similares, concluimos que nuestras mamás habían sido absolutamente torpes con nuestro pelo, y lo único que les interesaba a ellas al respecto era que no estuviéramos despeinadas. A los 16 años me liberé de esa obligación cuando me corté el pelo muy corto y me convertí en una de las primeras jóvenes que lució el pelo afro en Cali. Desde entonces lo llevo así y tuve suerte, porque para conseguir trabajo no tuve que alisar mi pelo, como me comparten muchas de las mujeres afros más jóvenes que yo. Bueno, eso tiene que ver también con el tipo de trabajo que he hecho desde joven en ámbitos académicos, que son sin duda, más relajados con este tipo de exigencias. Se puede ser profesora universitaria con mi apariencia, pero tal vez si hubiese querido ser gerente de banco habría enfrentado algunas dificultades, pero nunca quise ser gerente de banco. Lo que sí me hubiese gustado es haber tenido la posibilidad de explorar más las posibilidades que ofrece el pelo afro, en términos estéticos, como hacen las nuevas generaciones.

Pero, para volver al tema de la interseccionalidad, mi propia experiencia de no ser una mujer “a secas”, pero tampoco una mujer negra “a secas”, ni una persona de clase media “a secas”, me ayudó a entender muy tempranamente que mi posición en el espacio social colombiano no estaba ligada a un solo eje de desigualdad social. De esa comprensión temprana se trata el privilegio epistémico de las mujeres negras para entender, desde la experiencia propia, esa complejidad social y su funcionamiento. Pero comprendí también, como académica feminista, que hacer análisis unidimensionales era empobrecer la realidad del mundo social y la del mundo propio, porque describir una experiencia social implicaba referirse a distintos posicionamientos en más de un eje de desigualdad. Entendí que no se puede entender la desigualdad desde un solo marco explicativo (de género, raza, clase, edad, etcétera) y que se debe tener en cuenta la interrelación entre esos distintos ejes de desigualdad. Eso es el ABC de la interseccionalidad. Después, hay que profundizar más, como nos invita recientemente a hacer Patricia Hill Collins (2019) cuando habla de la necesidad de complejizar en términos teóricos la comprensión de la interseccionalidad, porque hay muchas simplificaciones sobre la interseccionalidad y porque cree que la interseccionalidad es una teoría social que puede brindar explicaciones críticas del mundo social y promover acciones emancipadoras, sean grandes o pequeñas. La interseccionalidad es un proyecto teórico, político y ético amplio, que implica muchos tipos de actores sociales, pero hay que entender mejor de qué trata porque aborda temas complejos, sin simplificaciones. Un ejemplo de ellas es pensar las relaciones entre desigualdades en términos aditivos y desde modelos que suponen que existen grupos que encarnan la posibilidad de la sú-

per dominación, y grupos que están completamente despojados de cualquier posibilidad de agencia; otro ejemplo es imaginar que los sistemas de dominación social funcionan como propiedades individuales. Entender el género, la raza, la etnicidad, la clase como atributos personales nos impide poder utilizar de maneras más fructíferas la propuesta de la interseccionalidad.

Al respecto, recuerdo que en algunos talleres sobre interseccionalidad yo misma le pedí a las personas que sacaran un papel y un lápiz y elaboraran una cartografía corporal mostrando qué los atravesaba, qué los definía y daba el ejemplo de una silueta corporal que tomaba forma a partir de elementos como el sexo, la clase, etcétera. El problema es que las personas participantes en esos talleres, cuando restituían verbalmente el ejercicio, se describían en términos de género, sexualidad, raza, como si fueran el producto de una suma de atributos individuales. Eso no les ayudaba a entender, por ejemplo, las interrelaciones entre esas propiedades ni el carácter generizado y racializado de las instituciones como la familia, la escuela, la iglesia, las instituciones militares. No es que las personas no lo puedan comprender a partir de sus propias experiencias, sino que el ejercicio requiere lograr que se apropien de estas experiencias y reflexionen críticamente sobre ellas y se den cuenta de que sus experiencias de vida son complejas. Pero mira hasta dónde me llevaste con tu pregunta por los andares...

MÓNICA CEJAS: Entonces, sí, la interseccionalidad de golpe aparece como la matriz de opresiones, bueno, un montón de claves conceptuales, pero que en realidad te explican mucho, también, quién eres tú, incluso muchas de tus experiencias. Esto que decías del cabello, de quién te acaricia el cabello o qué ropa vistes o cómo te pones

o cómo actúas y las experiencias con las mamás y los papás también, ¿qué significa tener papás y mamás que sólo tuvieron la primaria?, mis papás solo tuvieron la escuela primaria, pero a mi papá siempre le ha encantado leer, fue un hombre que leyó mucho, mucho, y para él era muy importante el periódico; estaba súper informado, podía discutir de política internacional de manera impresionante. Entonces, sí, yo creo que la interseccionalidad nos da como claves para poder ir más allá de una sola genealogía, es que la encarnamos. Creo que va por ahí.

KARINA OCHOA: Cómo los marcajes van cambiando, incluso, estos estereotipos a veces los refuerzan también, por ejemplo, cuando Mara nos decía, “pues yo siendo de clase media...”, pues te ahorraste unas, pero se te complicaron otras. Yo pienso, por ejemplo, yo siendo una mujer mestiza, además, con todo lo que significa el proceso de mestizaje, en términos del privilegio de blanquitud, pero estoy marcada también por una clase popular. Entonces, ahí la forma en cómo se mueven los procesos y la configuración de nuestra propia experiencia es otra. Por ejemplo, a mí una cosa que me impacta en términos de preguntarme en relación con mi condición de mestiza es el encuentro con mujeres indígenas que en el marco del movimiento zapatista nos decían: “su palabra es muy dura y nuestro corazón no la entiende”. Entonces, ahí los procesos en los que una descubre que aun cuando puedes compartir esa condición de ser pobre o de ser de sectores populares en la urbe, que equivaldría a la dimensión de pobreza en lo rural, no necesariamente permite los enganches. Como en los dos niveles; sí permite la sensibilidad sobre las opresiones, pero al mismo tiempo nos enfrenta también a veces a las (im)posibilidades de los encuentros.

Entonces, es súper, súper potente entender cómo es ese dinamismo, cómo efectivamente no es sumatorio y tampoco puede ser como tipo ecuación, es mucho más complejo porque implica procesos de existencia, procesos de existencia que nos atraviesan. Y ahí teorizar se vuelve complejo porque además la tendencia [de] la teorización es la generalización, entonces, ¿dónde queda la experiencia vivida? Yo creo que ahí los aportes feministas dan muchos avances; entonces, pensar la interseccionalidad en el marco, por ejemplo, del conocimiento situado o en el marco del contextualismo radical es necesario, y ahí es donde se van cruzando los ríos en términos de la propuesta epistémica, porque la interseccionalidad tiene que ser complejizada, pero también tiene que ser complejizada a la luz de propuestas teórico-metodológicas que también vienen del feminismo mismo y no siempre de los feminismos racializados. Hay como una potencia también en esta posibilidad de ampliar, de hacer el tejido...

MARA VIVEROS: Pero, ¿sabes qué? Hay una pregunta que me surge escuchándote, ¿cómo puede existir la interseccionalidad sin la raza?, es decir, porque antes no hablábamos de interseccionalidad, pero en América Latina la intersección entre género y clase siempre estuvo muy presente como preocupación; era casi como la marca del feminismo latinoamericano, si lo comparábamos con el feminismo estadounidense o con el europeo, aunque en el europeo también existía la preocupación por esa intersección, pienso en el feminismo socialista. La raza es lo que desdibuja algo que antes parecía más claro; porque es distinto decir que la clase obrera tiene dos sexos a pensar en términos de qué pasa con esta afirmación cuando se introduce el asunto de la raza, sobre todo, cuando se hace en América Latina, donde realmente ha

existido un silencio muy profundo sobre la raza. Esto tiene que ver también con lo que señalaba Mónica de un país como Argentina, donde supuestamente no hay negros, pero donde todo el tiempo se habla del “negro de alma”. Hablar de lo negro es realmente una forma de *enclasar*. En Argentina la gente que no parece ser “gente de bien” es negra, y en México, también.

KARINA OCHOA: Sin duda, yo creo que efectivamente una de las cosas que ofrece la perspectiva descolonial y la perspectiva interseccional es que ponen el tema de la raza en el centro. Sin embargo, cuando dialogan, por ejemplo, con posicionamientos como los de Harding, que no tienen el tema de raza en el centro, se vuelven muy potentes y no al revés, es decir, el problema, yo ahí sí coincidí, el problema es cuando hay perspectivas que no incorporan el tema de raza, y entonces, ahí, aunque hagamos los diálogos, de todas maneras aparece un algo que todavía no lo hace...

MARA VIVEROS: Sí, que no se logra percibir, sí, total.

KARINA OCHOA: Exacto, pero, cuando, por ejemplo, desde el debate descolonial, que ahí sí hay una claridad en el marcaje, porque además es ontológico, es decir, la línea de racialidad vista desde el debate decolonial nos plantea un problema de carácter ontológico, porque la línea de racialidad es la que hace a ciertos seres humanos, y a ciertos seres, no humanos, pero es la línea racial y ahí no hay manera de quitarla. En el debate interseccional también, al elemento racial no hay manera de eliminarlo, es... no sé cómo decirlo, lo constituye.

MARA VIVEROS: Totalmente de acuerdo, pero una cosa que falta, tanto en los debates descoloniales como en los interseccionales, es abordar el tema de la blanquidad, porque yo estoy completamente de acuerdo contigo cuando dices que la racialidad genera fronteras entre la zona del ser

y la zona del no ser. Sin embargo, nos ocupamos todo el tiempo de la zona del no ser y muy poco de la zona del ser, y la zona del ser está constituida también como zona del ser en términos raciales, o sea, es la dimensión racial de la zona del ser la que le permite constituirse como zona del ser. O, por ejemplo, cuando tú hablabas del mestizaje, nosotros pensamos que mestizaje y racismo son cosas opuestas y no vemos al mestizaje como una configuración racista; eso es un supuesto muy fuerte para Latinoamérica. En resumen, con el tiempo se me ha vuelto imprescindible hablar de raza. Yo comencé a hacerlo hablando de estereotipos racistas y sexistas, estando en una Escuela de Género, pero al hacerlo evidentemente me estaba alejando del género y cada vez me interesaba más por la raza, y de alguna manera la interseccionalidad fue lo que me permitió continuar siendo parte del proyecto de la Escuela de Estudios de Género. Porque me parece muy importante seguir en un espacio de género, pero entendiéndolo siempre como un eje de desigualdad que está actuando dentro de una dinámica social más amplia. Y eso es difícil de ver, me doy cuenta, porque algunas de las estudiantes de la escuela me dicen todavía: "Mara, yo no he incluido a la raza en este trabajo porque no tenía ninguna pertinencia". Yo les digo: "pero mira que hablas de gente morena y menos morena, ¿desde dónde entonces estás hablando cuando describes a las personas de esa forma?" Se piensa que para poder hablar de raza hay que hablar de gente negra o de gente indígena, e incluso lo indígena nunca se piensa, o durante mucho tiempo no se pensó en términos de raza, sino de etnicidad. Es muy reciente el giro antirracista que vincula lo indígena con lo racial. Para mí es evidente que en México, que ha sido tan indigenista, los indígenas no habían sido pensados en términos raciales y creo que no...

KARINA OCHOA: No, es muy reciente.

MARA VIVEROS: Lo de raza me parece un tema muy importante y en el último tiempo más, porque se ha reactualizado el problema del racismo. Tiene que ver con lo que hablábamos al inicio, con las crisis, las pandemias, los temores que implica el contacto con el otro y la otredad, asuntos que casi siempre están pensados en términos raciales. Otrificar es, por extensión, racializar; otrificar puede significar otra cosa, pero hay una inclinación racista en la base de ese tipo de pensamiento que genera alteridades. Entonces, para hablar un poco del camino recorrido, hablo cada vez más de raza, sin duda, pero no he dejado de hablar de género, sino que no puedo entenderlo solito. Al igual, cuando estoy hablando con colegas que están solamente trabajando sobre raza, me doy cuenta de todo lo que no ven, en relación, fundamentalmente, con la sexualidad.

KARINA OCHOA: ¿Cómo es ese anclaje...?, ahorita que estabas mencionando, Mara, como dices, cada vez más el tema de raza se instala en tus preocupaciones, en tus reflexiones, ¿cómo llega justo a hacer el anclaje con este debate sobre América Latina que recuperas de Lélia González?, ¿cómo vas haciendo justamente este trayecto hacia ese lugar que ya nos enuncias ahorita de "a ver, cada vez es más claro que el término de raza...?", no sólo en términos de categorización, sino en el entendimiento de lo que pasa en nuestro alrededor, en nuestro mundo que está atravesado por este proceso de racialización, o no sé cómo decirlo, y de racismo estructural, porque no sólo es racializar, sino que además tiene que ver con el racismo. ¿Cómo vas haciendo ese anclaje?, ¿cómo le vas entrando?, ¿cómo le metes el diente?

MARA VIVEROS: Yo creo que ha sido gradual porque, incluso, por ejemplo, una de las inquietudes grandes es cómo nombrar esta región que han llamado América Latina y tú has visto que frente a eso hay muchos debates. Entonces, para mí hablar de América ladina fue como gradual porque Abya Yala no es un término que me resulta [en lo] personal totalmente satisfactorio. ¿Por qué?, porque me parece que Abya Yala habla de algo que es originario y que es antes de, y yo me digo, pero es que América Latina es precisamente algo después de; o sea, esto no existiría si no hay conquista, esclavización y colonización. Entonces, ¿cómo nombrar este lugar? Yo lo puedo nombrar con un término que me remite a un antes de, pero eso es algo que no me convence totalmente. En un momento también me parecía interesante la formulación de Nuestra América, y lo que me gustaba de Nuestra América era esa primera persona del plural. Lo digo porque cuando publiqué un libro en Francia sobre “Los colores de la masculinidad”, en el subtítulo había puesto algo sobre interseccionalidad en Nuestra América y los editores me decían “no, esa frase no funciona porque, primero, en Francia, América, *l’Amérique*, son los Estados Unidos”. América siempre fue sinónimo de Estados Unidos, “y si es Nuestra América [*notre Amérique*] desde Francia es como si los franceses se apropiaran de lo estadounidense”, y dadas las relaciones difíciles que hay entre la academia norteamericana y la academia francesa, pues eso era hielo frito. Y ahí me di cuenta que era muy interesante y muy disruptivo utilizar el “Nuestra”. En cambio, les decía yo, “yo sí puedo hablar de Nuestra América, me siento autorizada para hacerlo”. “Nuestra América” es, por supuesto, un apelativo decimonónico y entiendo que Martí (1891) no la pensó como yo me la imaginé. En la introducción de este libro explico que escojo el término de José Mar-

tí, pero lo leo a la luz de una Silvia Rivera Cusicanqui, de una Gloria Anzaldúa, que están pensando el mestizaje de otra forma; porque parte de lo que Martí piensa en relación con Nuestra América, lo que la define según él, es su carácter mestizo, pero es un carácter mestizo pensado de forma occidentalizada, es decir, tendiendo hacia el blanqueamiento. En cambio, tanto en Silvia Rivera Cusicanqui como en Segato o en Gloria Anzaldúa, el mestizaje es otra cosa, ¿no? Está orientado por la brújula del Sur, por decirlo así.

Aunque me pareció interesante esta formulación, todavía había una pequeña insatisfacción que se resuelve cuando descubro el término América ladina. Me encantó porque era doblemente disruptivo, con respecto a lo amerindio, como algo impuesto, y porque transforma esa imposición introduciendo en ella la presencia africana. Además, me gusta porque se refiere a ese momento “después de”. Me parece que tiene mayor posibilidad que Abya Yala para dar cuenta de la contemporaneidad de las poblaciones que habitan esta región del mundo y me gusta porque al cambiar la “t” de “latina” por la “d” crea un juego de palabras. “Ladino” en portugués quiere decir juguetón y pícaro, que tiene “mucho inteligencia, astucia y agudeza mental”, así que hablar de ese lugar, de esa América como una región ladina, astuta y aguda, es algo que me gusta.

Entonces, ese camino que he recorrido para nombrar la región de donde vengo, la que me ha hecho, responde a la necesidad de renombrarla desde un pensamiento situado, y para hacerlo necesité de la categoría raza. Es importante utilizarla, por lo que tú dices, porque la raza es esa frontera que está delimitando cuáles son las vidas que importan en este continente, y es parte fundamental de esa matriz de poder-saber que configura la modernidad/colonialidad.

Colonialismo y racismo están totalmente imbricados, pero esclavización y racismo también, aunque de manera diferente. Esa diferencia la aborda el texto de Mamdani (2020), no sé si ustedes lo conocen, bueno, tú lo has leído [dirigiéndose a Mónica], y él acaba de sacar un libro donde precisamente compara la situación de los nativos americanos con la de los *african-american* e invita a pensar más esas racializaciones, porque no son iguales, es decir, son dos grupos racializados, pero de maneras distintas, han ocupado lugares distintos en ese espacio social estadounidense y eso tiene consecuencias teóricas, políticas, prácticas, sobre la forma en que se estudia la vida de esas personas.

Entonces, ¿ves?, si yo elimino la raza me impido pensar ese tipo de situaciones que para mí son fundamentales. De la misma forma, no podría pensar el género en abstracto. Es una estructura que tiene un anclaje en lugares, en un pensamiento situado, geográficamente y geopolíticamente.

KARINA OCHOA: Pero que lo sea geopolíticamente también está marcado por la raza.

MARA VIVEROS: Por supuesto, por supuesto.

KARINA OCHOA: Por eso esta parte de decir: el conocimiento situado en sí mismo podría teóricamente no poner la centralidad en la raza. Pero el debate interseccional y el debate descolonial son imposibles, si entran en diálogo con el conocimiento situado reconociendo la imposibilidad de no poder quitar la raza como un elemento central, que se vuelve muy potente y entra la apuesta del conocimiento situado, incluso del debate del contextualismo radical, un poco la idea de nuestro curso era eso, cómo entrarle a esos diálogos reconociendo que hay horizontes y perspectivas donde hay un posicionamiento desde donde sí se puede sumar.

MARA VIVEROS: Total, un feminismo materialista, también.

KARINA OCHOA: Por ejemplo, esos diálogos son muy relevantes, pero el tema de la interseccionalidad y el tema de, en mi caso, por cuestiones de pasión y cuestiones de genealogía e historia, pues el debate descolonial; pero son debates que, justamente, pueden ser filtrados o pueden filtrar, y a la hora de que filtran estas otras perspectivas les dan otra faceta.

MARA VIVEROS: Pero qué rico que lo pienses de esa forma, yo también creo que eso es algo importante, Karina, pero no todas las personas piensan así. Digamos que son muy puristas, yo soy la menos purista y creo que al contrario dejarse filtrar y filtrar es una manera de enriquecerse, es un poco lo que estás diciendo. Y eso no es tan común.

KARINA OCHOA: No, y en la academia, menos.

MARA VIVEROS: En la academia menos. Me parece fundamental eso de dejarse filtrar y filtrar; eso hace que podamos tener relaciones con el pensamiento crítico europeo, ¿me entiendes? Es importante que la posibilidad del pensamiento crítico no sea pensada como una cuestión localizada en una región particular porque eso podría llevarnos a pensar que en Europa no puede aparecer un pensamiento crítico, y eso no es cierto. A propósito, en Portugal hay muchas cosas muy interesantes al respecto actualmente.

KARINA OCHOA: En Andalucía, ahora, se están iniciando reflexiones muy valiosas que ponen de manifiesto la conexión entre las historias del mundo musulmán andalusí —particularmente su caída— con la historia colonial directamente vinculada a nuestros pueblos. También las compañeras canarias están haciendo los anclajes de su propia historia con la nuestra; o sea, están planteando

justamente cómo Canarias es parte de ese eslabón perdido en el proceso colonial. Así que hoy nos toca entretejer y mirar cómo la caída del último reducto del mundo musulmán en lo que hoy conocemos como España (que es el reino Nazarí de Granada) posibilita el proceso que da inicio a la empresa colonial, y cómo encaja Canarias en este proceso. Entonces, empezar a hacer ese ejercicio de contar la historia mundial, realmente, desde las diversas historias que se van articulando, es un ejercicio muy relevante y es un desafío hacerlo no sólo en términos de contarnos esa historia...

MARA VIVEROS: Eso que dices me parece clave, articular las historias, conectar las historias. Es la crítica que hace Fernando Coronil del occidentalismo, que representa las diferencias culturales estructuradas en términos de una oposición entre el Occidente superior y sus otros subordinados, desconectando sus historias.

KARINA OCHOA: Y eso, si lo llevamos a otros terrenos, al terreno teórico, al terreno reflexivo, al terreno también de las interconexiones de cómo las olvidamos en los procesos sociales y en los intercambios personales; es decir, cuando tú hablas de tu diálogo con Ochy, pero también de tu diálogo con Sueli Carneiro o de estos diálogos. De repente esos diálogos desaparecen como si no fueran parte de lo que nutren nuestras propias reflexiones y nuestras propias contribuciones en la acción-reflexión, y muchas veces estos diálogos son lo que realmente las constituyen. Yo, lo que te estoy planteando ahora, forma parte de un diálogo que hemos tenido entre varias compañeras; con Moni, con Breny Mendoza, que a su vez tiene diálogos con una taiwanesa-americana que está formulando el tema, y de repente, yo ni conozco a la tal Shu-mei Shih, pero por esa vía yo ya me enteré y, no sé, muchas veces

no pasa sólo por la lectura que nos hacemos, sino por las conversaciones que hacemos que quedan desdibujadas cuando lo plasmamos en un texto.

Entonces todas estas conversaciones que son interconexiones tampoco se explicitan cuando hacemos conocimiento. Yo, muchas veces, en las conversaciones es cuando digo: “¡aquí está la vaina!” Además, ahorita que estabas tú conversando, yo ya estaba pensando, a lo mejor suena muy extraño, pero también estaba pensando en muchas de las cosas que voy formulando y que de repente digo: “esto es clave para entenderlo”, que no lo explicito, pero al final se queda como un elemento que va a ser después pensado o no, o profundizado, pero que no queda siquiera registrado en mi inconsciente como producto de esta conversación, porque pareciera que es producto de mi genialidad y eso no es real.

MARA VIVEROS: Ah, sí, es terrible, yo creo que sólo pensamos en conversación, incluso la gente en sus monólogos está conversando consigo misma, con parte de sí misma. Pero tienes razón, lo que hacen la escritura y las publicaciones con autorías individuales es borrar justamente el proceso de producción del conocimiento, y lo que ustedes están proponiendo con los *Cuadernos de Trabajo #* es justamente reestablecer el circuito más cercano a la realidad de cómo se produce el conocimiento. Los paréntesis, las cosas que quedan latentes y que después alguna retomará para algo, porque, además, las lee desde sus propias preguntas y ve cosas que las demás no vemos en “esa” frase. “¡Ah, esa frase!”, pero tú la lees y dices: “pero yo no veo qué es lo que es esa frase”, pues porque no tengo tus preguntas, ¿no? Bueno, ese tipo de cosas que son tan interesantes, que incluyen también el proceso de escritura, es muy lindo este proyecto, de veras, ¡qué rico!

MÓNICA CEJAS: Mara, muchas gracias, qué linda charla, de verdad.

MARA VIVEROS: No, gracias también a ustedes. También la medida del tiempo es flexible cuando encontramos el placer. Yo ahorita miré el refilón de la hora y dije: “¡ay!, no me había dado cuenta”.

MÓNICA CEJAS: ¡Ay!, es cierto, se nos fue un poquito el tiempo.

MARA VIVEROS: Se pasó...

KARINA OCHOA: Como agua, pero muy, muy rico. Yo me siento como si me hubiera comido un manjar...

Bibliografía

- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2019). *Intersectionality as Critical Social Theory*. Durham: Duke University Press.
- Coronil, Fernando (1999). “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales”, *Casa de la Américas*, vol. 39, núm. 214, pp. 21-49.
- Do Nascimento, Abdías (1978). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Gonzalez, Lélia (1982). “A mulher negra na sociedade brasileira”, en Madel T. Luz (org.), *O lugar da mulher; estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Río de Janeiro: Graal, pp. 87-106 (Coleção Tendências, 1).
- Gonzalez, Lélia (1983). “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, en L. A. Machado da Silva et al., *Movimentos sociais urbanos, minorías étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS (Ciências Sociais Hoje 2).
- Mamdani, Mahmood (2000). *Neither Settler nor Native. The Making and Unmaking of Permanent Minorities*. Cambridge: Belknap Press.
- Matsuda, Mari (1991). “Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1183-1192.
- Segato, Rita Laura (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros, <<http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr/jspui/handle/123456789/123>>.
- Stoler, Ann Laura (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, <https://www.researchgate.net/publication/342156581_Race_and_the_Education_of_Desire_Foucault%27s_History_of_Sexuality_and_the_Colonial_Order_of_Things>.
- Stoler, Ann Laura (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, <https://www.researchgate.net/publication/343503990_Carnal_Knowledge_and_Imperial_Power_Race_and_the_Intimate_in_Colonial_Rule>.
- Viveros Vigoya, Mara (2002). *Dequebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES, <<https://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2017/02/Viveros-Vigoya-M.-Sobre-hombres-masculinidades-y-relaciones-de-género-en-Colombia-2002.pdf>>.
- Viveros Vigoya, Mara (2003). “La imbricación de los estereotipos racistas y sexistas: el caso de Quibdó”, en Museo Nacional de Colombia, *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la*

construcción de la nación. [Memorias de la VI Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”]. Bogotá: Ministerio de Cultura, pp. 508-529.

Viveros Vigoya, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17, <https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/2077>.

Viveros Vigoya, Mara (2018). *Les couleurs de la masculinité. Expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique Latine*. París: La Découverte.

II. PROBLEMATIZAR GÉNERO, RAZA, CLASE, ETNICIDAD Y SEXUALIDAD: CONTEXTUALIZANDO Y SITUANDO LA INTERSECCIONALIDAD



Presentación: un elogio a la desencialización, construcciones políticas de la identidad

Delfina Schenone Sienra*

La primera vez que percibí y sentí el privilegio de la blanquitud fue en México. En ese entonces era una veinteañera que por primera vez se iba a vivir a otro país y que había estado la mayor parte de su vida transitando por barrios de clase media y media alta en una ciudad que se autopercibe blanca y europea, como es la ciudad de Buenos Aires. Las reflexiones sobre la clase social estuvieron muy presentes durante mi formación de grado en sociología. Si bien había alguna que otra materia que buscaba reflexionar sobre la raza, no era una discusión medular en ese entonces. Argentina, en particular la ciudad en donde crecí, es un entorno profundamente racista, al punto que el discurso

identitario prevaleciente se ancla en la inmigración europea de finales del siglo XIX y principios del XX, borrando todo rastro de mestizaje, de presencia indígena y afro. Sin embargo, transité buena parte de mi existencia sin tener ningún tipo de vivencia o reflexión al respecto, por pertenecer justamente a la norma, y como sabemos la norma busca tornarse invisible, natural. No fue hasta que llegué a vivir a México que sentí y observé que mi color de piel significaba cosas: miradas penetrantes en el transporte público, la recurrente pregunta acerca de dónde venía, los comentarios sobre mis aires italianos o españoles, la presunción de que vendría de una familia adinerada, la aso-

* Delfina Schenone Sienra es feminista y argenmex de corazón. Socióloga por la Universidad de Buenos Aires (UBA), maestra en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) sede México y diplomada en Género y Movimientos Feministas por la UBA. Es docente en la UBA y en la Universidad Favaloro. Realiza activismo feminista desde su trabajo en el Equipo Latinoamericano de Justicia y Género (ELA) y se especializa en la investigación y el análisis de políti-

cas públicas, especialmente las vinculadas con los trabajos de cuidado e inserción laboral de las mujeres. Se ha desempeñado en el ámbito de la investigación sobre opinión pública en Ipsos-Mora y Araujo, y como consultora independiente para organizaciones de la sociedad civil y públicas. Es estudiante de la primera generación del Doctorado en Estudios Feministas (DEF) en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco).

ciación entre blancura y belleza, las múltiples expresiones de deferencia, entre muchas otras. Sin tener aún lecturas sobre la racialidad y el racismo, ni conocer en profundidad la historia mexicana ni la cultura —que poco a poco fui conociendo—, entendí sin lugar a dudas que mi blanquitud era un valor en ese contexto. Mientras escribo, se me vienen a la mente algunos recuerdos, marcas de la racialidad:

Escena 1. Me encuentro en un salón de belleza haciéndome la *manicure*. Mientras me masajean las manos, escucho que me preguntan: “¿ya sabes qué color te vas a poner? Igual a ti, con esas manitas *tan blanquitas, tan bonitas*, todo te queda bien”.

Escena 2. En los encuentros familiares de un ex novio mexicano, se solía contar la anécdota de una de sus tías: cuando nació su nieta dijo que qué lástima que había salido al padre, que era *prietito*. En mi caso se solía hacer mención a *lo blanquita* que era y por tanto que era *bonita*.

Escena 3. Cuando era chiquita y conocía a niñxs de mi edad en una nueva escuela, colonia de vacaciones o club, recuerdo que se hacía la pregunta: “¿tu familia de dónde viene?”, o bien “¿de dónde es tu apellido?” En su momento esto me resultaba *normal*. Con los años pensé qué fijación tenemos en poder dar cuenta de nuestro pasado europeo... ¿Será que en todos lados hacen esa pregunta?

Escena 4. Cuando me puse en pareja con mi primer novio mexicano recuerdo que mi abuela me dijo con tono de alivio: “lo bueno es que *no parece* mexicano porque viste que los mexicanos son todos bajitos, morenitos y feos”, y agregó: “igual ni se te ocurra embarazarte, ¿no?”

¿Por qué hablar de los privilegios de la blanquitud? Muchos de los textos sobre interseccionalidad y sobre fe-

minismo negro que pude conocer y leer en el seminario “Perspectivas feministas de la interseccionalidad”, que se encuentran en esta publicación, estaban escritos desde la experiencia, y precisamente la experiencia se ponía en el centro de la investigación como propuesta epistemológica feminista. Mientras leía la entrevista que le hizo Mónica Cejas a Astrid Cuero para este *Cuaderno de Trabajo* —una feminista antirracista y afrocolombiana residente en México—, donde ella narra desde su experiencia cómo fue el proceso de reconocerse primero como negra y luego ir asumiendo una identidad política como afrocolombiana y una postura antirracista, no podía dejar de pensar en mi propia experiencia, que al reverso de la de Astrid, me había enseñado los privilegios que traía mi color de piel en un contexto como el mexicano.

De la mano de Ochy Curiel (2017), pude pensar en las categorías de género, raza, clase, etnia o sexualidad como aquellas que nos permiten reflexionar y dar cuenta de las desigualdades derivadas de las diferencias (o del proceso de diferenciación) en términos de construcción social y no como algo natural; evidencian las jerarquías y las relaciones de poder involucradas en esas diferencias y que construyen otredades. Tal como sostiene Stuart Hall (2015), el punto no es negar que existen diferencias, sino poder evidenciar que cuando las diferencias se organizan en el discurso, dentro de sistemas de significación, se convierten en factores de la cultura humana, en reguladoras de la conducta y en formas de dotar de sentido al mundo, en hacerlo más inteligible.

Esto aplica tanto para pensar la raza como el género. Justamente tanto Curiel como Hall hacen un paralelismo entre la diferencia sexual y la diferencia racial, en tanto que ambos sistemas de clasificación y diferenciación su-

ponen un proceso de naturalización, una biología que sirve de fundamento a lo sociocultural (y a las desigualdades). Por eso, los estudios sobre la raza, sobre el género o sobre la sexualidad permiten cuestionar ese supuesto sustrato natural que ha servido para posicionar a negros, negras, indígenas, mujeres, lesbianas, gays, trans como *otros* frente al paradigma del “hombre blanco, heterosexual y con privilegios de clase” (Curiel, 2017:55). El problema, como sostienen Anthias y Yuval-Davis (1983), es que aun cuando se han hecho avances en las ciencias, en el sentido común sigue siendo fuerte la percepción de que la raza o el género son cuestiones inmutables. Pareciera que, si eres negrx, negrx serás, y si sos mujer, también lo seguirás siendo: se produce una cristalización y esencialización de ciertos rasgos que fijan las identidades (y destinos) de una persona. Astrid lo dice de manera muy clara:

Yo acá he experimentado el racismo que para mí pasa más por la exotización y a veces hasta llegué a creer que pareciera ser un beneficio, te ponen en el lugar hasta como de “ay sí, no, la mujer negra, colombiana”, como el lugar que pareciera tener algo especial, pero que también implica que te encasillan como “ella es sólo eso, sólo sirve para eso” y como que para otras cuestiones y aspectos de la vida hay como una desconfianza, hay como un rechazo, y sí, hay incluso directamente una falta, digamos, de acceso.

Así como puedo recordar que fue en México donde primero experimenté la racialidad y sus marcas, también puedo decir que fue en México y en los cursos del doctorado en Estudios Feministas en la UAM-Xochimilco que pude repensarme desde mis sesgos, sobre todo, al pensar el fe-

minismo, que hasta ese momento no se me habían hecho tan evidentes. En esto me ayudó mucho el texto de Curiel, ya que permite dar cuenta de las limitaciones de estas categorías como género o raza. Ha sido gracias a las luchas, problematizaciones y tensiones que han dado las lesbianas, las afrofeministas o feministas negras, las mujeres indígenas o las feministas decoloniales contra el feminismo blanco, ilustrado y heterosexual, que estalla la categoría pretendidamente homogénea de mujer para dar lugar a las diversidades y contradicciones.

Justamente aquí es donde entran los estudios interseccionales, los cuales plantean que no podemos entender de manera aislada estas categorías de diferenciación, porque nunca están en solitario: siempre las personas y los grupos sociales presentan una imbricación de categorías, porque tienen cierta edad, nacionalidad, religión, género, raza/etnia, ocupación o clase social. Todxs tenemos un entramado de esas características específico que condiciona nuestras vidas, experiencias y destinos. Esto significa que no hay opresiones y discriminaciones únicas y comunes a los distintos grupos sociales, lo cual nos puede generar tensiones al momento de plantear agendas políticas.

María Lugones nos dice que la interseccionalidad puede ser opresiva —aquí es interesante contraponer y problematizar su perspectiva con la de otras feministas como McCall (2005), Garry (2011), Munévar (2013) y González Arnal (2013)— porque “las categorías y el pensamiento categorial son instrumentos de opresión” (Lugones, 2005:68), ya que impone la mirada de los opresores sobre los oprimidos; naturaliza las categorías, aplicándolas universalmente; por último, caracteriza algunas identidades (las no hegemónicas) como “fragmentadas”. Para ella las

categorías identitarias no son naturales porque no tienen fundamento biológico, aunque existen variaciones entre ellas. Nos advierte además que la lógica de pureza es una lógica colonial y que el género fue impuesto por la colonia, con los colonizados como “no humanos”. Advierte que muchas veces los análisis feministas caen en la lógica de pureza recurriendo a la interseccionalidad —entendida como adición de desigualdades— sin tomar en cuenta que las categorías se constituyen mutuamente.

Anthias y Yuval-Davis (1983) también plantean la imposibilidad de analizar por separado el género, la raza/etnia y la clase. Si analizamos el ámbito doméstico, por ejemplo, la cuestión de género cambia a partir de la etnicidad (que para ellas es más amplio que hablar de raza que remitiría únicamente a la diferencia entre blancos y negros). Las autoras sostienen que la maternidad, la división sexual del trabajo, las obligaciones sexuales, el trabajo doméstico, las relaciones de poder en el hogar cambian a partir de la etnicidad y la clase. Esto nos permite pensar en las relaciones de poder entre las propias mujeres: en general, las mujeres tienen posiciones subordinadas a los hombres en términos de empleo y de división sexual del trabajo, sin embargo, las mujeres de color/racializadas —indígenas, negras, latinas, migrantes— suelen estar subordinadas a las mujeres blancas. Asunto que sigue resultando incómodo para el feminismo aún hoy en día, por ejemplo, si tomamos el caso de las trabajadoras domésticas y el uso que hacen las mujeres de clase media y alta para externalizar tareas de cuidado.

Una cuestión fundamental que solemos olvidar muchas veces desde nuestros posicionamientos feministas (o al menos eso me sucede) es la imposibilidad de pensar que hay una agenda feminista única y que las luchas

necesariamente nos hermanan. Tomemos de ejemplo el aborto y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Fue también en México la primera vez que me interpelaron y me plantaron la inquietud de que no todas las mujeres vivimos y pensamos la cuestión del aborto de la misma manera. Tenía la (ingenua) certeza de que el aborto era una reivindicación feminista por excelencia, sin importar el contexto, ni el grupo social. Si bien suele ser una demanda transversal, recuerdo el impacto que tuvo para mí conocer más sobre las presiones para la no reproducción que pesan sobre mujeres con discapacidad, o bien las mujeres negras en Estados Unidos, mientras que para otras el mandato es el opuesto. Sobre esto es necesario recordar lo que sostiene Curiel: es importante mantener una mirada feminista situada, adecuada al contexto y dejar a un lado la idea de la hermandad o sororidad automática. Las relaciones de poder, contradicciones y tensiones nos atraviesan a las mujeres y las feministas en toda nuestra diversidad. Por eso me resonó mucho cuando Astrid en su entrevista dice:

Era decir “¡claro!, hay una diversidad. No hay una mujer negra homogénea y no hay un sujeto negro homogéneo y no hay una forma de ser activista negro o negra como la más legítima, como la más auténtica, la principal. Hay distintas formas y pues aquí hay que hacer un trabajo conjunto.

Cuando cursé el seminario me encontraba investigando sobre el vínculo entre las maternidades y los feminismos, y recuerdo perfectamente el impacto que tuvieron estas lecturas para mi manera de ver el tema. Me hicieron pensar que todos los estudios sobre maternidad que

yo conocía, hasta la década de 1980 al menos, estaban realizados mayormente desde una postura blanca, heterosexual, burguesa, eurocéntrica, y que fue a partir de las críticas que realizaron las lesbianas, afrofeministas, feministas negras, feministas decoloniales, entre otras, que se empezó a analizar y a visibilizar la diversidad de maternidades y de experiencias en las décadas siguientes. Pusieron en cuestión que el modelo de mujer ama de casa, madre, cuidadora a tiempo completo en complemento al hombre proveedor fuera un modelo opresivo universal para todas las mujeres durante el siglo xx. Entonces pude ver que ese cuestionamiento a los estudios de género que mencionan las autoras también se producía en el ámbito de los estudios sobre maternidad.

El ejercicio de la maternidad puede ser entendido como un punto clave de la opresión femenina para mujeres blancas, occidentales, de clase media y alta en ciertos contextos y, al mismo tiempo, significar para mujeres negras un espacio de poder dentro de la comunidad, además de percibir al hogar como un espacio de protección frente a las violencias que sufren en el exterior (violencia institucional-policial, violencia derivada del narcotráfico, violencia entre grupos, etcétera). Nuevamente, el aprendizaje es que un mismo hecho puede ser opresivo y no serlo, o el mismo ser una herramienta política según el grupo y el momento que se esté analizando. No existen los *a priori*, ni la homogeneidad. Nos debemos al contexto.

Por último, recuerdo lo potente que me resultó el planteo de Curiel de que las categorías mujer, negra, indígena, lesbiana, gay, trans pueden servir para la lucha política, pero que no deben ser fines en sí mismos. Debe prevalecer la lucha feminista más que la reivindicación como mujer; la lucha antirracista, más que reivindicarse

negra; luchar en contra de la heterosexualidad obligatoria más que afirmarse como lesbiana. Debemos siempre mantener presente la idea de la transformación y no tanto cristalizar y esencializar identidades. En esto el testimonio de Astrid dialoga con esta idea cuando dice:

Yo tengo una experiencia de mujer negra que no parte de reivindicarme desde una ancestralidad, una consciencia de ancestralidad, de la cultura, de la música, a pesar de que de niña siempre me gustó el baile, la música, etcétera. No estaba tan anclada en mí una reivindicación de cultura ancestral, sino más bien una experiencia de racismo.

Stuart Hall (2015) menciona que al adoptar esta postura se corre el riesgo de perder la certeza en la lucha política, nos lanzamos a un abismo y eso genera incomodidades tanto de quienes asumen que existen razas, géneros, etnias determinadas biológicamente como para quienes buscan luchar contra eso, pero a partir de fuertes políticas de identidad que terminan esencializando categorías como negras, mujeres, indígenas. Así como la clasificación en razas y en géneros intenta naturalizar diferencias y esencializar características, sacando esas diferencias de la historia, del espacio, de la cultura para poder producir transformaciones, debemos hacer esa operación contraria: historizar, desesencializar, ubicar, caracterizar. A eso nos invitan las Curiel (2017), los textos de Lugones (2005, 2007, 2010), Anthias y Yuval-Davis (1983) y Hall (2015).

Sobre la sección

- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis (1983). "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions", *Feminist Review*, núm. 15 (invierno), pp. 62-75.
- Curiel, Ochy (2017). "Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos", *Intervenciones en Estudios Culturales*, vol. 3, núm. 4, pp. 41-61.
- Garry, Anne (2011). "Intersectionality, Metaphors, and the Multiplicity of Gender", *Hypatia*, vol. 26, núm. 4, pp. 826-850.
- González Arnal, Stella (2013). "Interseccionalidad y diversidad. En defensa de un análisis categorial no opresivo que respeta la diferencia", en Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina, pp. 45-55.
- Hall, Stuart (2015). "Raza: el significante flotante", *Intervenciones en Estudios Culturales*, núm. 1, pp. 9-23.
- Lugones, María (2005). "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", *RIFP*, 25, pp. 61-75.
- Lugones, María (2007). "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, pp. 186-209.
- Lugones, María (2010). "Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 742-759.
- Lugones, María (2011). "Hacia un feminismo descolonial", *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- McCall, Leslie (2005). "The Complexity of Intersectionality", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, núm. 3, pp. 1771-1800.

Munévar, Dora Inés (2013). "Interseccionalidad y otras nociones", Martha Zapata Galindo, Sabina García Peter y Jennifer Chan de Ávila (eds.), *La interseccionalidad en debate*. Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina, pp. 56-65.

Para complementar

- Alcoff, Linda Martín (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- Bidet-Mordrel, Annie (coord.) (2010). *Les rapports sociaux de sexe*. París: PUF.
- Cardona Rodas, Hilderman y Zandra PEDRAZA Gómez (comps.) (2014). *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*. Bogotá: Ediciones Uniandes/ Universidad de Medellín.
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase* [1981]. Madrid: Akal.
- Dorlin, Elsa (2009). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. París: PUF.
- Harding, Sandra S. (2006). "Thinking about Race and Science", en Sandra S. Harding, *Science and Social Inequality. Feminist and Postcolonial Issues*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, pp. 17-30.
- Hooks, bell (1992). *Race and Representation*. Nueva York: Routledge.
- Villalba, Augusto, Cristina y Nacho ÁLVAREZ Lucena (coords.) (2011). *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

La(s) experiencia(s) de la racialidad. Conversación con Astrid Cuero*

Mónica Inés Cejas**

ASTRID CUERO: Mi nombre es Astrid Yulieth Cuero Montenegro, soy feminista antirracista, afrocolombiana, estoy en mi proceso de terminar el doctorado en Estudios e Intervención Feminista que realicé en el Cesmeca, en Chiapas. Llevo viviendo ocho años aquí en México, soy de formación inicial socióloga e hice una maestría en Estudios Sociales en la línea de Estudios Laborales en la UAM-Iztapalapa. Y, bueno, eso es lo que soy.

MÓNICA CEJAS: Buenos días, gracias por la entrevista. Cuando empezaste presentándote, pusiste mucho énfasis en que eres afrocolombiana, una afrocolombiana viviendo en México con una experiencia de varios años. ¿Cuándo

sientes que la raza, como categoría identitaria, adquirió un peso en tu vida?

ASTRID CUERO: Sí, pues yo creo que han sido varios momentos donde he sentido el peso de la raza o de la racialización en mi vida. Si tuviera que nombrar el primero que para mí fue muy “marcante” y también, claro, muy doloroso, pues fue cuando estaba muy niña, tenía como seis-siete años. Fue el momento de darme cuenta que yo era negra, porque ese término, “afrocolombiana”, que dije ahorita al presentarme, pues, claro, ahorita ya es parte de un proceso de politización, digámoslo así, pero inicialmente como yo me identificaba, y la gente, sobre todo,

* Astrid Cuero es una feminista antirracista afrocolombiana. Candidata a doctora del posgrado en Estudios e Intervención Feminista del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca), de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach) de San Cristóbal de las Casas (México), maestra en Estudios Sociales por la UAM-Iztapalapa. Sus principales temas de investigación están relacionados con el

feminismo negro, antirracista y el pensamiento decolonial. Actualmente es integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y de la Colectiva AFROntera de México.

** Entrevista realizada por Zoom el 4 de junio de 2021.

me nombraba, y de ahí se termina una nombrando y reconociendo, pues, como negra, ¿no? Eso fue a los seis años, cuando una señora, una vecina en el barrio popular donde yo vivía, me decía muchas veces “hola, negra fea”, y era en un tono como gracioso, como “algo” gracioso, y, claro, yo siendo niña, recuerdo cómo eso me generaba una incomodidad, algo que obviamente no me hacía sentir bien, pero como lo decía en este tono como gracioso, pues sí, como que una sentía que tal vez tenía que tomárselo así, como si no fuera eso, digámoslo así, un acto de racismo, de discriminación, y lo decía cuando mi mamá me llevaba por la calle. Mi mamá, yo me acuerdo que no se detenía a decirle nada en el momento, pero cuando llegaba a la casa decía: “bueno, esta señora no sé qué”. Era al interior de la casa que se quejaba un poco.

Y mi hermana, que era una adolescente con un espíritu orgánicamente tal vez más revolucionario en la familia, un día me dijo: “la próxima vez que esa señora le diga negra fea, usted dígame blanca fea”, y, verdad, yo me armé de valor y la siguiente vez que ella me dijo, yo le dije así y la señora nunca más... sí se molestó y nunca más me volvió a decir eso. Ya luego me veía por la calle, yo la veía con mi mamá, incluso, hubo un tiempo que dejó como de saludar, porque, además, la señora tenía unos conflictos con mi mamá. Entonces eso, esa anécdota fue para mí como el primer momento de decir “sí, soy una niña negra”, y luego, claro, nombrarme como una mujer negra y parte de una experiencia de discriminación.

Yo tengo una experiencia de mujer negra que no parte de reivindicarme desde una ancestralidad, una consciencia de ancestralidad, de la cultura, de la música, a pesar de que de niña siempre me gustó el baile, la música, etcétera, etcétera. No estaba tan anclada en mí una reivindicación de cul-

tura ancestral, sino más bien una experiencia de racismo. En ese momento ser negra, o que se me nombrara negra, pues se articulaba con que era feo, que era malo, que era algo que no estaba bien, que era algo por lo que había que sentir vergüenza, aunque, bueno, tenía a mi hermana y algo interno tratando de ver el otro lado de la moneda, pero que en términos generales eso era lo que significaba y ése era el peso. Bueno, ésa como primera experiencia.

Luego, claro, hubo otros momentos. Colombia es un lugar grande y yo soy una mujer caleña... Cali tiene mucha población negra..., algunos que han migrado, pero hay otra población negra que de algún modo ya tenía algún tiempo en la ciudad, obviamente, resultado de los procesos de esclavización. En Cali y en Colombia sí está muy normalizada esa burla sobre la gente negra. Como que las experiencias de racismo y de discriminación están muy relacionadas con ese tono gracioso y de burla hacia la gente negra, y claro que yo, en la niñez, adolescencia, viví eso que ahora llaman *bullying*: burlarse de la forma de tu cabello, de cómo hablas, de los rasgos físicos sobre todo; que si tienes la nariz muy grande, que si la boca grande y otras partes del cuerpo grandes, ¿no? Entonces, yo debo decir también que casi siempre, en los salones de clase de primaria, en secundaria, a pesar de venir de contextos de sectores populares y que estudié en escuelas públicas, pues la verdad no había tanta gente negra. Casi siempre en los salones de clase había tres, máximo cuatro personas negras, a pesar de que eran entornos bien racializados. Eso también nos habla de racismo, de la discriminación en el acceso a la educación, y, claro, algunas veces esas burlas me tocaron a mí. Pero comparándome con otras compañeritas, compañeritos negros que yo tenía, esas burlas a veces las sentía acentuadas, sobre todo sobre los hom-

bres negros, debo decirlo. En ese entonces, [los] niños negros eran particularmente objeto de burla, muy fuerte, muy fuerte, lo que obviamente estaba muy normalizado y que hasta una se reía. Hay que decirlo, porque la normalización..., por ejemplo, algo que yo muchas veces sentía era que aunque no se estuvieran burlando directamente de mí, cuando se burlaban de algún amiguito, compañerito negro, era como si sintiera que se estaban burlando de mí también, o era sentir ese miedo de “ah, ya empezaron con él, ahorita de pronto me toca a mí”, y cuando no me tocaba a mí era como “¡uf!, me salvé, ¡uf!, menos mal”, ¿no?, porque estar en el centro de la burla, pues era duro, y verlo en los otros era fuerte.

Recuerdo también que con una niña negra, que ella era..., pues, y no quiero ser esencialista o colorista..., era una niña más oscura que yo, de cabello mucho más chino, en Colombia le decimos “apretado”, mucho, mucho, mucho, y ella tenía familia que venía del Pacífico colombiano, porque mi familia no es migrante propiamente del Pacífico, sí son migrantes, pero de unos municipios que son más cercanos a Cali, que están, como digamos, como en el área metropolitana de Cali, pero esta niña sí tenía esta relación de migrantes del Pacífico y la gente migrante del Pacífico tiene un acento mucho más marcado; pues las burlas eran tremendas hacia ella, por los rasgos físicos y el acento. Entonces, yo no estoy diciendo que a mí no me tocó, porque a mí también me tocaron algunas de esas burlas, pero si yo me comparara con esos niños, sobre todo con hombres negros y con esa niña en particular, sí, las burlas eran mucho más marcadas. Además, hay que decir una cosa... siento que lo que a mí me salvaba, vamos a decirlo así, de no ser ese objeto principal, era la cuestión de que yo fui una niña ñoña, era muy buena estudiante, entonces,

como que a mí eso me colocaba como en otra posición, que tampoco era que me salvara del peso y de la carga de la racialización, pero implicaba un cierto respeto entre los compañeritos, del profesor, de decir “ah, la niña brillante. La que se ganó la bandera”, y esas cosas. Entonces, como que eso me protegía un poco de no ser el centro principal.

Cuando creo que comienzo a hacerme consciente en términos políticos de esto, fue, sí, ya más grande, en la universidad, cuando comienzo a estudiar sociología... en mi entorno más cercano, eran bastante respetuosos o si se hacían burlas eran como indirectas, no eran como directas, como ese *bullying* directo que una siente en la niñez y en la adolescencia. Ahí lo mismo, otro compañero negro fue el que vivió una situación de racismo muy... de burla, de *bullying*, y estábamos en la universidad, y yo también me sentí espejeada porque, aunque no era sobre mí, sentía que también tenía que ver conmigo.

En la universidad, yo estaba muy metida en grupos políticos y hay gente que no les caes bien o tienen diferencias ideológicas contigo y te dicen: “¡Esta negra tal!”, y eso me lo llegaron a decir un par de veces. Pero bueno, ese *bullying*, así no, pero sí siento el racismo más, cómo decirlo, como que no tan explícito, pero sí en grupos de amigos respecto a qué cosas puedes acceder y a cuáles no, en relación con compañeros más de clase media, blancos. Las dificultades mismas para hacer una carrera universitaria, a pesar de que era una universidad pública y tengo que decir que Univalle¹ tenía muchos servicios, muchos derechos, mu-

¹ La Universidad del Valle, también conocida como Univalle, es una universidad pública colombiana del Valle del Cauca y uno de los más importantes centros de investigación del país. Consúltese <<https://www.univalle.edu.co>>.

chas posibilidades para la gente de sectores populares y las personas racializadas negras, que agradezco un montón, pero así todo, claro que había desigualdades, jerarquías..., te toca más esfuerzo para las fotocopias, para el almuerzo, te toca comer cualquier cosa, a veces hay para el pasaje, a veces no, negociar con los choferes que te llevarán por menos del dinero, bueno, todas esas estrategias de sobrevivencia, que, claro, a los sujetos racializados negros que estamos en la universidad nos toca más [que] otras personas que yo veía en condiciones de mucha mayor comodidad. Yo, por ejemplo, hice la carrera universitaria casi hasta la mitad sin tener un computador (nos permitían a algunos entregar trabajos a mano o hechos a máquina de escribir). Ya cuando tenías algo más de dinerito, que empezabas a trabajar en cosas, ya mandabas a hacer tu trabajo en computador, pero yo mucho tiempo no tuve un computador, y obviamente a otros compañeros todo eso de la raza y la clase, pues les permitía tener otras condiciones para estudiar.

Ya en la universidad entré en un grupo político afrocolombiano, el GAUV,² el Grupo Afrocolombiano de la

² El Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle (GAUV) “surge en el segundo semestre del año 1996 como una alternativa de organización universitaria y comunitaria, dados los cambios sociales en el contexto nacional con la promulgación de la Constitución Política de 1991, tomando como propósito la reivindicación del carácter multiétnico y pluricultural del país. Este nuevo imaginario político se convierte en el escenario propicio desde el cual se construye este proyecto con una visión crítica sobre la realidad social de los grupos afrocolombianos. Sus líneas de investigación son: 1) Población, sociedades y migración: El Pacífico en Cali; 2) Religiosidades y espiritualidades afropacíficas; 3) Representaciones sociales e ideologías raciales y de género (la literatura al estudiar debe reflejar las dinámicas urbanas y rurales de las po-

Universidad del Valle, y ahí es que empiezo a hacer conciencia de todas esas experiencias de racismo y discriminación que obviamente me habían afectado, me habían dolido, pero que, por esas estrategias de sobrevivencia, pues vas pasando, tratas de no darle importancia o, bueno, como que no le das esa dimensión, pero ahí fue como volver sobre todo a decir: “claro, pues todo esto era racismo, todo esto implicaba todas estas cosas”.

Yo siempre cuento esto, que tuve acercamiento con ciertas feministas, no es que fueran explícitamente racistas y me dijeran: “no, por negra tú no entras”, no, pero algunas de ellas que eran un montón de mujeres mestizas, blancas, como con más posibilidades, y como que yo frente a ellas me sentía como “uy, no, yo como que no encajo, como que yo no soy como tan liberada, como que estoy aquí en mi relación patriarcal”, no sé qué. Bueno, entonces, al final lo de entender era claro; ahí había unas diferencias por el hecho de ser mujer negra, pero que tal vez yo le resentía como que “ay, yo no soy como liberada, como

blaciones afrodescendientes; la intelectualidad afrodescendiente/pensamiento afrocolombiano; 4) ‘Raza’, racismos, etnia y etnicidades; 5) Identidades ‘de color’ ‘negras’ ‘afrodescendientes’ y movilización social en las Américas: historias, memorias, resistencias y el reto de “El racismo ciego de color”; 6) Identidades ‘de color’ ‘negras’ ‘afrodescendientes’ y movilización social en el Pacífico colombiano: historias, memorias, territorio, resistencias y el reto del destierro; 7) Legislación Afrodescendiente, Políticas Raciales, Multiculturalismo e Interculturalidad: los casos de Colombia, Brasil, Honduras, Haití, Costa Rica y Uruguay; 8) Educación, salud, economías y tecnologías alternativas; 9) Interseccionalidad (raza/género/clase), crítica feminista y feminismos afrodescendientes; 10) Teoría poscolonial, teoría decolonial, estudios subalternos y análisis del sistema-mundo moderno/colonial capitalista” (consultese <<http://ases.univalle.edu.co/grupos-y-colectivos>>); consúltese <<https://www.facebook.com/gauv.universidaddelvalle/about>>.

ellas”, ¿no?, como la experiencia que ellas tienen, y, bueno, esto.

Y ya estando en la presión como migrante, ya para ir cerrando, yo también aquí en México sentí el peso del racismo, de la racialización. Creo que aquí también he profundizado mi conciencia antirracista mucho más, y, bueno, descolonial-feminista-negra, y la he visto con mayor profundidad en esas experiencias del pasado. Yo acá he experimentado el racismo que para mí pasa más por la exotización y a veces hasta llegué a creer que pareciera ser un beneficio, te ponen en el lugar hasta como de “ay sí, no, la mujer negra, colombiana”, como el lugar que pareciera tener algo especial, pero que también implica que te encasillan como “ella es sólo eso, sólo sirve para eso” y como que para otras cuestiones y aspectos de la vida hay como una desconfianza, hay como un rechazo, y sí, hay incluso directamente una falta, digamos, de acceso.

Entonces, al racismo en Colombia lo sentía mucho más directo, vamos a decirlo así, mucho más cruel, y acá de hecho muchas experiencias del inicio, tal vez me costaba verlas como racistas o explícitamente racistas por todo lo de la cultura mexicana, tienen sus códigos. Y cuando se están volviendo sistemáticas esas formas de trato, de relación, dices: “no, pues sí, esto no tiene que ver con una cosa anecdótica, sino que es sistemático y sí tiene que ver con el peso de la racialización y la raza y formas de racismo”. Entonces, para mí ha pasado más por la cuestión de la exotización, pero viendo también, justamente ese lado oscuro, vamos a decirlo así, de esos procesos de exotización.

Entonces, yo acá he sentido que he podido hacer cosas que en Colombia no podría y tal vez eso me hace sentir contradictoria con la cultura mexicana, porque

siento que me gano unos lugares que de pronto eran más complejos, pero, al mismo tiempo, también he sentido esa sutileza. También hay unas cuestiones racistas muy fuertes.

MÓNICA CEJAS: Qué interesante contraponer las dos experiencias: la de Colombia y la de México. De cómo hay en ambas esta fijación de significantes para producir diferencias y la exotización que además te crea esa sensación de ambigüedad: “¿me está alagando o qué me está diciendo?”, y la otra, como tú dices, más directa, pero también porque tú vienes de esos códigos. Entiendes más los códigos porque naciste y creciste en esos códigos como caleña. Al venir a México entra en juego otro elemento, también de la identidad que es el tema de la nacionalidad, entonces, si le sumamos lo de colombiana... y esto del exotismo, como decías, pero siempre como esa cuestión de fijación, el significante se fija y es como que se naturaliza, tú eres eso y es algo fijo, una condición fija.

El asunto es que eso también implica diferencia para acceder a recursos, discriminación, limitaciones o un trato discriminatorio también en la posibilidad de la movilidad física en la ciudad, porque con cierto cuerpo, con ciertas características y tratándose de mujeres, también implica peligro, puede ser violencia, etcétera, etcétera. También nos hace pensar en otros elementos de la interseccionalidad como la sexualidad, la edad, etcétera, y la condición también de extranjería, junto con esto que dijiste de lo exótico. Entonces, sí es interesante ver los diferentes matices [al] significar las diferencias racializando. Y cuándo, Astrid, tú crees, porque... me contabas que viene un poco del activismo esta toma de consciencia, esto de encontrar un lenguaje, a lo mejor más cabal, más completo... para poder expresar todo el malestar que provoca la racializa-

ción, el racismo, contabas que empezaba con el grupo de compañeros estudiantes de la Univalle, este grupo que tenían, ¿cómo siguió eso después? ¿En la carrera de sociología había espacios para hablar sobre el tema, en la época que tú estudiaste? Si pensamos lo académico y lo activista en tu vida, ¿cómo sientes que se fue dando?, ¿crees que hay un inicio como en el caso del activismo con este grupo que comentas en Univalle allá en Colombia?, y sigues después en México, ¿cómo lo ves?

ASTRID CUERO: Sí, pues mira, voy a empezar por lo que me preguntaste de si en la carrera de sociología había ese espacio, mira, la verdad es que no. Y eso es parte también de la racialización, del racismo, un racismo estructural que atraviesa los propios contenidos de los programas universitarios, de la formación universitaria.... El peso era muy eurocentrado, blanco, y Marx y Weber, y bueno, todos estos autores clásicos de la sociología, que si hablan de la raza, si es que la mencionaron, lo hicieron por ahí en una frase, no más. Pues claro, esos espacios eran importantes para una entrarle, pero sentía que eran limitados para el contexto y la experiencia vital de la que una venía y que una habitaba cotidianamente. Por ejemplo, yo que venía justamente de esos barrios, como donde está el Chontaduro, pues, sí, yo vengo de todos esos barrios que configuran ese bloque, en Cali les llaman Distrito de Aguablanca, que eso es una zona completamente segregada, es racializada y segregada, en términos de la racialización. Cali es una ciudad segregada totalmente. Entonces, pues claro, lo que una vivía en términos cotidianos, había cosas [que estudiaban] que le daban sentido, pero había cosas que una decía “no, esto es mucho más de lo que podemos discutir racionalmente, o de lo que estos autores dicen sobre la raza”, sin demeritar.

Entonces, justamente en una de esas clases yo comencé a conocer a compañeros que estaban más en el activismo y en el movimiento afroestudiantil. Yo venía de una militancia más de izquierda, yo empecé en la universidad más con el rollo del marxismo. Todavía estaba como muy... no diciendo que la raza no era importante, pero poniéndole un peso muy fuerte a la condición de la clase. Entonces, ante el grupo afro, yo decía “bueno, no sé qué tanto me encuentre ahí”. Sentía la atracción, pero al mismo tiempo dudaba de estar satisfecha en términos ideológicos, pero bueno, entré, y, claro, desde el discurso racional a conocer un montón de autoras, autores negros que yo no conocía, que no había escuchado y que me parecían muy potentes sus planteamientos... y eso también me formó mucho.

Sin embargo, también empecé a experimentar diferencias, limitaciones, críticas como de no sentirme del todo satisfecha por el hecho de ser una mujer negra, porque al final ése era un grupo mixto que fue fundado principalmente por hombres. También había algunas mujeres, pero los hombres tenían su hegemonía y no quiero ser injusta, porque sí fueron compañeros que abrieron una senda, no sólo en el grupo, sino en la universidad, para posicionarnos y cuestionar a profesores racistas. Fueron pioneros y eso hay que reconocerlo, pero estaban todas esas actitudes machistas como de “nosotros somos los padres del grupo”, “los padres del movimiento afroestudiantil” de Univalle, había que rendirles pleitesía, su trato era paternalista, como inferiorizante.

También había situaciones de sexualización, de objetivación, de acoso. Yo no lo viví de manera directa porque tenía una pareja, un chico mestizo, pero sé que otras compañeras sí las vivieron. Entonces, ahí te enfrentas como a

esta cuestión de “bueno, parece que he encontrado un lugar de refugio”, pero luego ese lugar de refugio —que sí me abre un montón de cuestiones críticas—, también me muestra que hay cosas que se reproducen allí como el sexismo, el heterosexismo. Con compañeras lesbianas había lesbofobia explícita muy complicada. Entonces, esa situación justamente me llevó en ese camino, de iniciar en el antirracismo, no fue una cosa mecánica, pero sí hay coincidencias un poco mágicas. Tuve la oportunidad de conocer a Mara Viveros por una investigación que estaba haciendo con un profesor, Fernando Urrea,³ tuve la oportunidad de escucharla y a partir de conocerla me encontré con la interseccionalidad y eso me abrió...

Y a través de Mara, luego conozco a Ochy Curiel.⁴ Primero la leo. Para mí, sí, siempre lo digo, fue muy importante leer su artículo sobre identidades políticas o identidades esencialistas. Ahí hubo como un corte con todo lo que yo

3 Sociólogo y politólogo colombiano, sus líneas de investigación: estudios raciales y del trabajo; clase social y etnicidad-raza; interseccionalidad de género e identidades sexuales con etnicidad-raza y clase social (masculinidades y feminidades negras, indígenas y blancas-mestizas); violencia, crimen y etnicidad-raza. Profesor del Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle; coordinador del Grupo de Investigación “Estudios étnico-raciales y del trabajo en sus diversos componentes sociales”, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica (CIDSE-Colciencias).

4 Rosa Ynés Curiel Pichardo, Ochy Curiel, es una activista dominicana y teórica del feminismo latinoamericano y caribeño, antropóloga social y cantautora. Es portavoz del feminismo autónomo, lesbico, antirracista y decolonial. Se ha dicho de ella que “encarna todo lo contra hegemónico”. Entre sus publicaciones: *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala* (Curiel y Galindo, 2015) y *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (Curiel, 2013).

venía cargando, con el marxismo, pero no sólo eso, con la militancia de izquierda, con la militancia del movimiento afroestudiantil, mixto, con esa hegemonía masculina y también con las propias mujeres negras, porque también para las mujeres negras no era fácil construir. La interseccionalidad me permitió cuestionar las identidades esencialistas desde los movimientos de mujeres negras. Era decir ¡claro!, hay una diversidad. No hay una mujer negra homogénea y no hay un sujeto negro homogéneo y no hay una forma de ser activista negro o negra como la más legítima, como la más auténtica, la principal. Hay distintas formas y pues aquí hay que hacer un trabajo conjunto. Yo sentía que en el grupo afro se le daba más peso a esa experiencia o parecía que el ser afrocolombiano, reivindicar la identidad afrocolombiana, implicaba que uno tenía que ir a buscar esas raíces o esa legitimidad, sobre todo en la experiencia rural, en la experiencia de la gente que venía del Pacífico colombiano y a través de la música, de la cultura. Cuestiones que, que no era que yo rechazara y no me parecieran importantes, de hecho, a veces me sentía un poco mal, como de decir: “Ay, yo, mi familia, como que mi experiencia se perdió”, pero al mismo tiempo... yo sabía que era una mujer negra, yo sabía que había racismo, como cuando quería reivindicarme positivamente afrocolombiana, como que yo decía: “pues es que yo no me puedo agarrar de nada de eso. Entonces eso, qué soy, no soy afro, no soy negra”.

Entonces, justamente con Ochy Curiel y con las feministas negras que fui conociendo y Mara Viveros, fue como decir: claro, es que la experiencia de la racialización o la experiencia de la reivindicación identitaria, no sólo viene por una sola celebración, digamos, de la cultura, de la identidad, aunque mucha gente lo asume así, y tal vez así

inicia y es válido. Muchas veces viene de la experiencia del racismo, de la discriminación y de la racialización, y de ese entrecruce de opresiones, de ver cómo ese racismo está vinculado a ese sexismo, a un clasismo. Cuando conocí al feminismo negro, a Ochy Curiel, a Mara Viveros, a la interseccionalidad, a esa forma de nombrar, yo sentí: “De aquí soy. Esto a mí sí me explica”, y me permite explicar toda la complejidad, y me quita la inseguridad de: “No, no soy tan negra, por cualquier cosa, porque no tengo esto”, sino comprenderlo en términos estructurales y cotidianos, eso es lo que a mí me permite explicar mi experiencia. Para mí eso fue fundamental, obviamente, luego por ahí voy siguiendo en el camino del antirracismo, la decolonialidad, en fin, pero para mí el feminismo negro, la interseccionalidad, el encuentro con Mara Viveros y con Ochy Curiel fue fundamental para cuestionar todo ese sexismo que vivía y el racismo, y que además experimentaban los otros movimientos, y para poder entenderme de una manera integral como mujer negra.

Pero bueno, entonces, en ese proceso, aparte de encontrarme con Mara, de encontrarme con Ochy Curiel, pues también me encontré con Betty Ruth Lozano,⁵ a la

⁵ Socióloga, maestra en Filosofía por la Universidad del Valle y doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Luchadora social colombiana comprometida en particular con la justicia para las mujeres afrodescendientes. En sus análisis, género y etnicidad se conjugan con religión, movimientos sociales y transformaciones políticas. En general, Betty Ruth es docente en universidades privadas y públicas colombianas, y activista de un feminismo negro, popular y decolonial. Entre sus publicaciones: *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial* (Lozano, 2016) y “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos

cual yo pude hacerle una entrevista porque en ese momento comencé a trabajar en una investigación sobre sexualidades y feminidades de mujeres negras, indígenas, con un profe, Fernando Urrea, que fue con el que empecé a formarme en investigación académica, [para] él yo le hice una entrevista de Betty Ruth Lozano. Ahí yo descubrí que Betty Ruth Lozano era una feminista, de ahí, de Cali, que venía haciendo un proceso y que, además, tenía una historia de vida muy similar a la mía, y eso también me ayudó a fortalecerme más en todo ese ámbito del movimiento afro, las diferencias con los hombres, con las mujeres negras de la izquierda, todo eso que yo venía sentipensando, porque ella también era una mujer nacida en la ciudad. Su proceso de reflexión antirracista venía más de experiencias de racismo y no tanto de esta cuestión como folclorista o culturalista, además ya venía haciendo trabajos con el feminismo negro con otras mujeres... y tanto en Cali, en los sectores rurales, como en el Pacífico colombiano. Entonces, también, conocer su vida a través de esa entrevista, a mí me interpeló, más allá de cumplir con esa investigación, en términos personales, también me sirvió, me fortaleció mucho.

Ella también en ese momento tenía un vínculo con el Centro de Estudios de Género de la Universidad del Valle, con profesoras sobre todo blancas, mestizas y tal. Pero ella ya tenía su lugar ganado ahí y yo empecé a ir allí a unos semilleros de género, justamente con estas chicas feministas, más mestizas. Ahí encontré una bibliografía sobre mujeres negras y quien había llevaba eso allí era Betty Ruth, y eso para mí fue muy importante, porque era como

diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano” (Lozano, 2010).

“es que ella es la que está aquí, poniendo, metiendo, digamos, la diferencia”, y yo ahí compré un libro que es el de *Este puente: mi espalda* y ese libro también para mí era una joya, porque no solamente me permitió conocer más feministas negras, sino el pensamiento y la práctica política de mujeres chicanas, del movimiento de mujeres de color, una antología bellísima y además muy experiencial.

Ahí también supe que Ochy Curiel hacía parte del GLEFAS⁶ y tomé el primer curso con el GLEFAS que, bueno, era un cuestionamiento a la política de identidad con Yuderlys Espinosa, y es entonces que reafirmo cosas que ya venía conociendo del feminismo negro; conozco otras, como el feminismo descolonial, del que yo sí no tenía ni idea, y a Lugones, y empiezo a leer a Yuderlys y todo ese proceso me nutre.

En el 2010, llegó Angela Davis a Colombia y fue para las jóvenes conocer qué es esto del feminismo negro, qué es esto del feminismo antirracista, y nos adentramos un poquito en esa cuestión de lo descolonial y el feminismo descolonial.

Después, Angela Davis visita Colombia, la Universidad Nacional de Colombia, Mara Viveros era la directora en ese momento de la Escuela de Estudios de Género, y ellas hacen toda una gran gestión para tratar de llevar mujeres, sobre todo de colectivas de todas las regiones. Quiero resaltar que eso fue muy importante para muchas, al menos para mí lo fue, y que todas esas mujeres negras de diferentes regiones de Colombia pudiéramos escuchar a Angela Davis en una semana, eso fue también, en términos ideológicos, políticos, académicos, vi-

tales, experienciales, fue una cosa tremenda. Ahí fue que también conozco a Francia Márquez,⁷ y conozco de su lucha, un momento fuerte que a mí me empezó a mover, a mover, a mover de lugar mucho, y me trastocó muchas cosas, y es cuando empecé a tomar decisiones en muchos sentidos, tanto académicos como políticos y también vitales.

Con todo eso pues llego a México a hacer una maestría en Estudios Laborales. El tema que yo quería estudiar en ese momento tenía que ver con eso. No lo nombré así directamente, interseccionalidad, pero claro que estaba implícito, porque sobre eso había sido mi tesis de sociología. Las condiciones laborales y el cambio subjetivo de mujeres negras obreras en un sector del norte del Cauca, allá en Colombia, muy cerca de Cali, y quería hacer un estudio comparativo con mujeres indígenas, que sabía que trabajaban en la maquila, porque ambos grupos están en condición de flexibilización laboral. Bueno, yo no pude hacer eso por otras cosas que tendría que contar en otra entrevista y que son muy complejas y ahorita prefiero omitir, pero seguí por ese interés, o sea, a mí me interesa mucho en términos académicos esa relación de género-clase, raza-etnicidad en el ámbito laboral, que para mí tenía ese arraigo racista...

⁷ Francia Elena Márquez Mina nació en Yolombó (1982), un corregimiento de población afrodescendiente de Suárez, Cauca, en Colombia. Es una destacada activista feminista medioambiental desde los 15 años cuando comenzó a luchar para evitar que una multinacional arrasara con un río de su comunidad. En 2018, recibió el Premio Goldman para el medioambiente y tres años antes, en 2015, el Premio Nacional a la Defensa de los Derechos Humanos. Actualmente es candidata a la Presidencia de Colombia (2022-2026).

⁶ Consúltese <<https://www.astraeafoundation.org/stories/glefas-grupo-latinoamericano-de-estudios-formacion-y-accion-feminista/>>.

Fue Chiapas, la verdad, lo que me permitió reconectar con el activismo, volverme a conectar con cosas que pasaban en Colombia y comenzar a desarrollar un activismo que, bueno, ha tenido sus complejidades, que, tal vez, a veces crea yo que pueda ser más orgánico, pero que desde ese lugar de los talleres y otras cosas que he hecho con la música, con la salsa y los cursos que he podido impartir creo que ahí he puesto mucho de ese activismo y creo que sí ha sido satisfactorio, y, bueno, ahí lo dejo.

Bibliografía

- Curiel, Ochy (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Ediciones en la Frontera/Brecha Lésbica.
- Curiel, Ochy y María Galindo (2015). *Descolonización y des-patriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2010). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano", *La manzana de la discordia*, vol. 5, núm. 2, pp. 7-24, <<http://americalatinagenera.org/newsite/images/cdr-documents/publicaciones/feminismonouno.pdf>>.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2016). *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial*. Tesis de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, <<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4895/1/TD063-DECLA-Lozano-Tejiendo.pdf>>.

Mujeres esclavas afrodescendientes en la Sonora colonial, siglos xvii-xviii

Elisa Idalia Coronel Higuera*

Introducción

La historia de la Sonora colonial ha sido ampliamente abordada por estudiosxs que han hablado sobre una sociedad fronteriza rica en diversidad étnica. En este sentido, una porción importante de la población como lo son los y las afrodescendientes ha sido mencionada, pero no se le ha dado relevancia a su participación en el proceso histórico de la conformación de la región.⁸

La ubicación geográfica de la provincia de Sonora estaba al norte de la capital novohispana; en la actualidad hablamos del estado de Sonora, México. Para el momento

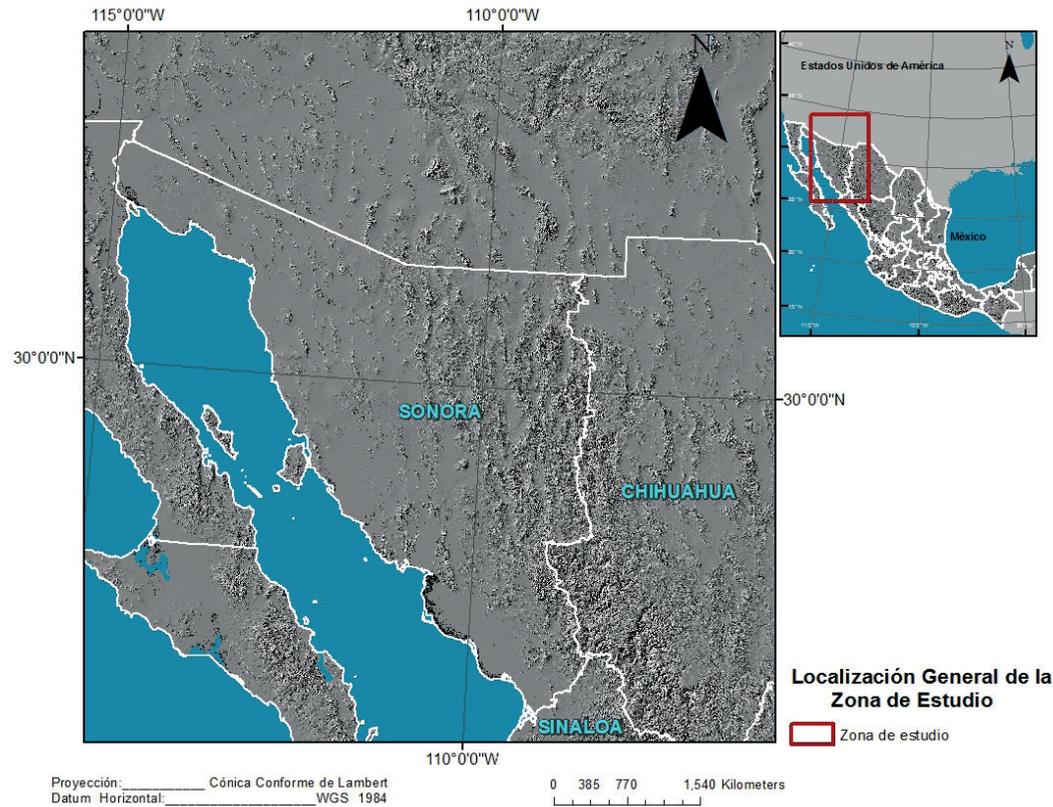
del periodo de estudio, Sonora era concebida como lejana y agreste; era un espacio periférico del centro que se desarrolló como un espacio de frontera.

En México, desde finales de la década de 1940, con la irrupción de los estudios sobre afrodescendientes de Gonzalo Aguirre Beltrán (2019) en 1946, se ha dado un impulso para rescatar la presencia de hombres y mujeres que en mayor medida llegaron a territorios novohispanos a través de las rutas de comercio esclavo, sin embargo, aún hoy en el siglo xxi, queda mucho por conocer. En distintos momentos se ha rescatado el proceso de su integración a la sociedad colonial en diversas regiones y, como ha señalado María Elisa Velázquez (2011), dicha participación es visible primero en el proceso de conquista y colonización de los nuevos territorios; posteriormente, en el ya mencionado comercio esclavo que cobraría fuerza durante las reformas borbónicas del siglo xviii (Velázquez, 2011:11-22).

* Posdoctorante en Estudios de la Mujer por la UAM-Xochimilco. Es doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Correo electrónico: ielisa_29@hotmail.com

8 Este artículo es parte de la investigación posdoctoral en el programa del posgrado en Estudios de la Mujer de la UAM-Xochimilco, bajo la guía de la doctora Elsa Muñiz, investigación que versó en analizar el fenómeno de la esclavitud en la Sonora de los siglos xvii y xviii.

Mapa 1. Localización de la zona de estudio



Fuente: elaboración de Dionisio Aguilar.

Sobre la región norteña de la entonces Nueva España, Susan Deeds (2002) ha demostrado para la Nueva Vizcaya que, desde el siglo xvii, existía “convivencia de indios de misión con otros indígenas, mestizos, mulatos, coyotes, lobos⁹ y españoles, los cuales trabajaban en la econo-

⁹ Coyotes y lobos eran denominaciones de “calidades” que fueron construidas para clasificar a la población a partir del mestizaje; estas

“calidades” cobraron fuerza durante el siglo xviii con el afán de tener mayor control de la sociedad novohispana. Sin embargo, las categorías en muchos casos resultaron inaplicables, más bien trataban de sustentar un discurso que podríamos entender como base de un racismo que se afianzaría durante el siglo xix (Velázquez, 2018). La “calidad” de lobo hace referencia a la descendencia de “indio y tornatrás”, y coyote, a la descendencia de “barcino y mulata” (Aguirre, 2019:176); existen otros nombres de mezclas de “calidades” que dan origen también a la denominación de lobos y coyotes, el denominador común se encuentra en la afrodescendencia.

mía ganadera, agrícola y minera en los alrededores de las misiones” (2002:33), lo que prueba que distintos grupos de afrodescendientes habitaban el norte novohispano y convivían sin mucha dificultad pese a las reglamentaciones que la Corona implementaba. Asimismo, el trabajo que Deeds analiza y rescata las vivencias de una mulata esclava que desafió el sistema patriarcal de su época, nos muestra que, pese a las condiciones de vida: el ser mujer, afrodescendiente y esclava, existían estrategias de sobrevivencia y de escape ante las opresiones.

La historiografía sonorenses no ha destacado como un tema principal el papel activo de los y las afrodescendientes. Julio César Montané (2008) habla de los africanos llegados a la región en “Negros en Sonora”,¹⁰ donde menciona que, desde las primeras incursiones expedicionarias ibéricas del siglo XVI, los esclavos afrodescendientes formaban parte de la compañía, siendo el más conocido Estebanico, esclavo de Andrés Dorantes, que acompañó a Álbar Núñez Cabeza de Vaca en su travesía, y posteriormente a fray Marcos de Niza en busca de las siete ciudades de oro. Menciona también que algunos misioneros jesuitas del Colegio de Mátape poseían esclavos, como Daniel Ángel Marras y José de Osorio, quienes “fueron nombrados curas de los esclavos negros de Mátape y de una hacienda de azogue y minas del Colegio de Mátape” (Montané, 2008), trabajadas por los esclavos, lo cual hace visible este negocio, dado que afirma que “en 1660 le acusaban al padre Marras de querer comprar un mulato del Colegio de Mátape en 300 pesos, lo que quiere decir que el mulato era esclavo” (Montané, 2008).

¹⁰ Este trabajo es de divulgación, ofrece datos sumamente importantes e interesantes, sin embargo, no hay hasta el momento trabajos publicados centrados en la temática.

Como se ha mencionado, desde las primeras expediciones españolas en lo que conformaría la provincia de Sonora, se tienen registros de la presencia de personas de origen afrodescendiente, el soldado Baltasar de Obregón (1988) lo señalaba en su *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España*, quien apunta tempranas referencias de la presencia de afrodescendientes a su llegada al pueblo de Oera (pimas bajos¹¹), asegurando que se sorprendieron de ver “gente tan diferente”:

En las más paradas y alojamientos salieron indios a ver y gozar de la manera de cristianos y a rescatar cosas de vidrio y hierro trueco de cosas de comer, aunque más por ver gente extraña y diferentes de su modo y naturaleza de lo cual estaban embobados mayormente de ver caballos, negros y atavíos de la guerra y vestidos, cosas nunca vista por ellos (1988:147).

Los expedicionarios españoles se acompañaban de sus esclavos negros y en ocasiones también de sus familias, asimismo, había esclavas negras y mulatas que acompañaban a los conquistadores (Montané, 2008). También hubo jesuitas que tenían a su servicio a esclavos y esclavas afrodescendientes, como es notorio en la expedición marítima de Francisco Ortega de 1632, ya que “el presbítero Diego de la Nava llevaba por sirvienta a Pascuala, una mulata esclava” (Montané, 2008). Pese a que algunos jesuitas

¹¹ La Pimería Baja es la designación que se le dio al territorio ocupado por los grupos pimas (O’oba) de la sierra en Sonora. Gerhard (1996) señala que: “Los pimas estaban divididos geográficamente, por una intrusión de ópatas, en dos secciones; al sur la Pimería Baja y al norte la Pimería Alta. El territorio de estos últimos llegaba, por el noroeste, hasta el desierto” (1996:347).

tenían esclavas y esclavos afrodescendientes a su servicio, muchos no mostraban simpatía ante el contacto y la convivencia entre los distintos grupos, principalmente las relaciones existentes entre afrodescendientes e indígenas, por lo que “en 1740 se solicitaba que saliesen de los pueblos yaquis los mulatos” (Padilla, 2015). Como ha señalado Raquel Padilla (2015), la sublevación yaqui de 1736-1740 pudo haber estado relacionada con estos hechos.

En 1784, el obispo de Sonora, Antonio de los Reyes, dejó constancia de la presencia de mulatos en todo Sonora, en lugares como Navojoa, BÁCUM, Tecoripa, San José de Pimas, Opodepe, Cucurpe, Átil, Tubutama, Sáric, Aconchi, Bacanuchi, Batuco, Oposura, Huásabas, Banámichi y Bacadéhuachi (Montané, 2008).

Los primeros registros del paso de afrodescendientes por el territorio hablan de sorpresa, sin embargo, la sorpresa se fue transformando en cotidianidad y vecindad. Los territorios indígenas ocupados, asentamientos en forma de rancherías y por nomadismo estacional, se vieron alterados por el proceso de conquista y colonización que vivió Sonora en los siglos xvii a xviii, lo que trajo consigo la reconfiguración del espacio, dando origen a nuevos asentamientos: misiones, reales de minas y presidios.¹²

¹² Las “misiones” fueron un sistema que articuló una red política, económica, social y cultural, base del proyecto de conquista y colonización en la Sonora colonial. Esta estructura estaba articulada a otros espacios que también eran fundamentales para tal proyecto: los reales de minas y los presidios. Los “reales de minas” eran lugares que por su riqueza en yacimientos minerales resultaban explotables. A partir de 1640 se crean dos de los centros mineros más importantes para la segunda mitad del siglo xvii en Sonora: el real de San Juan Bautista (1657) y el real de Nuestra Señora del Rosario de Nacozari (1660). El jesuita Juan Nentvig en su obra *El rudo ensayo* advierte sobre la im-

En estos espacios se incrementaba el conjunto de personas de diversos orígenes étnicos, entre ellos “negros y mulatos asentados en pueblos y reales de minas” (Martínez, 2004:38), quienes compartían espacios geográficos comunes. Para los misioneros, la nueva vecindad implicaba daños y un “pésimo ejemplo que los españoles y sus sirvientes coyotes, mulatos y negros ofrecían a sus feligreses con su conducta desordenada y licenciosa” (2004:38).

portancia de estos reales y de cómo eran fundados, abandonados y nuevamente refundados, a razón de los conflictos con los grupos atapascanos y las constantes rebeliones indígenas de la época (Coronel, 2018:65). Un tercer espacio de ocupación estratégica lo representaron “los presidios”, una red de espacios ofensivos y defensivos militares que “protegían de los ataques violentos” a las misiones y los reales de minas, que en Sonora tuvieron la característica de ser también pueblos, ya que carecían de fortalezas materiales y estaban generalmente ocupados por las familias de los militares. El presidio abría el camino para ocupar y contener territorios ocupados por el avance colonizador. Presidios y reales de minas tuvieron una amplia diversidad étnica, donde convivían y trabajaban indígenas que no deseaban adscribirse al régimen misional, aunque principalmente estaban constituidos por población española, mestiza, mulata y negra, tanto libre como esclavizada. Es importante destacar que los tres espacios crearon y mantuvieron una relación en la que se veían beneficiados, ya que militares y vecinos asumieron un rol de defensa o ataque. La misión aportó alimentación, que generaba con el trabajo de las comunidades indígenas. De este modo, las misiones eran centros económicos de producción de alimentos que proveían a los centros mineros y presidios. Por su parte, los reales de minas articulaban su economía a un mercado más amplio, que se integraba a la red regional, pues también era un consumidor de los productos de la misión y los centros agroganaderos de colonos. Para más información sobre la conformación de estos espacios se puede consultar Almada, Medina y Borrero (2007), De la Torre (2012), Borrero (2009) y Coronel (2012).

El contexto de frontera que aborda este ensayo presentaba una vida, prácticas, creencias, relaciones, expresiones y concepciones de la sociedad creadas sobre las bases de un mundo en constantes tensiones y conflictos, producto del proceso de conquista y colonización europeo. Cynthia Radding (2015) ha destacado que en Sonora principalmente los reales de minas fueron espacios donde se acercaban mulatos libres, quienes aportaban una mano de obra importante para los fines e intereses coloniales en la búsqueda y extracción de metales preciosos.

Así entonces, para conocer más sobre la vida de afrodescendientes en Sonora es importante mencionar que pese a que no sobran fuentes, tampoco son inexistentes; los archivos parroquiales e inquisitoriales muestran que las personas de origen o descendencia africana existían y ocupaban diversas actividades en distintos espacios de la región, tal como ya sugería Deeds (2002) para el caso de Nueva Vizcaya. Si bien hombres y mujeres afrodescendientes se encuentran en estas fuentes, no obstante, este ensayo está centrado en rescatar a las mujeres, ya que la deuda historiográfica es doble, puesto que han sido las mujeres las grandes ausentes en los abordajes históricos de Sonora. Asimismo, no se ha reconocido o se ha ignorado a las afrodescendientes esclavas de compra-venta, pese a las evidencias de su presencia, sesgando, además, la existencia de la esclavitud en la región.

En este sentido, la historia de las mujeres es urgente en nuestros días, si bien tiene ya una trayectoria en distintas partes del mundo con el activismo feminista tanto en los ámbitos académico como político y sociocultural desde la década de 1960, los cuales fueron detonantes de olas que ahora en el siglo XXI generan tsunamis de transformación en el análisis y la búsqueda histórica para la

visibilidad, participación y creación de conocimiento por parte de las mujeres; en esa necesidad histórica actual, la centralidad a destacar es la presencia y el papel de las mujeres afrodescendientes tanto en condición de esclavitud como de libertad, que habitaron la Sonora colonial de los siglos XVII y XVIII, con la finalidad de ampliar las respuestas con relación a: ¿cuál fue el papel e influencia que las mujeres afrodescendientes tuvieron en la sociedad de la Sonora colonial?, ¿qué papel tenían las mujeres afrodescendientes esclavizadas en la sociedad septentrional?, ¿qué tanto podemos destacar el cómo fueron sus vidas? Para alcanzar el objetivo y responder a lo planteado, se analizó material sobre defunciones, bautismos y matrimonios del Archivo Parroquial de Tumacacori, correspondiente a lo que conformó la Pimería Alta,¹³ también el Archivo Parroquial de Nuestra Señora del Rosario de Nacozari (1685-1801), ubicado en el Centro Regional del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de Sonora; además de cartas de misioneros y denuncias inquisitoriales. Es necesario señalar que el archivo colonial requiere una mirada particular, ya que es una fuente que tradicionalmente se ha estudiado, pero que no ha tenido una mirada que destaque la vida y participación de las mujeres, en particular de las mujeres de origen africano y afrodescendientes; por lo tanto, la lectura entre líneas es la que nos permite ver y conectar para tejer en fino lo que la teoría y los hechos nos presentan. Por ello,

¹³ La Pimería Alta es el nombre que durante el proceso de conquista y colonización se dio al territorio que históricamente ha sido ocupado por las sociedades del desierto; en ella han habitado los pueblos pimas (O'otam) y pápagos (O'odham) que ocupan la porción norte de Sonora y Arizona (Aguilar y Moctezuma, 2013:16).

la perspectiva teórico-metodológica es fundamental. La historia social¹⁴ y la historia cultural del género,¹⁵ ambas influidas por las propuestas teóricas feministas, son ejes que guían la lectura de las fuentes.

Ahora bien, si hablo un poco de mi experiencia personal sobre la investigación y el archivo, puedo señalar que desde que inicié la investigación tenía la sospecha de que algo no iba bien o no me convencía, no tenía un referente histórico regional para el periodo colonial que me hablara de las mujeres en Sonora, todos eran hombres: misioneros, colonos, soldados o guerreros. Partí de un lugar común buscando brujas y no encontré la masa de mujeres que pensé encontraría, pero encontré a una mujer fascinante,¹⁶ que poco a poco he ido conociendo mejor, a partir, precisamente, de las lecturas teóricas y metodoló-

14 La historia social transformó en muchos sentidos la forma de abordar la historia en el siglo xx, ya que amplió la visión de los estudios históricos estudiando a los diversos grupos de la sociedad, principalmente de aquellos grupos “sin historia”. En esa forma de hacer historia, historiadoras sociales como Barbara Taylor, Sheila Rowbotham, Sally Alexander, Anna Davin y Mary Nash, entre otras en el mundo anglosajón, proponían en esos albores que era necesario hablar de la presencia de las mujeres en la historia y que no debían ser vistas como apéndices. Esto, sin duda, transformó los planteamientos y abordajes de la historia e irradió a otros espacios geográficos como en nuestro país, sumándose, entre otras, Julia Tuñón Pablos y Carmen Ramos Escandón.

15 La historia cultural del género nos habla de la construcción compleja del entramado de relaciones pertenecientes a un contexto histórico determinado que influyen y constituyen las formas de los “deberes ser” de hombres y mujeres. Véase Muñiz (1999).

16 Juana *la Polanca* es el nombre de la mujer que me ha acompañado desde hace poco más de 13 años. Con ella y otros casos sobre hechicería realicé mi tesis de licenciatura. Invariablemente, en este artículo presento algo de lo que he podido conocer de ella.

gicas, porque, como muchos de los casos inquisitoriales, se tiene acceso al caso en los expedientes, pero a veces no se tienen los desenlaces, lo que va generando más cuestionamientos e interpretaciones; estas últimas, apoyadas por las lecturas hechas entre líneas sobre la información y los nuevos enfoques e intereses que se van construyendo a lo largo de la investigación. Entonces, la pregunta obligada para mí fue: ¿dónde estaban las mujeres?,¹⁷ eso me llevó a seguir investigando y a encontrar en los archivos de la Inquisición, sobre todo en los archivos parroquiales, una riqueza tanto cuantitativa como cualitativa, encontrando allí a muchas y diversas mujeres, entre ellas a las mujeres afrodescendientes. Algunas de ellas están presentes aquí, en el texto, contándonos de su existir y enseñándonos, aunque sin proponérselo, cómo sus vidas y sus cuerpos fueron importantes para la historia de Sonora y de las mujeres.

Aspectos cotidianos de la vida de mujeres e infantes afrodescendientes en condición de esclavitud

Como ha señalado María Elisa Velázquez (2006), la presencia de las mujeres afrodescendientes se encuentra en diversas actividades dentro de la sociedad, una de las más visibles fue dentro de la institución de la esclavitud; sin duda, esta institución en los territorios novohispanos estuvo ampliamente protagonizada por hombres y mujeres afrodescendientes. La esclavitud en Sonora se caracterizó

17 Ésta fue la pregunta que abrió la investigación de maestría y que me dio pie a continuar con la investigación en el doctorado.

principalmente por ser indígena,¹⁸ sin embargo, otro grupo de mujeres que también estuvieron sujetas a la esclavitud fueron las afrodescendientes, denominadas en los documentos como negras y mulatas. Existe una deuda historiográfica en reconocer su existencia. Las mujeres de origen africano enfrentaron adversidades por su condición de esclavitud y, a su modo, trataron de contrarrestar los ahogos de la vida. Por ello, reconocer su existir amplía el panorama de la conformación de la sociedad de la Sonora colonial.

En los registros parroquiales se muestran facetas de la vida cotidiana de afrodescendientes libres y esclavos; en estas fuentes parroquiales me he basado para conocer algunos aspectos de la vida de mujeres afrodescendientes

18 “Mujeres e infantes ante la esclavitud. Sonora, siglos xvii- xviii” es un artículo en proceso de dictaminación. En él analizo el fenómeno de las mujeres y los infantes nijoras. Las y los nijoras eran principalmente mujeres, niñas y niños indígenas capturados en guerras y esclavizados, también había hombres, pero eran las mujeres y los infantes quienes despertaban mayor interés para ser capturados; si bien no se tiene certeza del origen étnico, Dobyns *et al.* (1960) proponen que su denominación como nijoras hace referencia a un estatus de cautividad más que al de etnicidad. Si bien la esclavización de indígenas quedó prohibida desde mediados del siglo xvi, la práctica mostró otra cara. En Sonora he detectado un patrón de “apadrinamiento” representado en la figura de los y las “rescatines”, quienes eran hombres y mujeres que poseían personas a su servicio, principalmente nijoras. La cédula real de la Reina Gobernadora Mariana de Austria, enviada a la audiencia de Guadalajara con fecha de 1678, confirma que, si bien hubo cédulas desde 1553 y 1563 que prohibían la esclavización de indígenas, “aún apresados en guerra justa”, también solicitaban la libertad de aquellas y aquellos que estuviesen en condición de esclavitud, reiterando así que la práctica continuaba vigente (AGN. Edicto de la Reina. Reales Cédulas originales y duplicados. Vol. 30, f. 74-76).

de Sonora que fueron esclavas, sirvientas y libres. El Archivo Parroquial de Nuestra Señora del Rosario de Nacozari (1685-1801) presenta una petición matrimonial realizada en el año de 1733, aunque, en lo hasta ahora he analizado en dicho archivo, solamente encontré un registro que hace mención a una mujer de origen africano. Sin embargo, lejos de que la escasa información que se presenta cause desánimo, me alienta para ir tejiendo la compleja interrelación que se produjo entre los diversos grupos sociales en la región. La solicitud en concreto muestra que Juan Núñez, ópata, pretendía casarse con María Rosa Samaniego,¹⁹ mulata que solicitaba también el permiso por parte del vicario para acceder a sus segundas nupcias, ya que era viuda por muerte de su anterior marido, Pablo Samaniego, de quien tomó el apellido. En las testificaciones se señalaba que el matrimonio era por decisión y sin impedimentos. Por lo tanto, con los testigos avalando la soltura y decisión de la pareja, finalmente se dio el permiso en Santa María para que se celebrara la unión, invitando al “padre Ignacio Keller como maestro de doctrina” para que asistiera el matrimonio.

Asimismo, el Archivo Parroquial de Tumacacori retrata mediante los registros matrimoniales, bautismales y defunciones a la sociedad de la Pimería Alta en aspectos cotidianos de la vida de distintas mujeres afrodescendientes. Como los casos de Vicenta de la Cruz,²⁰ quien fue a bautizar a su hija María Rita, de padre desconocido; también el

19 Centro Regional INAH-Sonora (s.f.). Peticiones matrimoniales, rollo parroquial 84.

20 Archivo Parroquial de Tumacacori. “Vicenta de la Cruz”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/Detail.cfm?Personal_ID=17958> (consultado el 18 de febrero de 2021).

registro del matrimonio entre María Manuela de la Encarnación Robles,²¹ mulata, quien contrajo nupcias con José Matías Barreto, en 1772 en la Cieneguilla. En este archivo reencontramos a María Rosa Samaniego,²² viuda de Pablo Samaniego, casada ya con Juan Núñez, quienes dejaron registros de sus hijos en distintos lugares, lo que nos habla de la movilidad de la pareja. Primero, en 1736 bautizaron a su hija Juana Rosa, en Guevavi. Posteriormente, en 1738, en San Ignacio bautizan a su otro hijo, José María, a quien un año después (1739) dan sepultura en Suamca. Para 1741 nuevamente en El Divisaredo-Guevavi, bautizan otro hijo con el mismo nombre del ya fallecido pequeño, José María. Registrándose aquí también que en cinco ocasiones María Rosa fungió como madrina de otros pequeños; hecho no poco relevante, ya que se ha encontrado que este papel da muestras de un rol destacado en la comunidad, denotando aprecio y cohesión social (Coronel, 2018).

Como es visible, en los archivos parroquiales se pueden encontrar referencias que dan luz sobre algunos aspectos de la vida de infantes y mujeres afrodescendientes esclavas; mujeres que bautizaron a sus hijos o que se casaron, lo que nos permite rastrear otras condiciones de vida allí entreveradas. De este modo vemos que, en Pitiquito, en 1785, Agustina, esclava de don Miguel Lazo de la Vega,²³

21 Archivo Parroquial de Tumacacori. “María Manuela de la Encarnación Robles”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=9583> (consultado el 18 de febrero de 2021).

22 Archivo Parroquial de Tumacacori. “María Rosa Samaniego”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/Detail.cfm?Personal_ID=35> (consultado el 18 de febrero de 2021).

23 En el registro se le denomina como: “‘El Pintor;’ Marido de María Xaviera Trejo; Dueño de esclavos”, véase Archivo Parroquial de Tuma-

bautizó a su pequeño, quien vivió apenas dos horas. Se desconoce la razón del deceso:

Manuel, párvulo de razón. El día primero de enero del año de mil setecientos ochenta y cinco en este Pueblo de San Diego del Pitiqui, bauticé in articulo mortis un párvulo que acababa de nacer, a quien puse por nombre Manuel, hijo de una esclava de Don Miguel Laso de la Vega llamada Agustina, y de padre no conocido. Vivió como dos horas después que recibió el bautismo. Para que conste lo firmé.
Fraile Antonio Ramos (rúbrica).²⁴

Es interesante que el registro del hijo de Agustina es llamado “párvulo de razón”, calidad distinta de la de su madre, quien era esclava. Esto me lleva a proponer la hipótesis de que el hijo probablemente era o del amo o de algún vecino de razón, es decir, español.

Otro caso, ocurrido en Janos el 11 de febrero de 1741, nos lleva a María Guzmán, también nombrada como esclava en posesión de José Díaz del Carpio²⁵ y esposa de José Miguel, esclavo del mismo. María protagoniza dos casos, el primero como madrina de un pequeño de nación apache

cacori, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail.cfm?Personal_ID=24310> (consultado el 18 febrero 2021).

24 Archivo Parroquial de Tumacacori. “Agustina, Esclava”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=4356> (consultado el 3 de enero de 2020).

25 José Díaz del Carpio era español, “Soldado de Janos - Capitán Vitalicio; Soldado de Terrenate. Capitán Vitalicio; Marido de María Manuela Arguiñigo; él aceptó rendirse ante Luis Oacpicagigua durante el levantamiento Pima de Tubac en 1751”. Véase Archivo Parroquial de Tumacacori. “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail.cfm?Personal_ID=5382> (consultado el 3 de enero de 2020).

de nombre Joseph Antonio²⁶ y, la segunda ocasión, el 12 de noviembre de 1741 se la menciona en el bautizo de su hija, a quien puso por nombre Andrea Rita:

Andrea Rita, debe capillo y vela.

En el año del Señor de mil setecientos y cuarenta y uno, día de 12 de noviembre, en la iglesia del San Phelipe y Santiago de Janos, yo, el Bachiller Don Simón de Arceo, Capellán en el (presidio) y de licencia parroquial, bauticé solemnemente a Andrea Rita, hija legítima de Joseph Miguel y de María Guzmán, mulatos esclavos de Don Joseph Días del Carpio, fueron sus padrinos Diego Laynes y su esposa María Fernández; para que conste lo firmé.

Don Simón de Arceo (rúbrica).²⁷

Otra mujer en condición de esclavitud que bautizó a su hijo fue Bárbara Rojo, esclava de Gabriel de Vildósola,²⁸ a quien se le refiere como “poseedor” de Bárbara. El evento fue auspiciado en Suamca el 28 de febrero de 1753 por el conocido misionero Juan Nentving, el niño llevó el nombre de Juan José Joaquín Rojo, de padre desconocido, sus padrinos fueron Juan José Loreto y María de la Luz Gaona.²⁹

²⁶ Archivo Parroquial de Tumacacori. “María Guzmán, Esclava”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=7449> (consultado el 3 de enero de 2020).

²⁷ Archivo Parroquial de Tumacacori. “María Guzmán, Esclava”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=7450> (consultado el 3 de enero de 2020).

²⁸ Capitán emparentado con la familia de Anza por su matrimonio con Josefa Gregoria Joaquina de Anza.

²⁹ Archivo Parroquial de Tumacacori. “Bárbara Rojo, Esclava”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=416> (consultado el 3 de enero de 2020).

Como se revela en estas referencias, pese a que aún queda trabajo por indagar en cuanto a los tratos cotidianos vividos en el trabajo, podemos rescatar primero su existencia, y algunas facetas de la vida cotidiana, como era el amadrinar, casarse, tener hijos, aunque aún no sabemos si con convencimiento propio; no obstante, vemos una asistencia a los rituales cotidianos del ciclo de vida impuestos en la sociedad en la frontera colonial.

Juana y Agustina: dos casos

Aunque no se registran cuantiosos casos extensos que hablen de mujeres afrodescendientes ante la Inquisición en Sonora, el caso de Juana *la Polanca* provee un poco de luz sobre la vida de las mujeres mulatas de la frontera y de su situación frente a las instituciones.

Juana era una mujer mulata, casada con un negro, Nicolás, esclavo de Lázaro Moraga, residentes del real de minas de San Juan Bautista. Ella era sirvienta de éste y, por lo que refieren las fuentes, Juana era una mujer conocida en la región. Era natural de Nuevo México, sin embargo, nos informan cómo llega a Sonora:

Remitió con carta de 22 de diciembre del año pasado de 1695 contra una mulata o mestiza vecina de Sonora, llamada Juana la Polanca de estado casada con un negro llamado Nicolás, esclavo de Lázaro de Morga [sic] por haber curado al Capitán Francisco Pacheco Zevallos.³⁰

³⁰ AGN. Juana la Polanca. Inquisición. Vol. 693, segunda parte, año 1694, f. 398.

Juana fue acusada ante la Inquisición de hechicera por el mismo hombre que requirió sus servicios, el capitán Francisco Pacheco Zevallos. El capitán Pacheco Zevallos había acudido a ella para que lo curase del “mal francés”³¹ que lo acechaba. Juana practicaba un método de curación que consistía en “chupar los males”, este método era más común entre los curanderos hombres que entre las curanderas mujeres.

Cabe mencionar que “mulata”, “negra” y “mestiza” eran términos que las autoridades aplicaban según sus intereses. Durante el proceso llevado contra Juana, nunca dejaron en claro su “calidad”, sin embargo, se ve que intencionalmente se referían a ella como mulata cuando querían acrecentar el delito.

Hablar de negras, coyotas, lobas, mulatas es hablar de mujeres tanto libres como esclavas. Estas formas de nombrarlas fueron términos utilizados por diversos actores, tanto sociales como institucionales, para clasificar a las mujeres afrodescendientes y, en muchos casos, como ocurrió con los grupos indígenas, esta nomenclatura borraba su historia e identidad (Velázquez, 2011:11-22). No obstante, estos términos también quedan entremezclados por la ambigüedad en el uso para describir la calidad que les asignaban. Las calidades ambiguas en muchos casos se usaban según la conveniencia, Radding señala que:

31 En los siglos xv y xvi a la sífilis, enfermedad de transmisión sexual, se le conocía con el nombre del “mal francés”, llamada así debido a las disputas sobre el origen de la enfermedad, esto determinó que se le conociera como “enfermedad de La Española”, “mal francés” o “mal napolitano” (Lugones *et al.*, 1995).

El lenguaje de los documentos coloniales pone en claro que el significado de la nomenclatura racial utilizada comúnmente variaba de acuerdo al tiempo y al lugar. Tanto las autoridades civiles como las religiosas empleaban términos que combinaban (y confundían) diferentes criterios para clasificar a las tribus conquistadas y a la población heterogénea de naborías, esclavos liberados y vagabundos que migraron hacia el norte a los distritos mineros (Radding, 2015:194).

El caso de Juana *la Polanca*³² ilustra bien esta situación. Lo que destaco de Juana es que, además de ser sirvienta-esclava, era una especialista de la salud. Es relevante para el caso de la Nueva España que muchas mujeres mulatas o negras eran acusadas de curanderas o hechiceras (Velázquez, 2006; Rodríguez, 2000; Deeds, 2002; Mejía 2002; Faberman, 2004), por lo que generalmente la acusación estaba acompañada de pactos demoniacos, esto se debía a su condición marginal no sólo por ser mujeres, sino por ser de una “calidad” “inferior” a la vista de las instituciones, negando con ello diversos saberes. Sin embargo, una lectura distinta de las acusaciones nos permite notar que muchas de éstas estaban realmente relacionadas a conocimientos y saberes de la salud.

Como ha señalado Anguiano (2019:92), no podemos crear una visión victimaria de las mujeres esclavas, ya que muchas de ellas encontraron estrategias que les permitieron sobrevivir y ejercer a su vez relaciones de poder, como es el caso de Juana *la Polanca*. Pese a que Juana era vista como mulata desdeñada, mujer de “baja calidad” para

32 AGN. Juana la Polanca. Inquisición. Vol. 693, segunda parte, año 1694, f. 349.

las instituciones, desempeñaba un papel importante en la comunidad. Lo podemos constatar en la declaración del capitán Juan de Escalante en el real de Nacozari el 30 de junio de 1695, quien afirmó que hacía más de dos años había escuchado que Francisco Gonzáles, esposo de la hermana de su esposa, quien tenía fuertes dolores del mal francés, mando a un indio sirviente ópata para que le llevara a “una mujer llamada comúnmente la Polanca para que viera si estaba hechizado”,³³ ya que tenía mucho tiempo que padecía de los dolores y decía “tener noticia que la dicha decía lo estaba, y que decía sabía curar semejantes achaques”,³⁴ esta declaración daba fe del reconocimiento social de Juana como curandera competente. A Juana le prohibieron seguir con sus curaciones, pero no acató la orden y continuó realizándolas, lo cual le valió se le requiriese en el Santo Oficio, sin embargo, el caso quedó allí, sin saberse cuál fue el final de *la Polanca*.

A pesar de la falta de continuidad del caso, la historia de Juana nos acerca a conocer una visión de las instituciones tanto individual como del grupo al que pertenecía, pero también nos da cuenta de la importancia de su conocimiento y, más allá de los discursos institucionales y de las tradicionales formas en que se presenta a las mujeres esclavas negras y mulatas como sirvientas, que sí lo eran, también refleja los conocimientos significativos que poseían, esto les concedía un lugar importante en las sociedades a las que pertenecían.

La calidad a la que se les hacía referencia y ser mujeres fue, sin duda, detonante para catalogar a las afrodescendientes como hechiceras o brujas, tal fue el caso de Agustina, mulata esclava en Sinaloa; sin embargo, su actividad trascendió, ya que también era conocida en el real de San Juan Bautista en Sonora. La lectura del edicto en 1663 en el real de San Juan Bautista detonó una serie de acusaciones de diversa índole, entre ellas, señalar a Agustina de bruja; pese a que ella no habitaba en Sonora, sino en Sinaloa, la declarante María de Orta conocía lo que se contaba en Sinaloa, señalaba que esas historias eran comunes, puesto que sabía que se divulgaban y era común hablar de ello “como por cosa de chanza”,³⁵ es decir, que no era serio, sino cosa de entretenimiento.

Estos casos muestran elementos relacionados con el género y la etnia que construyeron un imaginario social que relacionaba la práctica de la hechicería con mayor frecuencia a las mujeres afrodescendientes (Rodríguez, 2000; Mejía 2002; Deeds, 2002; Faberman, 2004; Velázquez, 2006); no obstante, estos casos también nos hablan de posición social y de conocimiento, ya que en ambos es referido el poder curanderil o de poseer poderes, lo cual les confería, pese a su situación interseccional de mujeres, esclavas y mulatas, una posición social destacada en su entorno, dotándolas de posibilidades y estrategias para vivir sus vidas.

³³ AGN. Juana la Polanca. Inquisición. Vol. 693, segunda parte, año 1694, f. 349.

³⁴ AGN. Juana la Polanca. Inquisición. Vol. 693, segunda parte, año 1694, f. 349.

³⁵ AGN. Edicto 1663. Inquisición/121001/8, vol. 271, exp. 8, a partir de f. 29, año 1663. Nota: no está foliado.

Los cuerpos de las esclavas

Algunas de las preguntas que han surgido en esta investigación han estado relacionadas con la materialización de los cuerpos esclavos. En este sentido surge la necesidad de hablar de esos cuerpos que importan (Butler, 2002), ya que, desde el feminismo, hablar del cuerpo ha sido un tema central. Butler (2002) nos presenta la reflexión sobre la existencia de cuerpos que han quedado al margen, pero que su reconocimiento debe ser incluido en las sociedades. Debido a esto, retomo y me inspiro en su propuesta para hablar de estos cuerpos de la esclavitud. Las esclavas no habían importado no sólo en su contexto histórico, sino que habían quedado fuera de la construcción de la historia, en concreto, de la historia regional de Sonora.

Los cuerpos de las mujeres históricamente se han construido a partir de una visión heteropatriarcal, que desde distintos dispositivos, tanto sociales como culturales y económicos, han sentado las bases de la percepción y el uso de nuestros cuerpos. Para el momento histórico de los siglos xvii y xviii, los discursos jurídicos y religiosos estaban ligados y tuvieron un fuerte impacto en estas construcciones, ejerciendo una violencia tanto física como simbólica que se expresaba en una cultura de género (Muñiz, 2004; Coronel, 2018).

La violencia sobre el cuerpo de las mujeres

La frontera de la Sonora colonial fue un espacio complejo como lo son las fronteras: espacios liminares de reconfiguraciones constantes. La violencia en la Sonora colonial se expresó, principalmente, por medio de los despojos territoriales a indígenas, las vejaciones y violaciones co-

metidas contra las mujeres (Obregón, 1988:147), y posteriormente el conflicto creado por el poblamiento y despoblamiento de misiones y reales, y el aumento de presidios, que acrecentó los conflictos tanto interétnicos como los alzamientos indígenas, puso de manifiesto el carácter violento de la frontera. También en la conformación de esta frontera, el proceso de conquista y colonización encaminó una violencia en la producción de sujetos femeninos y masculinos, visible en la construcción de las relaciones y los *deberes ser* de los sujetos sociohistóricos de la región.³⁶

Otro aspecto violento fue la esclavitud, que para Sonora se encarnó en las mujeres y los infantes indígenas, mulatas y negras, designados a ser esclavos por dispositivos o prácticas jurídicas y religiosas, que centraban y justificaban el sometimiento de los cuerpos según la etnicidad. En este sentido, la corporalidad y etnicidad estaban imbricados, elemento que, como ha señalado Muñiz, abonó a una producción de cuerpos dóciles enmarcados en una biopolítica (2010:39).

Las justificaciones sobre la esclavitud de los siglos xvii y xviii estaban impregnadas de los pensamientos de filósofos griegos, como Aristóteles,³⁷ que justificaba la existencia de la esclavitud por una proclividad “natural” de algunos grupos humanos “no civilizados”, “inclinación” que detectaba también en las mujeres. Esta mirada etnocéntrica y patriarcal de la otredad transitó en las prácticas y creencias de la sociedad europea, principalmente de

³⁶ Los espacios, como señala Preciado, también producen una performatividad del género (2010:87).

³⁷ El pensamiento y la justificación de Aristóteles sobre la esclavitud se encuentra principalmente en su obra *Política*.

los clérigos, “encontrándola” en las sociedades indígenas y en la esclavización de la población africana y sus descendientes. La construcción de discursos sobre los cuerpos esclavos apelaba a un discurso racial, ya que, además de defender la “necesidad” de la cristianización, justificaba que en “esos cuerpos distintos” reconocieran las características para ser usados según lo deseado por parte de los amos y amas, creando mitos sobre las capacidades corporales, por ejemplo, que los negros eran de una fortaleza “incanzable” para las fuertes labores a las que eran sometidos (Aguirre, 2019:180-183).

Los registros parroquiales no muestran abundante información sobre los cuerpos, salvo alguna excepción entreverada. Por su parte, las denuncias inquisitoriales sí exponen más esta información, principalmente lo relacionado al imaginario colectivo que se construyó sobre la corporalidad, sus transgresiones e imposiciones. Otros documentos que hacen constantes referencias a la corporalidad y la “utilidad” o el valor que los cuerpos esclavos tenían han quedado registrados principalmente en los contratos de compra-venta o de liberaciones. De esto último, en los documentos analizados para la región hay pocos que den cuenta de la compra o disposición de liberación de esclavas y esclavos. Sin embargo, se ha logrado rescatar un ejemplo, el María de la Luz Rafaela.³⁸ Era una mujer esclava de 18 años, vendida en 1777 en Durango a Julián Moreno, dueño de una hacienda en Sonora, destino al que fue trasladada y donde se sabe que en 1835, aproximadamente a los 76 años de edad, lograría su liberación. Poco se menciona de la vida de María de la Luz, no obstante, en su acta de compra-venta se

exponen elementos de su corporalidad y origen afrodescendiente, ya por su constitución como por el hecho de ser vendida y comprada. Se la describe en su corporalidad como “una su esclava, llamada María de la Luz Rafaela de color corcho, pelo negro mayor de diez y ocho años de edad”, además “de ser no de vicio tacha, ni enfermedad pública o certera”,³⁹ es decir, que tenía óptima salud. La descripción corporal de María de la Luz era un elemento importante a mencionar, puesto que en los contratos de compra-venta de esclavas y esclavos, representaban un valor, y la juventud era un factor de exigencia para el precio de las y los esclavizados (Aguirre, 2019). A María de la Luz la vendieron en “200 pesos en reales de moneda corriente”.⁴⁰

Por otra parte, la corporalidad y la sexualidad han representado otro aspecto destacado del uso y abuso de los cuerpos esclavos. Regresando al caso de Juana *la Polanca*, analizándolo desde esta perspectiva, se observa que las acusaciones que sufrió por parte del capitán Pacheco Zevallos podrían tener como telón de fondo más que un simple arrepentimiento del capitán por hacer uso del conocimiento de la curandera, ya que curar una sífilis por medio de la técnica de succión con la boca escondía conductas y relaciones sexuales no admisibles para la época. Esto revela que las esclavas representaban “cuerpos de libre acceso y uso” (Lerner, 1990:138-139) para fines sexuales y de trabajo.

Retornando a los archivos parroquiales, a inicios del siglo XIX, en 1805 es notable que las clasificaciones de “calidades” se mantenían vigentes. Fray Josef Gómez dudó que

³⁸ AGES. Ejecutivo, t. 45, exp. 21, año 1777-1835, folio 030075.

³⁹ AGES, Ejecutivo, t. 45, exp. 21, año 1777-1835, folio 030075.

⁴⁰ AGES, Ejecutivo, t. 45, exp. 21, año 1777-1835, folio 030075.

Laureana Gradillas, mujer denominada de “calidad” de razón lo fuera, ya que para él parecía “ser coyota”:

Josef Gavino, Indio párvulo

En el año del Señor de mil ochocientos y cinco, día veinte y cuatro de febrero, Yo, Fray Josef Gomez. Misionero Apostólico e interino por su Majestad de esta misión de San Pedro y San Pablo de Tubutama, bauticé solemnemente a un niño de cuatro días de nacido, hijo de Rafael Cordova, y de Laureana Gradillas, hijos del pueblo de Saric. *Su padre es Indio Pima y su madre de razón (parece ser coyota)*. Pusele por nombre Josef Gavino. Fueron sus padrinos Josef María Leyva y su esposa, Manuela Mendivil, de razón, a quienes advertí el parentezco espiritual y demás obligaciones, y para que conste lo firmo en dicho día, mes, y año ut supra.

Fray Josef Gomez (rúbrica).⁴¹

La pareja estaba constituida por un indio y una mujer denominada de razón, parejas poco comunes de rastrear en los registros parroquiales. Este registro nos habla de cómo el siglo XVIII afianzó en el imaginario social una clasificación de las personas a través de prejuicios corporales. La mirada de fray Josef Gómez nos habla de que las “calidades” fueron imprimiendo en los cuerpos una violencia simbólica. Esta violencia adquirió notoriedad con las ideas racistas desarrolladas a lo largo del siglo XIX.

⁴¹ Archivo Parroquial de Tumacacori. “Laureana Gradillas, de razón/coyota”, en “Mission 2000”, <https://www.nps.gov/applications/tuma/detail2.cfm?Event_ID=9192> (consultado el 3 de enero de 2020). Las cursivas son mías.

Consideraciones finales

Estos fragmentos de historias de la vida de mujeres afrodescendientes en Sonora muestran su papel en la sociedad como mujeres que, pese a su condición de esclavas, destacaron por sus conocimientos en salud, así como en perpetuar redes de socialización y apoyo como lo es el caso de ser madrina; asimismo, nos revelan una herencia biológica y cultural muy importante que requiere mayor conocimiento y reconocimiento.

La construcción identitaria de Sonora no ha contado en su haber los aportes de las mujeres, en general, y, en particular, el caso de las afrodescendientes ha sido invisibilizado, al grado de que en el imaginario colectivo actual no se reconozca su existencia histórica. María Elisa Velázquez ha señalado que la ignorancia y el desconocimiento de la participación histórica de las afrodescendientes conduce al racismo; en este sentido, la historiografía en Sonora tiene una deuda pendiente: desentrañar con mayor ahínco la participación de las mujeres afrodescendientes y luchar por reconocer su legado.

Por otra parte, quiero mencionar que las condiciones interseccionales de las mujeres son elementos importantes a destacar para caracterizar y precisar las diversas experiencias de las distintas mujeres que han conformado la historia de la región. Es importante decir que bajo esta consideración se puede entender que existía una constante búsqueda de salir de la opresión patriarcal, por lo que la transgresión y el uso de los saberes fueron el medio; pensemos en Juana *la Polanca*, quien aportaba con sus conocimientos en salud, así como Agustina, mujer a la que se acusaba de tener poderes; considero que, en ambos casos, pese a la construcción del imaginario social, desafiaban el

orden asignado a las mujeres de su condición. Las mujeres afrodescendientes conformaron también el amplio grupo de mujeres de frontera que enfrentaron una estructura patriarcal y de violencia generalizada.

He aprendido en el curso de esta investigación que no hay datos inútiles, que los pequeños fragmentos de historias son tesoros que ayudan a traer luz sobre la vida de las mujeres; por ello es necesario seguir tejiendo, hilvanando esos pequeños trozos de historias que amplían el manto fragmentado del pasado.

Bibliografía

- Aguilar Zeleny, Alejandro y José Luis Moctezuma Zamarrón (coords.) (2013). *Los pueblos indígenas del Noroeste. Atlas etnográfico*. México: ISC/INLI/INAH.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (2019). *La población negra de México. Estudio etnográfico*. México: FCE/CIESAS.
- Almada Bay, Ignacio, José Marcos Medina Bustos y María del Valle Borrero Silva (2007). "Hacia una nueva interpretación del régimen colonial en Sonora. Descubriendo a los indios y redimensionado a los misioneros, 1681-1821", *Región y Sociedad*, vol. XIX, núm. especial, pp. 237-266.
- Anguiano Hernández, Citlali Yisel (2019). *Las "Negras" de la Ciudad de México: representaciones y prácticas corporales de las mujeres de origen africano en el siglo XVI*. Tesis de maestría en Estudios de la Mujer. México: UAM-Xochimilco.
- Borrero Silva, María del Valle (2009). "El proceso colonizador en Sonora. La población civil y presidial en un ambiente de frontera", en Fernando Navarro Antolín (ed.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 243-248, <<http://www.americanistas.es/biblo/textos/c12/c12-049.pdf>> (consultado el 1º de junio de 2011).
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Coronel Higuera, Elisa Idalia (2012). *Experiencias femeninas en la frontera: la incidencia de la violencia en la conformación de una cultura de género fronteriza en el septentrión novohispano. Sonora, siglos XVII-XVIII*. Tesis de maestría en Historia y Etnohistoria. México: ENAH.
- Coronel Higuera, Elisa Idalia (2018). *Cultura de género fronteriza y experiencias femeninas. Sonora, siglos XVII y XVIII*. Tesis de doctorado. México: ENAH.
- Deeds, Susan (2002). "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, pp. 30-47.
- De la Torre Curiel, José Refugio (2012). *Twilight of the Mission Frontier: Shifting Interethnic Alliances and Social Organizations in Sonora, 1768-1855*. Berkeley: Stanford University Press.
- De Obregón, Baltasar (1988). *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de la Nueva España / escrita por el conquistador Baltasar de Obregón año de 1584*. México: Porrúa.
- Dobyns, Henry F., Paul H. Ezell, Alden W. Jones y Greta S. Ezell (1960). "What Were Nixoras?", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, núm. 2, pp. 230-258, <<http://www.jstor.org/stable/3628818>> (consultado el 13 de junio de 2017).
- Faberman, Judith (2004). "La hechicera y la médica. Prácticas mágicas, etnicidad y género en el Tucumán del siglo XVIII", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Berta Ares Queija (coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla/México: Consejo

- Superior de Investigaciones Científicas-EEHA/El Colegio de México-CEH, pp. 163-192.
- Gerhard, P. (1996). *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM.
- Lerner, Gerda (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.
- Lugones Botell, Miguel A., Isabel Molinet Duarte, Tania Yamilé Quintana Riverón y Mario Vázquez Sánchez (1995). "Sífilis y gonorrea; parte de su historia", *Revista Cubana de Medicina General Integral*, vol. 11, núm. 4, <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21251995000400014>.
- Martínez Alarcón, José de Jesús (2004). "La gran migración blanca a Sonora y la devastación de la población nativa a partir del siglo XVI", documento presentado en el XVII Simposio de la Sociedad Sonorense de Historia. Hermosillo: Sociedad Sonorense de Historia.
- Mejía González, Leticia (2002). *Relación de la causa de Juana María, mulata: esclava, mulata y hechicera. Historia inquisitorial de una mujer novohispana del siglo XVIII*. México: El Colegio de México.
- Montané Martí, Julio (2008). "Negros en Sonora", 17 de marzo, <http://www.sonoramagica.com/index.php?option=com_content&view=article&id=278:etebanico&catid=60:tradiciones&Itemid=73> (consultado el 19 de julio de 2015).
- Muñoz García, Elsa (1999). "La historia cultural del género. Un acercamiento al poder y a la cultura genérica", *Fuentes Humanísticas*, vol. 10, núm. 19, pp. 67-84.
- Muñoz García, Elsa (2004). "Historia y género. Hacia la construcción de una historia cultural del género", en Patricia Ravelo y Elena Pérez Gil (coords.), *Voces disidentes: debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México: CIESAS.
- Muñoz García, Elsa (2010). "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñoz García, *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las sociedades contemporáneas*. Barcelona/México: Anthtropos/UAM.
- Padilla Ramos, Raquel (2015). "El río en la vida de los yaquis", *Diario de Campo*, año 2, núm. 8, tercera época.
- Preciado, Paul B. (2010). *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.
- Radding, Cynthia (2008). *Paisajes de poder e identidad: fronteras imperiales en el desierto de Sonora y Bosques de la Amazonía*. México: CIESAS.
- Radding, Cynthia (2015). *Pueblos de frontera: coloniaje, grupos étnicos y espacios ecológicos en el noroeste de México, 1700-1850*. Trad. de Arturo Valencia Ramos. Hermosillo: El Colegio de Sonora.
- Rodríguez Delgado, Adriana (coord.) (2000). *Catálogo de mujeres del Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación*. México: INAH.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2006). *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH/UNAM.
- Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2011). "Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente", *Cuicuilco*, vol. 18, núm. 51, pp. 11-22, <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592011000200002&lng=es&tlng=es> (5 de febrero de 2021).

Velázquez Gutiérrez, María Elisa (2018). "Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano", *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 44, núm. 3, pp. 435-446.

Archivos

Archivo General de la Nación (AGN). Edicto 1663. Inquisición/121001/8, vol. 271, exp. 8.

Archivo General de la Nación (AGN). Juana la Polanca. Inquisición, vol. 693, segunda parte, año 1694.

Archivo General de la Nación (AGN). Edicto de la Reina. Reales Cédulas originales y duplicados, vol. 30, f. 74-76.

Archivo General del Estado de Sonora (AGES). Ejecutivo, t. 45., exp. 21, año 1777-1835, folio 030075.

Archivo Parroquial de Tumacacori. "Mission 2000", <<https://www.nps.gov/applications/tuma/search.cfm>>.

Centro Regional INAH-Sonora (s.f.). Peticiones matrimoniales.

III. CONOCIMIENTO SITUADO Y CONTEXTUALISMO RADICAL



Presentación: en diálogo a tres voces con Teresa Garzón, desde el cuidado y la escritura digital

Teresa Díaz* y Urania Lanestosa**

Este ensayo es una elaboración colectiva a tres voces¹ que busca construir un diálogo con Teresa Garzón

* Teresa Díaz Torres es antropóloga y feminista, maestra en antropología social por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), actualmente es estudiante del DEF en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco), cuenta con una estancia de investigación en la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Es bordadora contemporánea bajo el nombre de Tere Paprika. Entre sus temas de interés se encuentran el ciberfeminismo, los estudios de redes sociales digitales, la escritura de mujeres, los procesos de subjetividad femenina y la teoría feminista.

** Urania Lanestosa Baca es pedagoga feminista, maestra en Políticas Públicas y Género por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México (Flacso-México), estudiante del DEF en la UAM-Xochimilco, cuenta con una especialización en Políticas de Cuidado con Perspectiva de Género por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y por la Universidad de la República (Uruguay). Ha coordinado proyectos educativos y de activismo juvenil, y facilitado procesos de formación con metodologías participativas. Es tutora de la maestría en Políticas Públicas y Género de la Flacso-México. Entre sus temas de in-

mediante la escritura que Urania Lanestosa y Teresa Díaz —estudiantes de la segunda generación del Doctorado en Estudios Feministas (DEF)— nos propusimos desarrollar. En estas páginas buscamos poner en común: ideas sobre el conocimiento situado y el contextualismo radical, compartir nuestros puntos de llegada y espacios de encuentro, lo que nos genera sus aportes, así como destacar puntos de reflexión que tienen conexión con nuestras propias in-

terés se encuentran los cuidados, la educación en derechos humanos, el análisis de políticas públicas y los feminismos.

1 Este ensayo es una búsqueda para generar otras formas de escritura. Apelando a la lucha que Garzón menciona en la entrevista sobre “escribir en primera persona” (2021), hemos decidido en algunos apartados hablar las dos juntas en una sola voz, pero también hemos acordado separar nuestras voces para convocar la escritura en primera persona y así hablar desde nuestras experiencias situadas. No obstante, el diálogo entre nosotras es permanente, tanto en el texto como en el proceso de escritura y en la articulación del presente ensayo, lo que significó una nueva manera de conversar y construir juntas.

investigaciones doctorales en desarrollo.² Para este diálogo partimos de la entrevista titulada: “Contextualismo radical y conocimiento situado desde la experiencia. Conversación con María Teresa Garzón Martínez” incluida en esta publicación y otros textos que nos acompañaron en el seminario “Perspectivas feministas de la interseccionalidad”, impartido por las doctoras Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz en el año 2020 y que siguen presentes en la escritura de nuestras tesis.

Conocimos la escritura y el pensamiento de la doctora María Teresa Garzón Martínez gracias a un texto que nos presentó la doctora Mónica Cejas: “Ninguna guerra en mi nombre” (2014), a partir de ese texto y otros más descubrimos que trabaja en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (Cesmeca) de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach), donde cofundó el posgrado en Estudios e Intervención Feminista. También destaca su contribución como fundadora del Comando Colibrí, escuela de defensa personal para mujeres.

Este ensayo está organizado en cuatro apartados. En el primero recuperamos nuestras reflexiones sobre la experiencia, los conocimientos situados y las prácticas concretas; destacamos la relevancia de los pilares que Garzón presenta en la entrevista que incentivó este diálogo. En el segundo apartado compartimos experiencias personales sobre nuestra llegada al conocimiento situado y al contextualismo radical. En el tercer aparta-

² Las investigaciones que estamos desarrollando tienen como títulos tentativos: El “Programa de Estancias Infantiles para apoyar a madres trabajadoras” desde las experiencias de responsables de estancias infantiles de la zona metropolitana del Valle de México: análisis feminista de la política pública en México.

do recuperamos qué nos abrió el conocimiento situado y el contextualismo radical en la construcción de conocimientos y en la investigación feminista. En el cuarto y último apartado destacamos dos ejes de reflexión desde nuestras investigaciones: vida cotidiana y prácticas culturales de cuidado, así como escritura de mujeres y expansión en la red social Twitter.

Experiencia, conocimientos situados y prácticas concretas: tres pilares de reflexión

Nosotras y Tere Garzón provenimos de diferentes lugares del conocimiento social y de las humanidades. La crítica y los estudios literarios, la antropología, la pedagogía y el análisis de políticas públicas son espacios en los que nos formamos y construimos experiencias previas; sin embargo, en nuestras trayectorias los feminismos son un punto de encuentro que nos ha permitido generar diálogos compartidos como es la intención de este ensayo.

En la entrevista realizada a Tere Garzón (2021) logramos reconocer diferentes aspectos que consideramos valiosos. La experiencia, los conocimientos situados y las prácticas concretas son elementos de confluencia en nuestras reflexiones e investigaciones feministas, que se articulan con dos discusiones claves para nuestros respectivos trabajos de investigación: la escritura feminista y la vida cotidiana de las mujeres como fuente de conocimiento, y las experiencias de cuidado de las mujeres.

Experiencia

Tere Garzón (2021) destaca la importancia de tomar conciencia sobre que nuestros ejercicios de reflexión y la es-

critura forman parte de una experiencia encarnada, la cual constituye:

aquella materia de reflexión que cruza nuestras vidas y a través de la cual producimos conocimiento, no puede separarse del conocimiento situado y el conocimiento situado tampoco puede separarse de una posición política específica, pues todo esto está unido a prácticas concretas (entrevista a Garzón, 2021:100).

Al respecto, autoras como Ana María Bach (2010) destacan que las experiencias de las mujeres son centrales, ya que permiten tener en cuenta las voces que no han sido escuchadas, que han sido encubiertas o se les ha considerado subalternas en el sistema androcéntrico occidental. La experiencia constituye entonces una categoría amplia, compleja y situada:

la experiencia, pasada o presente, vivida por cada sujeto encarnado, sexuado y situado, que a la vez es artífice y artefacto de sus experiencias, es un proceso continuo a lo largo de la existencia. La experiencia aparece como contradictoria porque puede ser a la vez singular o compartida, registrada o no en varios niveles, articulada o inarticulable, recordada y rearticulada a través de la reflexión, productora de conocimientos y producida por ellos, con el potencial de producir actos de resistencia. Puede darse en los márgenes o en los centros, y toda teorización en el campo de las humanidades o de las ciencias sociales debería tomarla como punto de partida (Bach, 2010:128).

Esta manera de pensar y conectarnos tanto con nuestras experiencias personales como con las experiencias colectivas con las compañeras con quienes construimos diálogos feministas, dentro y fuera de la academia y en nuestras investigaciones, se configura como un campo de conocimiento en el que nuestro posicionamiento político resulta clave, así como nuestra construcción como sujetas encarnadas, sexuadas, situadas y en transformación.

Particularmente, yo, Urania, he encontrado en la categoría de experiencia un espacio de reflexión relevante para mi investigación, ya que, aun cuando todas las mujeres podemos tener conexiones compartidas con el cuidado a lo largo de nuestra trayectoria de vida, en nuestra experiencia confluyen elementos singulares que generan conocimiento, vínculos afectivos y sociales, tensiones y actos de resistencia, los cuales pueden tener distintas expresiones. Las voces silenciadas de las responsables de las estancias infantiles me permitieron reconocer una conexión entre mi experiencia personal y las experiencias que ellas han construido en un contexto complejo en el que las percepciones y construcciones de actores gubernamentales han generado cambios que han trastocado su experiencia, oportunidades de empleo y reconocimiento social.

Conocimiento situado

El conocimiento situado hace referencia a una postura epistemológica crítica desarrollada principalmente por Sandra Harding (1987) y Donna Haraway (1991). Estas autoras desde la epistemología feminista hacen una importante crítica al conocimiento científico positivista y la objetividad que despliega. Proponen otra forma de generar conocimiento, ponen en evidencia y analizan críticamente

el lugar desde el cual se parte, ya que ningún conocimiento puede desligarse de un contexto histórico-social y de la subjetividad de quien desarrolla dicho conocimiento. Posicionarse y reflexionar sobre esta postura es un camino para dismantelar el conocimiento único y universal. Generar un conocimiento situado, en palabras de Haraway (1991), involucra una lucha:

A favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y la no universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre la vida de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (1991:335).

Por su parte, Tere Garzón nos propone pensar el conocimiento situado desde una postura descolonial y colectiva:

no solamente es un conocimiento subjetivo, particular, de la experiencia de cada cual, sino, como decía María Lugones, es un conocimiento colectivo en términos de que nunca hay un "yo" que se presenta solo y desnudo ante el mundo. Siempre hay "yoes" que son colectivos junto con la experiencia, de nuevo, que es esta materia a través de la cual producimos conocimiento en un contexto radical de relaciones de poder. Esto exige una mirada genealógica [...] en torno a ¿quiénes somos?, ¿cómo llegamos a ser quienes somos? y ¿por qué estamos ubicadas en ciertos espacios donde podemos manejar o no ciertas relaciones de poder que habilitan nuestra existencia o la condicio-

nan según sus propios propósitos? (entrevista a Garzón, 2021:101).

Si bien en la mayor parte de las prácticas académicas se privilegia la generación de conocimiento como un ejercicio individual que se construye en solitario, en el que la búsqueda de objetividad y neutralidad son rasgos que deben estar presentes, las reflexiones de Tere Garzón (2021) nos permiten destacar que los conocimientos feministas se producen a partir de la construcción colectiva, el posicionamiento político y la reflexión genealógica. Al respecto, autoras como Norma Blazquez (2012) nos permiten reconocer que es posible construir un conocimiento desde un punto de vista distinto y discutir la supuesta objetividad y neutralidad que el conocimiento debe privilegiar:

las suposiciones fundamentales del método científico, sus corolarios de objetividad y neutralidad, así como sus implicaciones; pone en duda la utilidad de algunas mediciones cuantitativas y cuestiona los métodos que ponen distancia entre quien conoce y lo que se conoce, destacando el conocimiento situado basado en la experiencia de las mujeres que les permite un Punto de vista del mundo distinto (2012:29).

En nuestras experiencias de investigación, más que partir de certezas y respuestas dadas de antemano, la generación de preguntas detonadoras que formulamos en diálogo con las autoras que leemos son parte de nuestro proceso de aprendizaje, construcción y reconstrucción permanente. Por qué investigo esto o para qué lo hago, son preguntas de reflexión profunda que nos regala Tere Garzón; por nuestra parte, durante el DEF, nos hemos for-

mulado preguntas como las siguientes: por qué ese tema me interpela, qué lugar tengo yo en esta investigación y qué lugar tienen nuestras sujetas de investigación, cómo están presentes nuestras subjetividades y experiencias en el conocimiento compartido o, de qué forma estos intercambios generan cambios en la realidad que buscamos transformar y cómo, al mismo tiempo, nosotras nos transformamos durante el proceso de investigación.

Prácticas concretas

Lawrence Grossberg (2009) destaca el interés de los estudios culturales por la descripción y la intervención en las maneras en que las prácticas culturales se producen, insertan y funcionan en la vida cotidiana y en las formaciones sociales, con el fin de reproducir, enfrentar y posiblemente transformar las estructuras de poder existentes:

describen cómo las vidas cotidianas de las personas están articuladas por la cultura y con ella. Investiga cómo las estructuras y fuerzas particulares que organizan sus vidas cotidianas de maneras contradictorias empoderan o desempoderan a las personas, y cómo se articulan sus vidas (cotidianas) a las trayectorias del poder político y económico y a través de ellas. Los estudios culturales exploran las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por las personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades, en cuanto reafirma la contribución vital del trabajo intelectual a la imaginación y realización de tales posibilidades. Los estudios culturales se ocupan del papel de las prácticas culturales en la construcción de los contextos de la vida humana como configuraciones de poder,

de cómo las relaciones de poder son estructuradas por las prácticas discursivas que constituyen el mundo vivido como humano (2009:17).

El pensamiento de Grossberg (2009) nos permite pensar la importancia de prácticas culturales como el cuidado en las estancias infantiles y la escritura feminista en Twitter:

Los estudios culturales consideran que las prácticas culturales (o discursivas) importan porque son cruciales para la construcción de los contextos específicos y las formas de vida humana y de la realidad que habitamos. Los seres humanos viven en un mundo que es, al menos en parte, creado por sí mismos, y ese mundo se ha construido mediante prácticas que construyen y transforman las realidades discursivas y no discursivas (ambos materiales) en forma simultánea e íntimamente interconectada (2009:32).

Yo, Urania, en mi investigación he podido reconocer las prácticas de cuidado infantil como prácticas culturales que posibilitan el sostenimiento de la vida.³ Identificar

³ De acuerdo con Fisher y Tronto (1990) el cuidado “es una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente, todo lo que buscamos para entretejer una compleja red del sostenimiento de la vida. Esta definición incluye tanto la posibilidad del autocuidado como la de cuidar a otros, sin contar su dimensión afectiva, pero no lo equipara a una actividad mercantil cualquiera. Asimismo, incorpora tanto la perspectiva de quienes otorgan como de quienes reciben cuidado” (Fisher y Tronto, citado en Bidegain y Calderón, 2018:13).

cómo en sus contextos situados tienen lugar distintas estructuras, fuerzas y relaciones de poder que forman parte de la cotidianidad de las mujeres y que construyen sus realidades de forma compleja y diversa, en las que además de contradicciones pueden construirse posibilidades de tensión, resistencia y cambio.

¿Cómo llegamos al conocimiento situado y al contextualismo radical?

Para mí, Urania, la llegada al conocimiento situado y al contextualismo radical fue gracias al DEF, particularmente al seminario “Perspectivas feministas de la inteseccionalidad”. Los diálogos grupales me permitieron discutir aportes teóricos de autoras y autores relevantes sobre conocimiento situado y contextualismo radical, así como desarrollar reflexiones individuales que me ayudaron a enriquecer el planteamiento de mi investigación, generar nuevas preguntas sobre mi posicionamiento, sobre la escritura feminista que me interesa desarrollar, el lugar que tiene el contexto y cómo contribuir a generar un conocimiento feminista situado.

En específico, desde las reflexiones de Sandra Harding (2012) pude reconocer la importancia de mi localización y particularidad como sujeta cognoscente, así como tomar conciencia de la parcialidad en la construcción de conocimientos, ya que este proceso implica mi presencia en la investigación como una sujeta con un cuerpo sexuado que forma parte de un proceso histórico, cultural y político en el cual el género, la clase, la etnia, la edad, entre otros ejes, tienen un peso importante en la forma en que me acerco a la realidad e intento comprender las experiencias de las responsables de estancias infantiles con las

que tengo puntos en común y otros que son divergentes. Tener en cuenta que las relaciones de poder también están presentes en la generación de conocimiento y en el diálogo con las otras ha sido un aspecto de reflexión profunda, que me mantiene en la búsqueda constante de la mejor manera de aprender colectivamente sin imponer mi propio punto de vista respecto a lo que el cuidado representa y significa en sus vidas.

Estas reflexiones me permitieron encontrar un lugar en la investigación que me encuentro desarrollando, ya que la primera pregunta que cualquier persona, incluidas las propias sujetas de investigación, podría hacerme es: ¿por qué me interesa el cuidado infantil en lugares como las estancias, si no tengo hijos y nunca he trabajado en un servicio de cuidado? No ser madre no me ha alejado de las dificultades y complejidades del cuidado. Soy la hija menor y la más cercana física y afectivamente a mis padres, por lo que en mí han recaído la mayor parte de las responsabilidades y tareas del cuidado que requieren como personas adultas mayores. Con el tiempo, he tomado conciencia de que mi rol en el cuidado no ha sido elegido, lo cual ha confrontado en muchos momentos mis afectos, tiempos, prioridades, decisiones, estrategias y reflexiones sobre el tema.

Mi incorporación en el año 2019 como docente en una unidad de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) en la Ciudad de México, la cual brinda formación a maestras de educación inicial, fue coincidente con el anuncio gubernamental de los cambios al Programa de Estancias Infantiles para Apoyar a Madres Trabajadoras (PEI) que generó diversas movilizaciones organizadas por mujeres beneficiarias en diferentes ciudades y un relevante debate público. Estos eventos captaron mi interés y preocupación sobre la

posible reducción de opciones de cuidado a las que podían tener acceso mujeres en condición de pobreza y de los empleos de quienes laboran en las estancias infantiles, caracterizados por su baja remuneración y valoración social.

A diferencia de Urania, para mí, Teresa, el concepto de conocimiento situado ya era un referente desde la maestría, gracias a la lectura de un texto emblemático de Donna Haraway: “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” (1991), en el cual uno de los temas centrales es la discusión sobre la objetividad de la ciencia. Yo soy formada en la clásica disciplina antropológica, de hecho, la maestría que cursaba también era en antropología, aunque mi línea de investigación era género y sexualidad. Cuando socializamos ese texto recuerdo que lo que más alentó la discusión fue saber si era posible hacer una investigación con amigos o personas cercanas, o si se tenía que trabajar con “desconocidos” para no generar “lazos sentimentales” y así mantener la “objetividad” de la investigación. Recuerdo que fueron especialmente los compañeros de otras líneas quienes creían que era necesario este alejamiento. “No se puede trabajar con nuestros amigos”, era una sentencia repetida, era claro que ellos estaban instalados en la idea de “la autoridad del método científico, que en su búsqueda de la ‘objetividad’, trata de disminuir los sesgos personales” (Gregorio, 2006:26). Pero a mí me llegaron varias dudas sobre lo que nos planteaba Haraway: ¿qué tengo yo en común con las mujeres con las que colaboro?, ¿cómo mi condición de mujer estaba afectando mi investigación?, sin embargo, a pesar de que estos discursos ya empezaban a florecer, tampoco llegaron muy lejos. En la investigación de maestría se me pidió situarme, esto significaba reconocer un conjunto de categorías que yo habitaba: soy mujer, es-

tudiante de maestría, hija única, de clase media baja y un largo etcétera, parecía que eso cumplía la cuota de localización y parcialidad: estaba al descubierto mi posición y espacialidad, con esto mi conocimiento era parcial y ya, no se discutió más.

A pesar de estas diferencias en nuestra llegada, al igual que Urania, el conocimiento situado y el contextualismo radical se aproximaron a mí de una forma más compleja gracias al seminario “Perspectivas feministas de la interseccionalidad” para complicar y profundizar qué lugar tenía el contexto en mi investigación, de qué forma nuestras experiencias como investigadoras y como mujeres estaban formando parte de nuestros posicionamientos, e incluso cómo dialogamos con las sujetas que son nuestras interlocutoras en nuestras investigaciones.

¿Qué nos abrió el conocimiento situado y el contextualismo radical en la construcción de conocimientos y la investigación feminista a partir del seminario y las reflexiones de Tere Garzón?

Para mí, Urania, lo aprendido en el seminario, así como las reflexiones personales y colectivas sobre el conocimiento situado y el contextualismo radical, me permitieron establecer una conexión con mi tema de investigación y reconocer que mi vínculo con los cuidados está mediado no sólo por un interés académico en adentrarme en el tema, sino principalmente por mis recuerdos, emociones, vivencias, aprendizajes y lugares. Las voces ignoradas por el gobierno de mujeres dedicadas al cuidado en estancias infantiles se conectaron con las emociones que me genera el que mi voz y mis necesidades no sean escuchadas y

tomadas en cuenta en mis experiencias como hija cuidadora. A partir de ese momento, tomé conciencia de que no sólo quiero investigar sobre un tema socialmente relevante, conectado con las experiencias y la vida cotidiana de muchas mujeres, sino tomar acción en él como sujeta política.

Para mí, Teresa, desde la maestría hasta mi llegada al DEF, he descubierto que la crítica feminista ha cuestionado ciertas ideas estables en la academia antropológica y que, entre otras cosas, se propone “la disolución entre un sujeto —conocedor— y un objeto —de conocimiento—, entre el yo y el otro para tomar un camino dialógico e intersubjetivo, desde posiciones políticas situadas” (Gregorio, 2006:30). Este situarse incluye una reflexión sobre nuestra localización, lo parcial de nuestra visión, para centrarnos en “los puntos de vista ‘subyugados’ porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas, sostenidas y objetivas” (Haraway, 1991:328), una visión en contra de lo universal, del lenguaje único y del conocimiento “total”.

Para nosotras, el conocimiento situado se volvió un tema central no sólo en las discusiones en clases, sino en la escritura de la propia investigación. Recuerdo que algo que cuestionábamos en diferentes sesiones es cómo posicionarnos más allá del agregado de categorías. Algunas de mis compañeras y yo coincidíamos en que se está volviendo una práctica común decir que situarse equivale a enunciar lo que parece un sinfín de palabras: soy tal, tal, tal y tal; me ubico en tal, tal, tal y tal. No es que esté mal este reconocimiento personal, pero ¿será suficiente? Una propuesta para agregar complejidad es quizá pensar en “la visión”. Haraway menciona: “yo quisiera sugerir [...] en la particularidad y en la encarnación de toda la visión”

(1991:326), preguntarnos con qué visión, con qué lentes, con qué lupas estamos analizando las relaciones de poder que se instalan en las prácticas de las mujeres; también es posicionarnos, pues nos alejamos de visiones totalizadoras, universales, únicas, lo que posibilita entrever desde dónde investigamos, de qué punto o puntos partimos, por qué partimos de esos puntos, por qué escogemos una teoría, un lugar, una experiencia para analizar y no otra; esto también equivale a entrar en disputa y “reclamar ese sentido (el de la visión), para encontrar nuestro camino” (1991:326).

El contextualismo radical y los estudios culturales (Grossberg, 2009) nos permiten considerar las complejas y cambiantes articulaciones y conexiones de contextos, estructuras, eventos, discursos, formas en que se organiza el poder, las realidades, las diferencias y la vida cotidiana. También contribuyen a situarnos en nuestras investigaciones considerando los vínculos que tienen la teoría, el contexto y el compromiso político en la construcción del conocimiento, dejando de lado la pretensión de neutralidad, objetividad, universalismo y garantías de verdad (Hall, 2020) que caracterizan la lógica disciplinar colonial (Borsani, 2014). Como lo refiere Tere Garzón (2021):

Siempre tenemos estas historias de cuando estamos haciendo tesis y nos ponen a hacer contextos y los contextos consistían en decir un poco la historia, por ejemplo, del lugar o del grupo con el que trabajas etcétera, etcétera, ¿no? Cuestiones económicas, políticas, cosas así. Yendo un poco más a fondo con Grossberg, por ejemplo, sabemos que eso no es el contexto o qué ése es un contexto que no nos interesa, porque a nosotras nos interesan en particular las relaciones de poder y su articulación, su im-

bricación, y cómo eso se da en contextos de vida cotidiana y prácticas cotidianas (entrevista a Garzón, 2021:100).

Nosotras también tenemos en nuestra experiencia académica esas historias y prácticas académicas que el contextualismo radical y los estudios culturales nos invitan a cuestionar y transformar. En nuestras investigaciones de licenciatura y maestría el contexto se redujo a una descripción del lugar, el tiempo y las condiciones existentes del espacio de análisis en donde “ocurre” el problema que nos interesa conocer y analizar. Gracias a estas reflexiones hemos podido reconocer la importancia del contexto en nuestras investigaciones, dejando atrás la idea de que constituye un telón de fondo o un capítulo descriptivo del lugar donde se desarrolla alguna problemática o tema de nuestro interés.

Esta idea de la *mirada* me permite pensar en el contextualismo radical, ya que el contexto para mí, Teresa, implicaba reconocer un tiempo histórico y un lugar determinado, en mis investigaciones anteriores yo trabajé el contexto como un apartado más de la investigación, sin embargo, ese apartado difícilmente dialogaba con el resto del trabajo, era una sección de información más, que era necesario que estuviera presente. Sin embargo, cuando comencé a dialogar con la doctora Mónica Cejas esta idea cambió. Cuando platicábamos sobre Twitter y las prácticas concretas que las mujeres llevan a cabo en la plataforma, muchas aristas se abrían: el uso de dispositivos tecnológicos, el acceso a internet, los algoritmos, *hashtags*, las prácticas de violencia, los creadores de Twitter y su privilegio excesivo en Silicon Valley, la inmediatez, el capitalismo, el número de caracteres, la escritura y muchos elementos más se imbricaban. Todos estos com-

ponentes y otros eran parte del contexto, comencé a pensarlo entonces como:

Esa densa red de relaciones constituyentes de cualquier práctica, evento o representación. [...] El contexto lo constituye el entramado de las relaciones constituyentes de un hecho que puede incluir relaciones de diferentes escalas, pero siempre referidas a lo concreto, es decir a lo existente en un lugar y momento dado (Restrepo, citado en Cejas, 2020:15).

Estos elementos que giran en mi investigación conviven en diferentes escalas e impactan de distinta forma en las prácticas de las mujeres que habitamos Twitter; en su conjunto, forman el contexto que es parte “de la trama misma de la investigación” (Cejas, 2020:13), como comenta Tere Garzón, “debemos pensar las cosas en una lógica aditiva [...] tendríamos que decir sí, esto es así, pero esto además determina que lo demás sea esto y esto” (entrevista a Garzón, 2021:102). A ese entramado tendríamos que agregar en dónde estamos situadas y desde dónde miramos esta densa red de relaciones constituyentes.

Cuando comencé a entender el contexto de esta forma también me asusté, pues la red se iba haciendo cada vez más densa y más relaciones estaban implicadas. Algunas se muestran más fácilmente, se intuyen, pero otras están ocultas. Entendí que el contexto es un acertijo (Cejas, 2020), se nos presenta como un enigma, como algo enrevesado con múltiples entrecruzamientos, pero como menciona también Tere Garzón: “todo acertijo tiene respuesta” (entrevista a Garzón, 2021:102), tenemos que encontrar formas de leerlo y de pensarlo, de interrogarlo (Grossberg, 2009), como menciona Mónica Cejas:

El pensamiento feminista y nuestros propios posicionamientos como investigadoras deberán ser las claves para radicalizar las maneras de situar el contexto, de imbricarlo en nuestra investigación por medio de un diálogo permanente, que aunado a la sospecha feminista, lo convierte en una resistencia constante a la tentación de las historias únicas (Cejas, 2020:17).

Para mí, Urania, el contexto está presente todo el tiempo. Las prácticas de cuidado se desarrollan en un espacio, lugar, tiempo en el que las relaciones sociales y de poder están presentes de forma permanente. Ver el contexto como un acertijo complejo y cambiante, atravesado por situaciones personales, relaciones con las personas con quienes convivimos, las actividades que realizamos, nuestros cuerpos, tiempos, prioridades, decisiones, historias personales, entre otros aspectos, implica un reto constante para el proceso de investigación. Esta compleja red que atraviesa la vida cotidiana de las mujeres no está desconectada de un contexto más amplio, como lo refiere Mari Luz Esteban:

Son necesarios estudios que tengan muy en cuenta los contextos concretos (macro y micro) donde viven los sujetos hombres y mujeres que analizamos, pero que, a la vez, tengan en cuenta la acción, la experiencia de esas personas, sus itinerarios corporales. Que tengan en cuenta las percepciones y sensaciones corporales, sin dejar de estudiar la estructura social en la que están inmersos (Esteban, 2013:47).

Tomando en cuenta lo anterior, una visión tradicional del contexto no permite comprender en su complejidad cómo las estructuras y los procesos sociales más amplios

se conectan y pueden generar tensiones y oportunidades de transformación en las experiencias singulares de las mujeres que realizan tareas y trabajos situados de cuidado infantil. Esta mirada amplia y relacional del contexto ha sido una reflexión clave para mi investigación, posibilitada por el contextualismo radical, los feminismos y los estudios culturales.

De acuerdo con Mónica Cejas (2020), la intervención e irrupción del feminismo en los estudios culturales permitió un modo diferente de pensar el contexto y las prácticas culturales cotidianas, lo que constituye una relevante articulación teórica y analítica, útil para las investigaciones feministas, como ésta que me encuentro desarrollando.

Para los estudios culturales (además de muchos otros proyectos teóricos), la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. Primero, la apertura de la cuestión de lo personal como político, y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. [...] Es otra manera de pensar y otra metáfora para la teoría: la manera como el feminismo rompe y se introduce en los estudios culturales (Hall, citado en Cejas, 2020:15).

Un diálogo abierto sobre las reflexiones de Tere Garzón en nuestras investigaciones

En este apartado queremos destacar desde nuestros propios lugares de reflexión dos líneas que resultan particularmente importantes para las investigaciones que estamos desarrollando y que entran en diálogo con algunas

reflexiones que Tere Garzón propone en la entrevista: *a)* vida cotidiana, prácticas culturales de cuidado y feminismo, y *b)* escritura de mujeres, feminismo y su expansión en la red social Twitter.

Vida cotidiana, prácticas culturales de cuidado y feminismo

Dentro del campo de los cuidados, diversas autoras hacen referencia a la relación entre los cuidados y la vida cotidiana, o bien al bienestar cotidiano (Torns, 2013; Picchio, 2009; Carrasco, 2014; Comas d'Argemir, 2017). En mi aproximación a este campo pude darme cuenta de que, aun cuando se reconoce su importancia, existe poca teorización y profundización sobre su abordaje. En ello encuentro conexión con lo que menciona Tere Garzón en la entrevista respecto al lugar que tiene la vida cotidiana en la producción de conocimiento.

Pareciera que los grandes regímenes de poder, como el extractivismo, el neoliberalismo, el patriarcado, la colonialidad, sólo tuvieran impacto en las que llaman grandes problemáticas sociales: la democracia, la migración, la pobreza, pero no en la vida cotidiana. Entonces, una de las preguntas que tenemos en esta lucha por posicionar ciertas cosas o hacer cierto tipo de trabajo en el interior de la academia y fuera de la academia es justamente: cómo le hacemos para producir un conocimiento que ya históricamente lo hemos venido haciendo, pero para generar más conciencia de cómo producir conocimientos, saberes y demás desde coordenadas que sean realmente importantes para nosotras, desde nuestras existencias, desde nuestras vidas cotidianas, desde lo que nos cru-

za, desde lo que nos hace ser quienes somos. Entonces aquí digamos que el cuadro en términos del vocabulario técnico de este tipo de producción de conocimiento se agranda un poquito más porque empezamos a pensar en términos genealógicos (entrevista a Garzón, 2021:101).

En prácticas culturales como el cuidado, ¿cómo dejar fuera la vida cotidiana de las mujeres, si es en ese ámbito en el que se materializan y construyen relaciones, vínculos y tensiones entre el deber, las condiciones materiales y subjetivas en que tiene lugar?

La dimensión de vida cotidiana permite analizar los saberes y las experiencias femeninas en su diversidad y pluralidad (Torns, 2013). Posibilita reconocer cuestiones que compartimos al procurar el bienestar de otras personas, así como aspectos que son cambiantes de acuerdo con el contexto, las situaciones personales, las relaciones con las personas con quienes convivimos, las actividades que realizamos, nuestros tiempos, prioridades, decisiones, entre otros aspectos, tal como lo refiere Teresa Torns (2013):

Las mujeres compartimos el conocimiento sobre el cómo hacer, el cómo estar y el cómo decir en torno a los cuidados, más allá de las desigualdades que también nos entretejen. Y que el sentirnos obligadas moralmente a cuidar de las personas con las que convivimos es una parte sustancial de esos saberes y de esas prácticas. Un sentimiento que no siempre podemos vivir en positivo, pues surge con mayor facilidad cuando devenimos madres que cuando se nos requiere como hijas o nueras, para cuidar de las personas mayores dependientes de la familia. Pero está a nuestro alcance reconocer y valorar nosotras mismas ese saber y ese sentir que desarrollamos en nuestra

vida cotidiana, como un modelo de referencia al resto de la sociedad (2013:92).

Explorar cómo se experimenta y vive de forma cotidiana el cuidado en los cuerpos encarnados de mujeres, representa un aspecto importante para la investigación que me encuentro desarrollando, un espacio donde las prácticas, las obligaciones social e históricamente impuestas generan conocimientos y saberes pocas veces apreciados y valorados. Si el cuidado como práctica cultural y como trabajo, que no siempre es remunerado, es poco reconocido, los conocimientos construidos en la experiencia diaria de las mujeres también enfrentan la misma condición de no ser considerados como temas o aprendizajes sustantivos.

Como parte de mi investigación, he encontrado, en diferentes ámbitos de las ciencias sociales y en los estudios culturales, reflexiones importantes sobre la noción de vida cotidiana. Desde una aproximación sociológica, María Cristina Sánchez-Mejorada Fernández (1996) señala que la vida cotidiana representa una dimensión de la realidad en la que se relacionan los procesos macro y micro sociales:

Es la vida social misma en su concreción dinámica: hombres y mujeres, grupos, clases sociales, con su existencia ordinaria, con acciones sociales en su ámbito, con manifestaciones de su ser, pensar, querer, sentir de una vida en común en una determinada época, país, ciudad, barrio y grupo social. Desde el punto de vista etimológico, lo cotidiano es lo que acontece diariamente y, por lo general, se entiende como la rutina, lo monótono, lo de siempre, no obstante que la cotidianidad no es estática, ni permanente. También lo cotidiano se refiere a aquello que

puede ocurrir diariamente como comer o trabajar, así como lo que acontece eventualmente como vacacionar o enfermarse. Lo cotidiano, entonces, son todos aquellos aspectos que aunque no suceden diariamente forman parte de lo regular, de lo normal (Sánchez, 1996:131).

En la vida cotidiana confluyen espacio y tiempo, normas, hábitos, técnicas, prácticas y costumbres que construyen y reconstruyen diariamente lo que sucede con las experiencias personales diarias, en la que existe también un espacio para tensionar las formas en que el cuidado está presente en nuestra trayectoria de vida, las estrategias individuales y colectivas que desplegamos para hacer frente a las demandas que implica y la propia capacidad de agencia.

Escritura de mujeres, feminismo y su expansión en la red social Twitter

Tomando como punto de partida los estudios descoloniales, la teoría feminista y la crítica literaria, Tere Garzón, en su texto “En el mundo de las hackers. Discurso, mujeres y los trazos de la mano zurda” (2016), analiza la “política imperial del lenguaje”, esto es el reconocimiento de una gramática general elaborada en el continente europeo. Esta gramática es un proyecto de dominación blanco y occidental que tendrá la capacidad de elaborar un discurso único, esencial, universal y verdadero, ligado principalmente a la ciencia. La gramática general dependerá de los “sistemas culturales en los que se producen discursos y estos dependen de los sistemas de género, los cuales son reconstruidos según sus propias genealogías, de poder, dominación, coloniales y patriarcado” (2016:235). La “po-

lítica imperial del lenguaje” legitima quién puede hablar y en qué condiciones se habla y se es escuchado. Cuando esta política pasa por el filtro de la colonialidad de género, el debate se abre a “si las mujeres tienen voz o no, pues el discurso dota de humanidad a algunos y excluye de esa esfera a otros, siendo esta racionalidad una condición de posibilidad del sistema mundo-moderno-colonial de género” (Lugones, citado en Garzón, 2016:235).

Tere Garzón nos recuerda que dentro de esta “política imperial del lenguaje” las mujeres que escriben son excluidas y que la Historia se empeña en borrarlas, que esta práctica para nosotras ha partido del privilegio y de nuestras condiciones materiales, y que nos encontramos ante una paradoja, pues en el “terreno de la imaginación las mujeres son un ser potente, pero en la práctica es un ser insignificante” (2016:237). No obstante, ella hace un llamado a salir de esta paradoja y con ello construir una “política descolonial feminista del lenguaje”: “Puesta al servicio de lo que no se ve por naturalizado, de lo que no se escucha por ruidoso, para superarlo en su sentido dominante y llevarlo a ese terreno donde el rey no está desnudo, porque no hay rey ni nunca lo habrá y, por lo tanto, una emperatriz tampoco existió y nunca lo hará” (2016:236).

A diferencia de la “política imperial del lenguaje”, la “política descolonial feminista del lenguaje” no apostaría por poseer ni controlar el discurso o el lenguaje, sino que apuesta por hacerlos estallar y reconstruir un orden simbólico en el que nosotras mismas podamos “escribirnos y re-inscribirnos en el orden del mundo” (2016:239), construir condiciones de escritura con la propia arquitectura feminista desde el “antagonismo entre una mujer de ficción y una mujer de carne y hueso, entre lo que ‘se debe ser’ y lo que se ‘es’” (2016:242). Como hacen las hac-

kers: buscar las fisuras, las rasgaduras para colarnos como “bugs”⁴ hacia todas partes “por medio de las redes del lenguaje menstruante, el cual no encuentra legitimidad ni lugar al que asirse, pues se ha hecho potencia, virus, graffiti, letra de canción de rock, relato erótico, autobiografía, diario, poesía, [tuit,] rebeldía y también silencio” (2016:241; el agregado es mío), explorar los códigos, alfabetos y símbolos para reconstruir “los discursos en un territorio donde no hay signos inocentes ni pureza posible, sólo polisemia, sentidos que se pueden robar” (2016:245). Estas ideas de Tere Garzón, esbozadas aquí de forma breve, me han ayudado a entender desde otros marcos y referencias la escritura de las mujeres en Twitter, más allá de reconocerla sólo como un hipertexto que viaja en la web y pensar qué potencia puede tener esta práctica en esa red social, pero también en las mujeres que la producen.

Twitter se ha gestado como un nuevo lugar de enunciación para nosotras las mujeres, un lugar para presentarnos y (re)presentarnos al exponer, primero en tuits de 140 y luego en 280 caracteres, nuestros pensamientos, creencias y sentires. Algunas mujeres lo usamos para plasmar partes de nuestro día a día y cotidianidad que “lleva consigo y matiza la percepción y reglas sobre cómo funciona la vida: sus sentidos, los sobreentendidos, los valores, las palabras principales” (Bautista, 2016:51). Recurrimos prioritariamente al uso de letras y números, pero los acompañamos de otros elementos que cargan de sentido el discurso dirigiéndolo de un lugar a otro. Estos elementos en esta nueva forma de escritura virtual la complejizan,

⁴ Un *bug* (bicho) es un error de *software*, error o simplemente fallo, es un problema en un programa de computadora o sistema que desencadena un resultado indeseado.

pues gracias a ellos esta escritura “no se identifican con criterios de género literario o de otro tipo, son por naturaleza anónimas, móviles, fugaces, mutantes” (Da Porta y Tabachnik, 2019:29). De esta manera, se abre una vía para entender la producción de esa escritura en tuits como una “posibilidad de romper con las reglas del discurso androcéntrico” (García, 2012:107) y de conocer por qué tuiteamos las mujeres, por qué tomamos así la palabra y qué es lo que queremos que escuchen.

Puede argumentarse que por ser escrituras virtuales que todo el tiempo están en tránsito, en continuo cambio, no se les ha logrado reconocer plenamente como práctica cultural (Grossberg, 2009) que genera procesos complejos en quien las realiza; quizá, como se han vuelto comunes (en muy pocos años) y a veces difíciles de aprehender, se les ha dejado pasar sin analizar “los modos en que la escritura se articula, con los procesos de inscripción y disseminación de las sujetas, dando lugar a nuevas textualidades, universos de sentido, posiciones enunciativas y trayectorias subjetivas” (Da Porta y Tabachnik, 2019:26). Sin embargo, yo sospecho que esta escritura puede visibilizar experiencias de otros modos de ser mujer, de otras formas de habitar el cuerpo, a la par que identificar aspectos que nos unen en nuestra diversidad (sin caer en esencialismos), a pesar de no tener ninguna interacción más allá de la virtual, por lo que podemos entender esta escritura en tuits como “inscripción, marca, grama, huella que puede producir diversos sentidos” (Da Porta y Tabachnik, 2019:26).

Mi interés en preguntarme por su creación tiene que ver con que es a partir de éste que un gran número de mujeres nos comunicamos, hablamos, nos expresamos. Las usuarias creamos y destruimos tuits, los moldeamos a

nuestras necesidades, es una práctica que las mujeres tejemos con hilos de escritura y es a través de estos hilos que nos construimos, “como productoras y creadoras de lenguaje y símbolos capaces de seducir al otro y establecer pactos de reciprocidad y convivencia entre diferentes” (Garzón *et al.*, 2014:162). El tuit es una escritura en movimiento que marca un tiempo (otro) y que da cuenta de la realidad a través de lo que se narra, que hace visible la experiencia de las usuarias.

Las mujeres que escribimos en Twitter salimos del “cuarto propio”, pues intuimos que la disputa por el lenguaje se da en el ciberespacio público. Con nuestros tuits intervenimos el ciberespacio “cuestionando los significados mediante [la escritura], que potencialmente se puede [replicar] produciendo otras reacciones políticas a modo de reacción en cadena, politizando de otro modo” (Cejas, 2020:195). La intención de escribir en tuits “no es poseer el lenguaje, sino dinamitarlo: escribir dentro, sobre, por encima, debajo de él” (D’Uva, citado en Garzón, 2016:236), es jugar con el *hashtag*, denunciar en 280 caracteres, crear memes, enlazar palabra-emoción-audio-emoji, “es inventar nuevas palabras para [escribimos] de otros modos, que se parezcan más a lo que queremos estar siendo, hacer visible lo que siempre ha estado invisible a través de nuestras propias [palabras]” (*Mujeres al borde*, citado en Garzón *et al.*, 2014:170). El tuit es una escritura que tomamos las mujeres para desenredar los hilos del lenguaje, para sortear y crear discurso, entendiéndolo como ese

conjunto de prácticas significantes, inscritas en materialidades diversas y también el campo de realización simbólica, material y comunicativa de las ideologías en el que surgen los conflictos de interpretación que se libran

en torno al uso político y social de los signos” (Amado, citado en Garzón *et al.*, 2014:162).

Las mujeres escribimos en Twitter para compartir, conectar, afectarnos y afectar, sentir, para desprendernos del silencio, generar eco. Escribimos en tuits para romper fronteras, expandir, expandirnos, existir y resistir en un acompañamiento virtual inmenso, incalculable.

Conclusiones

A lo largo de este ensayo hemos querido retomar algunos de los puntos que destaca Garzón sobre la importancia de tomar conciencia de la tríada: conocimiento situado, experiencia y prácticas concretas, en los análisis que llevamos a cabo.

Reconocer nuestras existencias a través de la experiencia encarnada y contradictoria, así como el flujo de la vida cotidiana que nos hace quienes somos y nos posiciona en un lugar determinado, ayuda a complejizar el conocimiento que producimos, pues será un conocimiento situado no aislado, sino colectivo, que implique ejercicios dialógicos para visibilizar el entramado de relaciones de poder que nos atraviesan, condicionan, determinan, pero también que nos habilitan.

Los feminismos en su articulación con los estudios culturales nos brindan importantes espacios para pensar los contextos y las prácticas cotidianas que habitamos y que habitan las sujetas con las que trabajamos en nuestras investigaciones. Estos cruces darán la pauta para transformar la realidad, no sólo desde la reflexión teórica y académica, sino desde una posición política que considere los distintos flujos de poder y de fuerzas sociales y culturales

que se entrelazan en los discursos, las representaciones e interpretaciones que están presentes y activas en la vida cotidiana de las mujeres.

La escritura en primera persona posibilita otras formas de expresión de forma articulada con los diálogos compartidos en los que están presentes múltiples voces que nos permiten encontrarnos desde un lugar distinto y propio con las autoras que leemos, las compañeras con las que discutimos y aprendemos, las sujetas de nuestras investigaciones, las profesoras y asesoras que nos acompañan en nuestra formación y con los feminismos que todas enriquecemos a partir de nuestras experiencias, prácticas concretas y conocimientos situados.

Bibliografía

- Bach, Ana María (2010). “Consideraciones introductorias”, “Cuando no hay palabras: experiencia y lenguaje” y “Atando cabos. Algunas conclusiones”, en Ana María Bach, *Las voces de la experiencia. El viraje de la filosofía feminista*. Buenos Aires: Biblos, pp. 105-129.
- Bautista Pérez, Judith (2016). “El relato de lo comunitario y la transmisión de la vida comunitaria”, *Tema y variaciones de literatura*, pp. 49-55.
- Blazquez, Norma (2012). “Epistemología feminista: temas centrales”, en Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Ciudad de México: UNAM, pp. 21-38.
- Bidegain, Nicole y Coral Calderón (comps.) (2018). *Los cuidados en América Latina y el Caribe. Textos seleccionados 2017-2018*. Santiago de Chile: Cepal (Colección Páginas Selectas), <<https://www.cepal.org/es/publi->

- caciones/44361-cuidados-america-latina-caribe-textos-seleccionados-2007-2018>.
- Borsani, María Eugenia (2014). "Reconstrucciones metodológicas y/o metodologías a posteriori", *Astrolabio*, vol. 13, Universidad Nacional del Comahue, pp. 146-68
- Carrasco, Cristina (ed.) (2014). *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja (Colección Viento Sur), <https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/con_voz_propia.pdf>.
- Cejas, Mónica (2020). "Introducción. De forcejeos y abrazos con ángel(a)s para pensar el contexto", en Mónica Cejas (coord.), *Feminismo, cultura y política: el contexto como acertijo*. Ciudad de México: UAM/Itaca.
- Comas d'Argemir, Dolors (2017). "Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana", en Patricia Ramírez (coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. Ciudad de México: UNAM, pp. 59-90, <https://www.researchgate.net/publication/322569988_Cuidados_genero_y_ciudad_en_la_gestion_de_la_vida_cotidiana>.
- Da Porta, Eva y Silvia Tabachnik (2019). "Escrituras virtuales y subjetivación. Los nuevos escribientes de la red", *Heterotopías*, vol. 2, núm. 3, pp. 25-35.
- Esteban, Mari Luz (2013). "Aproximaciones significativas para el feminismo", Mari Luz Esteban, *Antropología del cuerpo: género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra, pp. 33-48.
- García López, C. (2012). "Elene Cixous y la cuestión de la escritura femenina", *Del Prudente Saber...*, núm. 7, pp. 103-114.
- Garzón Martínez, María Teresa (2016). "En el mundo de las hackers. Discurso, mujeres y los trazos de la mano zurda", en María del Carmen de la Peza y Mario Rufer (coords.), *Nación y estudios culturales. Debates poscoloniales sobre identidad y diferencia*. Ciudad de México: UAM/Itaca, pp. 229-248.
- Garzón Martínez, María Teresa et al. (2014). "'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en América Latina", *Nómadas*, núm. 40, pp. 158-173.
- Gregorio Gil, Carmen (2006). "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos en la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1, pp. 22-39.
- Grossberg, Lawrence (2009). "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48.
- Hall, Stuart (2020). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Alejandro Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich (coords.), Colombia: Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos/ Universidad Andina Simón Bolívar/Envió Editores.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Barcelona: Cátedra.
- Harding, Sandra (1987). "¿Existe un método feminista?", en Sandra Harding (ed.), *Feminismo y metodología*. Indianapolis: Indiana University Press, pp. 9-34.
- Harding, Sandra (2012). "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista", en Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, pp. 39-65.
- Picchio, Antonella (2009). "Condiciones de vida: perspectivas, análisis económico y políticas públicas", *Revista de Economía Crítica*, núm. 7, pp. 27-54, <

taeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n7/2_condiciones_de_vida.pdf>.

Sánchez-Mejorada Fernández, María Cristina (1996). "Vida cotidiana, vida de mujer. Roles y espacios de participación de la mujer pobre vistos desde la vida cotidiana", *Sociológica*, vol. 11, núm. 31, pp. 131-157, <<http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/641>>.

Torns, Teresa (2013). "Los cuidados y la vida cotidiana", en Carol Gilligan (ed.), *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas (Cuaderno núm. 30), pp. 86-96, <<https://www.fundaciogrifols.org/es/web/fundacio/-/30-the-ethic-of-care>>.

Lecturas

Sobre esta sección

Cejas, Mónica (coord.) (2020). *Feminismo, cultura y política: el contexto como acertijo*. Ciudad de México: Itaca/UAM.

Cumes, Aura (2011). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en Xochitl Leyva et al., *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, tomo II. Chiapas/Ciudad de México/Ciudad de Guatemala/Lima: Unicach/CIESAS/PDTG-UNMSM, pp. 215-248, <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>>.

Gregorio Gil, Carmen (2006). "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder", *Revista de Antropología Iberoamericana*. vol 1, núm. 1, pp. 22-39.

Grossberg, Lawrence (2009). "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construcción y complejidad", *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48.

Harding, Sandra (2012). "¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista", en Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM, pp. 39-65.

Para complementar

Garzón Martínez, María Teresa (2017). *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo*. San Cristóbal de las Casas: Unicach.

Leyva, Xochitl et al. (2011). *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, tomo II. Chiapas/Ciudad de México/Ciudad de Guatemala/Lima: Unicach/CIESAS/PDTG-UNMSM, <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>>.

Contextualismo radical y conocimiento situado desde la experiencia. Conversación con María Teresa Garzón Martínez*

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz**

KARINA OCHOA: Tere, ¿cómo has hecho dialogar la experiencia de recuperar el conocimiento situado y el contextualismo radical con la interseccionalidad?

MÓNICA CEJAS: En particular, tu propia experiencia de pensar de una manera interseccional el conocimiento situado, pero desde tu propia experiencia, y ¿qué lugar han tenido los estudios culturales, en particular el contextualismo radical, en tu pensamiento?

* María Teresa Garzón Martínez se define como feminista por necesidad, instructora de defensa personal por amor, y académica por estrategia. Es doctora en Ciencias Sociales por la Unicach e investigadora del Cesmeca, donde cofundó el posgrado en Estudios e Intervención Feminista. Entre su obra se destacan los libros: *Solo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo* (2017), *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920* (2018b) y *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial* (2020a).

** Entrevista realizada por Zoom el 31 de mayo de 2021.

Tere Garzón: Yo vengo de la crítica literaria, de los estudios literarios, ésa es mi formación de base. Una formación de base que estaba muy disputada entre el formalismo ruso, que intentó desarrollar una ciencia del análisis de la literatura, y un debate que teníamos en la universidad, más institucional, en términos de si la literatura entraba en las ciencias humanas o en las artes. Entonces, en medio de esas disputas, para que no nos sacaran de la Facultad de Humanidades y nos metieran a la de Artes, porque eso implicaba una baja en los dineros que nos daban para operar, mi licenciatura se volcó mucho hacia el formalismo ruso, y el formalismo ruso es formalismo. Entonces, yo aprendí y hago parte de la tradición latinoamericana del ensayo, que es una tradición supremamente fuerte en Latinoamérica, y como crítica literaria yo debería escribir ensayo, pero siempre partiendo de las bases del estructuralismo, del formalismo ruso. Una de esas bases justamente es no escribir en primera persona, que es hoy lo que criticamos las feministas de las tendencias y las herencias positivis-

tas en la producción de conocimiento. Tenía que guardar distancia, tenía que relacionarme con la literatura como un objeto, y la verdad es que yo nunca lo hice, no me gustó nunca esa forma de escribir. Entonces, aprendí, porque sí fue un aprendizaje y un desarrollo de destrezas, a escribir en primera persona, y cuando escribes en primera persona haces un ejercicio fuerte de reflexión sobre: “por qué estos temas me están interesando”, “por qué estoy escribiendo lo que estoy escribiendo” y “por qué me interpelan”. Tiempo después, ya cuando era una feminista en la academia, cuando estaba haciendo estudios culturales y demás, me di cuenta de esa “experiencia encarnada”, como la denomina Concepción Suárez en su tesis de maestría: *Somos las que caminamos* (UAM-Xochimilco, 2018).

Desde el feminismo descolonial, que es donde ahora me ubico, después de pasar por todos estos debates académicos, pero también después de estar poniendo la cuerpa en el movimiento social, en las organizaciones sociales y en las políticas públicas, y tratando de hacer trabajos de sistematización, de producir conocimiento de otro modo, etcétera, ahora pienso que hay tres pilares para producir conocimiento feminista. Esos pilares son: la experiencia, los conocimientos situados y las prácticas concretas. Yo creo que pensar la experiencia no en términos de su banalización, sino como aquella materia de reflexión que cruza nuestras vidas y a través de la cual producimos conocimiento, no puede separarse del conocimiento situado y el conocimiento situado tampoco puede separarse de una posición política específica, pues todo esto está unido en y a través de prácticas concretas. Porque en este momento, cuando estamos viviendo una banalización muy fuerte por la cooptación del poder del feminismo, de lo descolonial, de lo antirracista, al punto que podemos decir se ha

puesto de moda y hoy por hoy todo el mundo es feminista, antirracista, sin que haya leído absolutamente nada o trabajado dentro de este proyecto político; las prácticas son determinantes, ya que sólo “acción es acción”, como lo decimos al practicar defensa personal.

Todo esto, la experiencia, los conocimientos situados y las prácticas concretas, el hacer concreto, no tiene ningún sentido si no se articulan desde un contexto radical justamente como lo piensa Lawrence Grossberg (2009) y como nosotras mismas, en particular, lo hemos venido trabajando (Cejás, 2020). Siempre tenemos estas anécdotas de cuando estamos haciendo tesis y nos ponen a hacer contextos y los contextos consistían en decir un poco la historia, por ejemplo, del lugar o del grupo con el que trabajas, cuestiones económicas, políticas, cosas así. Yendo un poco más a fondo con Grossberg, por ejemplo, sabemos que eso no es el contexto o qué ese es un contexto que no nos interesa, porque a nosotras nos interesan en particular las relaciones de poder y su articulación, su imbricación, y cómo eso se da en contextos de la vida cotidiana y las prácticas cotidianas.

Yo me ubico en un contexto de producción de conocimiento que sigue siendo muy conservador, donde esto de la vida cotidiana, de la operación del poder en el día a día, no es un tema “sustantivo”, como les llaman acá. Pareciera que los grandes regímenes de poder como el extractivismo, el neoliberalismo, el patriarcado, la colonialidad, sólo tuvieron impacto en las que llaman grandes problemáticas sociales: la democracia, la migración, la pobreza, pero no en la vida cotidiana (Ascencio, Garzón y López, 2021). Entonces, una de las preguntas que tenemos en esta lucha por posicionar ciertas cosas o hacer cierto tipo de trabajo en el interior de la academia y fuera de la academia es jus-

tamente: cómo le hacemos para producir un conocimiento que ya históricamente hemos venido desarrollando, pero esta vez por medio de una conciencia fuerte, esto es politizada, de cómo producir conocimientos, saberes y demás, desde coordenadas que sean realmente importantes para nosotras, desde nuestras existencias, desde nuestras vidas cotidianas, desde lo que nos cruza, desde lo que nos hace ser quienes somos. Entonces aquí digamos [que] el cuadro en términos del vocabulario técnico de este tipo de producción de conocimiento se agranda un poquito más porque empezamos a pensar en términos genealógicos.

Yo creo que el conocimiento situado, que no solamente es un conocimiento subjetivo, particular, un “punto de vista” basado en la experiencia de cada cual, sino, como decía María Lugones —en conversación personal— (República Dominicana, 2016), es un conocimiento colectivo en términos de que nunca hay un “yo” que se presenta solo y desnudo ante el mundo. Siempre hay “yoes” que son colectivos junto con la experiencia, de nuevo, que es esta materia a través de la cual producimos conocimiento en un contexto radical de relaciones de poder. Esto exige una mirada genealógica. Creo que lo que une un poco el campo de los estudios feministas, si pudiéramos decirlo así, a secas, con el campo de los estudios culturales, es que nos preguntamos por el poder y cómo opera el poder y cómo el poder habilita o no ciertas cosas. Cuando hacemos ejercicios que implican conocimientos situados necesitamos hacer una reflexión genealógica entorno a ¿quiénes somos?, ¿cómo llegamos a ser quiénes somos?, y ¿por qué estamos ubicadas en ciertos espacios donde podemos manejar o no ciertas relaciones de poder que habilitan nuestra existencia o la condicionan según sus propios propósitos?

Yo, en particular, con mi trabajo, desde el feminismo descolonial (en el que ya llevo varios años), me obligo a hacer esta reflexión y a cruzar estos conocimientos situados y esta experiencia con algo que, en efecto, para mí, por lo menos en Colombia, en Bogotá, era en cierto sentido invisible: la blanquitud. En consecuencia, hoy que trabajo la blanquitud, que soy más consciente de los privilegios de mi cuerpo blanco, pero también de los logros de mi alma guerrera, no puedo producir conocimiento sin tener en cuenta justamente mi propia blanquitud (Garzón, 2020a). No como un color de piel, sino como obra de los flujos de las relaciones de poder que están, que hacen parte de estos contextos radicales en los cuales existimos e investigamos, y que cruzan y determinan cierto tipo de experiencias en mí y no otro tipo de experiencias, y cierto tipo de existencia en mí y no otro tipo de no existencia o existencia diferenciada.

Adelantándome a la pregunta de Karina, yo he tratado de hacer ejercicios y de apostar a lecturas interseccionales que partan de mí, de mi situación y representación como mujer blanca. En el sureste de México, yo soy una mujer supremamente blanca, es decir, mi blanquitud no está en duda, mientras que en Bogotá yo soy una mujer mestiza, porque Bogotá es una ciudad muy blanqueada. Allí el mestizaje ha funcionado para blanquear más a las personas y a la ciudad. En ese contexto, yo blanca no sería, sería mestiza, ya que una persona blanca sería una persona rubia, por ejemplo “güera”, como decimos aquí en México. Por eso he intentado partir de reflexiones personales, de lo que he aprendido también en el trabajo descolonial y apostar por lecturas interseccionales, lo que además es también una de las muy pocas formas que tenemos para enfrentar realmente esto del contextualismo radical. Grossberg dice —en este texto que trabajamos tanto, “El

corazón de los estudios culturales” (2009)— que debemos pensar las cosas con una lógica aditiva, es decir, sí, esto es así pero también es así, pero también es así, pero también es así. Y si vamos un poco a las propuestas más críticas de interseccionalidad, vemos que esto no es nada nuevo, que desde los feminismos negros y de mujeres de color se viene haciendo desde hace mucho tiempo. Esta es la propuesta también de María Lugones (2012), de co-constitución de categorías de opresión, desde la cual no podríamos decir simplemente si esto es así y además es esto; tendríamos que decir “sí, esto es así, pero esto además determina que lo demás sea esto y esto además determina que lo otro sea esto”. Así las cosas, creo que la propuesta de una lectura aditiva de Grossberg implica para nosotras un ejercicio interseccional. Entonces, la interseccionalidad no es esto de “género más edad y ya con eso hice mi lectura interseccional”, no, en absoluto. A propósito, Betty Ruth Lozano, activista afro en Colombia, afirma que no podemos decir mujer, espacio, negra, tenemos que decir *mujer negra* todo pegado (Lozano, 2010), lo cual es diferente a decir mujer, mujer negra o mujer mestiza. Para redondear un poco la idea, justamente creo que ahora necesitamos simplificar mucho las ecuaciones, porque el contexto radical es una ecuación bastante compleja, lo cual no quiere decir que sea imposible de resolver. Como dice Mónica Cejas (2020), el contextualismo radical es un acertijo pero todo acertijo tiene respuesta. También todo acertijo implica una fuerza sobrenatural que acompaña a las personas que intentan resolver el acertijo, lo que yo denomino en particular “las diosas”.

Cuando pensamos desde un contexto radical, la vida cotidiana, las existencias, las luchas y las transformaciones, sí o sí como feministas, debemos enfrentar y desman-

telar en prácticas concretas los mitos de la investigación positivista, patriarcal y colonialista, darnos un lugar a nosotras mismas, pero también posicionarnos y preguntarnos: ¿para qué estoy haciendo esto? Usualmente decimos que la producción de conocimiento tanto de la academia como fuera la academia, como en los intersticios también, la hacemos en particular para abonar a las luchas. En este sentido, creo yo que esta pregunta de ¿por qué investigo esto? y ¿para qué lo hago?, son dos preguntas que entran en el conocimiento situado y, también, por supuesto, son dos preguntas que se responden a través de la experiencia.

Yo siempre les digo a mis estudiantes, cuando estamos trabajando este campo de los estudios culturales feministas, que debemos construir ciertas condiciones de posibilidad para investigar lo que nosotras elegimos investigar y que eso usualmente se da en los procesos escolarizados, más no en el mundo laboral. Por ello, deben estar muy atentas a tres cosas: la intuición, la intuición siempre va a ser un camino, la intuición es el camino, es el primer paso para entrar a un *dojo* que significa también camino. Lo otro es la incomodidad, que es uno de los signos naturales de nuestras cuerpos para alertarnos de un peligro. Si estamos incómodas con una persona, con un tema, con una forma de hacer, eso es peligro para nosotras y hay que tomar acción. Y lo otro justamente es lo que Eduardo Restrepo denomina “relevancia visceral” (citado en Grossberg, 2009). Cuando tenemos la posibilidad de investigar aquello que hemos decidido investigar, la relevancia visceral va a ser fundamental porque no tiene mucho sentido investigar y producir conocimiento o hacer este tipo de ejercicios de producción de conocimiento con algo que no cruza tu cuerpo, con algo que no cruza tu vida y con algo que no tiene que ver con tus luchas.

MÓNICA CEJAS: Tere, hablemos de las experiencias y del conocimiento situado, de las prácticas concretas aterrizándolas más en ti misma.

TERE GARZÓN: Pues empezaría justamente por la escritura. Hace poco terminé de escribir un artículo titulado: “La chava bipolar. Ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala” (en prensa), y habiendo escrito también la tesis de doctorado que fue mi primera investigación sobre blanquitud, he tenido que hacer un balance genealógico sobre mi vida. A la escritura se deben sumar las crisis. De las crisis siempre salimos: o salimos muertas o salimos fortalecidas, y afortunadamente las crisis vitales y políticas que yo he vivido me han fortalecido más y me han dado más herramientas, por lo menos para saber qué es lo que yo “no” quiero ni de mi vida política, ni de mi vida intelectual, ni en mi vida personal. Las tres cosas son una sola vida, yo no las separo nunca en absoluto. Como les comentaba antes, yo fui formada en la tradición ensayística latinoamericana, pero como crítica literaria, no como escritora. Había una división en esas épocas muy fuerte, yo no podía ser creadora, no era mi lugar, no era mi responsabilidad. Entonces, cuando desde muy jovencita empecé a trabajar en el mundo académico, tenía estos miedos de no poder escribir como a mí me gustaría escribir, pero, justamente leyendo a muchas autoras descoloniales, chicanas, racializadas, me di cuenta de que, en efecto, ellas tienen otra forma de escritura. Sobre todo, en aquellas épocas pude conocer a Gloria Anzaldúa y dije: “bueno, yo quisiera escribir así”. Además, desde muy pequeña, mi experiencia está mediada justamente por lo que hoy llamamos industrias culturales. Como muchas personas en Latinoamérica por entonces, yo nací, crecí y consumí telenovelas,

música, cine, etcétera. Yo quería que eso que a veces escuchaba en una telenovela o en una canción pudiera ser parte de mis textos, pero no podía porque tú no puedes citar una telenovela [risas] en un texto académico.

A la escritura y las crisis se le suma la militancia. Yo digo que he pasado por todos los feminismos porque cuando me hice feminista lo hice de la mano de mi abuela Tita y en ese entonces no era feminismo y no tenía apellidos. Más tarde, en el ámbito libertario de la Universidad Nacional accedí al feminismo de la diferencia, luego de la igualdad, luego al lésbico, luego al autónomo, luego al descolonial. Esa experiencia también y esas trayectorias me dieron fuerza para decir “no se puede vivir siguiendo normas patriarcales y literarias tan castrantes”, es decir, si esto es así, entonces, estoy en el lugar equivocado, y empecé a experimentar con mi escritura y hacer un trabajo muy fuerte para sacarme ese chip de que yo no podía escribir creativamente, que eso no era “serio” y que el ensayo no podía ser alimentado por ciertas “fuentes” y que, sobre todo, no podría nunca ir en primera persona. Así que me deshice de todo eso y empecé a escribir en primera persona. En algún momento, en una conversación personal hace ya un tiempo con Santiago Castro-Gómez, cuando le pedí que leyera mi libro de *Blanquitud* (2020) para hacer el prólogo, él me dijo: “es que tú te inventaste una nueva forma de escribir” y le dije: “no, no me lo inventé, esto viene, justamente, de mujeres del Sur”.

Hoy por hoy, yo no comprendo y no apuesto a una forma diferente de escribir, porque las formas “tradicionales o correctas” de escribir lo que hacen es borrarlos de los textos y borrar a las otras. Natalia Cabanillas (2021), por ejemplo, en el diplomado que se hizo en el Cesmecca-Unicach, de Sembrar Reveldía (disponible *on line*), me

regaló una pregunta hermosísima que yo ahora pienso a diario: ¿a quiénes hacemos existir en nuestros textos? Frida Kahlo dice en su diario: “yo me pintó a mí misma porque soy lo mejor que conozco”. Y yo digo un poco: “yo hablo de mí misma, siempre me sitúo y mis textos son autoetnográficos y biográficos, porque soy lo que más conozco y he sido también mi propia sujeta de investigación”. Esto lo he intentado transmitir y que crezca en cierto tipo de contextos, por ejemplo, el contexto en donde yo estoy, donde participé diseñando un posgrado que era muy potente, un posgrado en estudios feministas, situado geopolíticamente en el sur y pensando a las mujeres del Sur, leyéndonos a nosotras mismas. Ésa era la idea, ésa era la apuesta inicial.

Evidentemente las apuestas se ganan o se pierden y los sueños se cumplen o se transforman en pesadillas. La idea también era generar un espacio donde pudiéramos deconstruir muchas cosas y construir muchas otras. Entre otras, por ejemplo, esto de que en tu tesis de doctorado no puedas citar a tu abuela, porque las palabras de tu abuela no tienen la jerarquía que tienen las palabras de un Michel Foucault... Esto lo digo porque me ha pasado en tiempos recientes, he vivido situaciones tan “absurdas”. ¿Qué estamos haciendo cuando no luchamos los espacios feministas en contextos tan difíciles y de tan poca transformación como el mundo universitario académico occidental? ¿Podemos decir realmente de la “academia” que es sólo un trabajo? ¿Hemos dado la lucha para ocupar con espacios feministas el mundo del conocimiento hegemónico para nada, para seguir repitiendo las mismas cosas? En esto estoy pensando mucho ahora cuando escribo, investigo y enseño. Escribo ensayo, el ensayo es un experimento que debe implicar la capacidad, la potencia

de crear, de decir por aquí, por allí, con la mayor tranquilidad posible, sin que de eso dependa una nota, una beca, tu estadía en un posgrado, o tu propia salud mental. Esto cuando hablo de espacios feministas, porque en otros espacios, evidentemente, sería algo bien diferente. Lo otro es que esta experimentación tiene que ir acompañada por reflexiones fuertes y prácticas concretas. A mí no me sirve nada decir, por ejemplo, que debes mantener distancia con tu objeto de estudio porque eso te quita neutralidad y es peligroso y que, por lo tanto, tú misma no puedes ser tu objeto de estudio, tu sujeta de estudio: para ti está prohibida la autobiografía, las narraciones del yo, la autobiografía, el testimonio, la cuerpo hecha palabra. Me digo a mí misma: “bueno, mira, neta, si estuviera en un contexto de ciencias sociales y demás, lo aceptaría, pero no en un espacio feminista”. ¿Cómo exigimos a las estudiantes, a las compañeras que están ahorita en esa condición que se borren a ellas mismas, a sus experiencias y a todo lo que somos de un texto o de una investigación? Eso es imposible.

Y es cuando uno la escritura, la crisis, la militancia a la defensa personal que me ha mantenido trabajando y apostando a este mundo universitario y creyendo que, a pesar de todas las apuestas fallidas, es posible hacer algo. Por eso no puedo y no quiero desprenderme de mi ser instructora de defensa personal y, no sólo de mi ser instructora, sino de mi ser *kenpoista*, que es el arte y el sistema que yo practico, de ahí he aprendido un chingo de cosas que todo el tiempo estoy practicando en la academia y a la hora de producir conocimiento, pues, una vez más, “sólo acción es acción”. Una pelea sólo acontece cuando “piel toca piel”. Si la vida de las mujeres es una guerra en un contexto radical: ¿cómo te preparas tú para estas bata-

llas que hay que librar día a día casi en todos los contextos de nuestra existencia? Es más, ¿cómo sabes quién eres si nunca has peleado? (Garzón, 2020b).

Usualmente cuando voy a publicar un artículo me lo devuelven porque “es un panfleto político”, porque es “una cosa biográfica”, porque es una “cosa personal pero no tiene relevancia”, y entonces hago mis luchas. Pienso que mi trabajo es más un trabajo creativo de construir, como diría Grossberg, las mejores historias posibles con el material que tenemos, con las herramientas que tenemos y que éstas sean historias de esperanza. Uno de los grandes factores de la guerra es que implica procesos muy largos que suelen cansar y donde se suele perder la esperanza. Yo creo en la esperanza, en términos de las artes marciales, del coraje, de la fuerza interior, y no de una lectura más católica o religiosa, es muy importante para la sobrevivencia de todas. Por eso, caracterizo a mi trabajo justamente como el de contar las mejores historias posibles teniendo en cuenta todos estos elementos, teniendo en cuenta el contextualismo radical, las propias apuestas políticas del campo en donde nos encontramos, del cual hacemos parte y estamos construyendo, para generar sobre todo esperanza y fuerza para “defender Fantasía” (Garzón, 2018a). Lo digo porque también en el contexto donde estoy nos hemos peleado mucho, disputado mucho el sentido de lo que significa intervención feminista.

En un principio yo siempre decía: “pues es que las prácticas feministas ya son prácticas de intervención, pero esta intervención es un concepto que nos viene de los procesos colonialistas más contemporáneos, entonces, ¿cómo le podemos llamar a nuestro hacer intervención?” Como hay cosas que no se pueden negociar, eso quedó ahí. No obstante, siempre nos preguntamos en un proceso for-

mal de evaluación, por ejemplo: ¿tú cómo evalúas un proceso de intervención? Eso es imposible, eso no se puede hacer en términos tradicionales, o hacer un seguimiento en términos tradicionales de una investigación-acción, de investigaciones militantes o de colaboración, porque no dependen sólo de ti. Entonces, cada vez me parece más ilógico apostar por prácticas tradicionales, machistas y colonialistas en contextos feministas en la academia... son cosas que yo aquí todo el tiempo vengo discutiendo. Y es entonces que les digo a las estudiantes: “lo que vamos a hacer es aprender defensa personal para aplicarla en la academia y para divertirnos...” Si nuestro tránsito por estos espacios que son tan fuertes, donde usualmente nos dicen: “eso que tú estás pensando, eso que tú quieres hacer, no existe, no se puede o no tiene relevancia”, mínimamente, nos tenemos que divertir, porque, cuando el tránsito de una mujer por la academia se vuelve enfermedad, se vuelve malestar, se vuelve tristeza, entonces ya perdimos todo lo que pudiéramos perder, por lo menos en los espacios feministas.

Así pues, estoy cada vez más convencida de que en los espacios feministas deben, de deber, estar formados por militantes que no necesariamente compartamos el mismo proyecto feminista, pero que sepamos justamente qué significa poner la cuerpa, nuestra fuerza de trabajo y defender estos proyectos. A eso me refiero cuando afirmo que no puedes producir conocimiento feminista sentada en tu cubículo. En efecto, leer es una práctica política, pero no nos podemos quedar solamente en la lectura de los textos. No puedo digerir cómo algunas compañeras investigan sobre feminicidio, ¡feminicidio!, sin nunca haber salido a un plantón, ni a una marcha. A esas prácticas hay que checarlas, hay que erradicarlas y pedirnos un poqui-

to más de congruencia, porque entonces entramos en el mundo de todo vale, y de nuevo, es un mundo de banalización. ¿Cómo estamos jugando?, ¿a qué estamos jugando?, y ¿a qué le estamos apostando?, eso es fundamental y he tratado de hacerlo articulando de manera radical todos los mundos de mi existencia y defendiendo esa articulación en contextos radicales de lucha y resistencia. A mí que no me vengan a decir que en la academia yo soy académica y en el *dojo* yo soy peleadora, no, yo soy todas esas cosas donde quiera que esté.

Bibliografía

- Ascencio, Efraín, María Teresa Garzón Martínez y Martín de la Cruz López Moya (2021). *Netflix. Una pantalla que te saca de aquí*. San Cristóbal de las Casas: Unicach.
- Cabanillas, Natalia (2021). "Trabajo académico, feminismo y blanquitud", charla realizada el martes 23 de marzo de 2021, por el canal de Facebook del Cesmeca-Unicach, <<https://www.facebook.com/444570738887467/videos/2280765182092604>> (consultado el 29 de agosto de 2021).
- Cejas, Mónica (coord.) (2020). *Feminismo, cultura y política: el contexto como acertijo*. Ciudad de México: UAM/Itaca.
- Garzón Martínez, María Teresa (2017). *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos en estudios culturales y feminismo*. San Cristóbal de las Casas: Unicach-Cesmeca.
- Garzón Martínez, María Teresa (2018a). "Defender Fantasia: hacia un modelo de crítica cultural feminista", *Ístmica. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 22 (octubre), pp. 79-99, <<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/view/11032>>.
- Garzón Martínez, María Teresa (2018b). *Hacerse pasar por la que una no es. Modernización, criminalidad y no mujeres en la Bogotá de 1920*. San Cristóbal de las Casas: Unicach-Cesmeca.
- Garzón Martínez, María Teresa (2020a). *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo decolonial*. Bogotá: En la frontera.
- Garzón Martínez, María Teresa (2020b). "El vuelo de las colibríes. Defensa personal como praxis feminista en la Abya Yala", *Millcayac. Revista Digital de Ciencias Sociales*, vol. 7, núm. 12, pp. 141-152, <<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/2583>>.
- Garzón Martínez, María Teresa (en prensa). "La chava bipolar. Ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca de la Abya Yala".
- Grossberg, Lawrence (2009). "El corazón de los estudios culturales: contextualidad, construccionismo y complejidad", *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48.
- Lozano Lerma, Betty Ruth (2010). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano", *La manzana de la discordia*, vol. 5, núm. 2, pp. 7-24.
- Lugones, María (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", *Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión: Fondo de Emancipaciones 2*, <http://www.conexion.org.bo/uploads/Pensando_los_Feminismos_en_Bolivia.pdf>.

Suárez Aguilar, Concepción (2018). *Somos las que caminamos. Encarnar la autodeterminación emancipadora a través de la participación en la lucha por tierra y territorio en los Altos de Chiapas (2015-2017)*. Tesis de maestría en Estudios de la Mujer. México: UAM-Xochimilco.

IV. DESCOLONIALIDAD Y FEMINISMOS EN ABYA YALA





Presentación: para empezar el diálogo

Gloria Isabel Figueroa Gómez*
Lidia Patricia Guerra Marroquín**
Julieta María Jaloma Cruz***
Paola Mendoza Téllez Girón****

El ensayo que presentamos a continuación es fruto de varias reuniones de trabajo en donde pudimos compartir nuestras experiencias con respecto al Seminario Teórico-Methodológico II: "Perspectivas feministas de la interseccionalidad", en particular sobre la sección destinada a la descolonialidad y los feminismos de Abya Yala. Como

integrantes de la primera y segunda generación, dialogamos con respecto a las aportaciones que este curso dio a nuestras investigaciones, también observamos coincidencias con respecto a cómo la colonialidad se ha manifestado en nuestras vidas de maneras diferenciadas. Tratamos de plasmar esas experiencias en este escrito. Realizar este

* Gloria Isabel Figueroa Gómez es nahua-huasteca, integrante del movimiento de mujeres indígenas, fainera y feminista comunitaria. Estudiante del doctorado en Estudios Feministas (DEF) de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco).

** Lidia Patricia Guerra Marroquín es estudiante del DEF en la UAM-Xochimilco, feminista antiespecista, nacida en Guatemala. Vive acompañada de dos gatos, es activista en contra del acoso callejero, actualmente estudia las experiencias de feministas antiespecistas en América Latina.

*** Julieta María Jaloma Cruz es mestiza de ascendencia indígena, nacida chilanga, pero veracruzana por elección. Feminista, psicoterapeuta y defensora comunitaria del Centro de Derechos Humanos "Bety Cariño" A.C. Es profesora de la Universidad Veracruzana-Intercultural (UVI) y estudiante del DEF de la UAM-Xochimilco.

**** Paola Mendoza Téllez Girón es una mujer mestiza interesada en temas relacionados con espiritualidades y memorias ancestrales desde una perspectiva feminista descolonial. Actualmente cursa el DEF en la UAM-Xochimilco.

ensayo colectivamente nos permitió recuperar las propuestas epistémicas de las mujeres de Abya Yala, lo cual nos inspiró a pensar nuestras investigaciones como un tejido en el que cada una de nuestras preocupaciones y propuestas se entrelazan. De tal suerte, proponemos a quienes nos lean pensar cada apartado como parte de ese entramado de sentido y de significaciones en el que las categorías de territorio-cuerpo, RED DE LA VIDA, espiritualidad y comunalidad son los hilos que se intersectan para conformar nuestro tejido. Desde esta perspectiva, les invitamos a mirar en este esfuerzo otras formas de hacer investigación, a reflexionar en cómo la colonialidad está presente en la academia, a ver las potencialidades epistémicas de pensar la interseccionalidad desde Abya Yala, a retomar las propuestas teóricas de mujeres que históricamente han sido relegadas a los márgenes, a la periferia, a la subalternidad, y a estar conscientes de que reclaman su derecho a ser reconocidas como autoridades epistémicas. Tareas todas que incumben a los feminismos.

Lecturas

Sobre la sección

Cariño Trujillo, Carmen (s.f.). "Mujeres indígenas, desplazamiento forzado y defensa de la tierra-territorio. El caso de las triquis del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca" [inédito].

Cumes, Aura (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas", en A. Pequeño (comp.), *Participación y política de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso, pp. 29-52.

Cumes, Aura (2012). "Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario Hojas de Warmi*, núm. 17, pp. 1-16.

Espinosa, Yuderkys, Diana M. GÓMEZ y Karina OCHOA (2014). "Introducción", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 13-40, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.

Lugones, María (2014). "Colonialidad de género: hacia un feminismo descolonial", en W. Mignolo (ed.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-42.

Mendoza, Breny (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 19-36, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.

Para complementar

Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009). "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complejidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, núm. 33, pp. 37-54.

- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 7-12.
- Jiménez-Lucena, Isabel, María Lugones, Walter Mignolo y Madina Tlostanova (2014). *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- López Nájera, Verónica R. (coord.) (2018). *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*. México: UNAM.
- Méndez, Georgina et al. (coords.) (2013). *Sentir-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red-IINPIM/Red de Feminismos Descoloniales/Taller Editorial La Casa del Mago.
- Mezzadra, Sandro et al. (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Millán, Mátgara (2020). "Interseccionalidad, descolonización y la transcrítica antisistémica: sujeto político de los feminismos y 'las mujeres que luchan'", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, año LXV, núm. 240, septiembre-diciembre, pp. 207-232.
- Ochoa, Karina y Breny MENDOZA (eds.) (2021). *Tabula Rasa*, núm. 38: "Debate sobre la colonialidad y los feminismos descoloniales en los sures globales" (véase el *dossier*).
- Segato, Rita Laura (2008). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Karina Bidaseca y Vanessa Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, pp. 17-48.

Tejiendo diálogos con los feminismos en Abya Yala

Gloria Figueroa
Lidia Guerra
Julieta Jaloma
Paola Mendoza

De los textos revisados en el DEF nos gustaría destacar que las autoras (Cumes, 2009, 2012; Lugones, 2014; Cariño, s.f.; Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014; Mendoza, 2014), a partir del distanciamiento de la racionalidad occidental, nos proporcionan interesantes aproximaciones teóricas desde las cuales abordar la interrelación de múltiples sistemas de dominación. Mediante el cruce de dos marcos de análisis, como la interseccionalidad, desarrollado por los feminismos de mujeres negras y de color de Estados Unidos, y el posicionamiento descolonial, que toma en cuenta los efectos materiales de la colonialidad en la vida de las poblaciones del Abya Yala (Lugones, 2014), no sólo nos ofrecen herramientas para complejizar los encuadres analíticos occidentales, sino que construyen novedosas conceptualizaciones que reflejan más ampliamente las experiencias vividas en la región latinoamericana. Al respecto valoran las

experiencias de lucha y resistencia de las mujeres indígenas de Abya Yala¹ como fuentes productoras de saber, puesto

¹ En adelante utilizaremos la palabra “indígena(s)” para hacer referencia a una construcción racial que sólo puede ser entendida en el marco de la modernidad/colonialidad, que da cuenta de una identidad colonial “encarnada por las numerosas identidades históricas que habitaban este continente [América] antes de la conquista Ibérica” (Quijano, 2005:56), y que se ha mantenido y naturalizado para referirse a la otredad. Aunado a esto, tomamos en consideración las apropiaciones que ciertos colectivos han hecho sobre la palabra para exigir derechos desde la diferencia. Asimismo, retomamos la acotación que realiza Francesca Gargallo Centenali (2014) cuando explica la complejidad de querer nombrar a todos los pueblos americanos no blancos ni blanqueados con esa palabra, considerando que algunos se niegan a ser llamados indígenas, mientras que otros afirman que son indios, así como las de pasado que implica usar la palabra “originarios”, la cual es criticada por Silvia Rivera Cusicanqui. Por lo tanto, usaremos *pueblos originarios* para referirnos al “conjunto de las nacionalidades americanas no estatales

que en su doble rol de reproductoras de la vida familiar y comunitaria y de defensoras de la vida frente a las lógicas de violencia, despojo y desplazamiento, impuestas por la modernidad/colonialidad (Cariño, s.f.), ocupan un lugar privilegiado dentro del entramado de poderes vigente, que les permite imaginar alternativas de vida, así como otras formas y contenidos de la enunciación política.

Por un lado, las aportaciones de Lugones (2014) y Cumes (2012) nos invitan a problematizar la intersección de diversos sistemas de dominación que interactúan, se co-constituyen y se reconfiguran con el paso del tiempo a fin de parecer estables, ahistóricos, normales y universales. Cruce de poderes que bajo diferentes argumentaciones sostienen la subordinación y la reproducción de la violencia colonial contra las mujeres, que se extiende a otros seres históricamente minorizados, bestializados y feminizados (Ochoa, 2014), como infancias, animales, territorios, etcétera. El sistema moderno/colonial de género propuesto por Lugones (2014), por ejemplo, da cuenta justamente de cómo el sistema de organización basado en el género, impuesto por los colonizadores con base en el dimorfismo biológico, el heterosexualismo, el patriarcado y los estereotipos de género, es co-substancial al sistema de organización basado en la idea de raza, que tiene como fin el control del trabajo basado en la jerarquización racial. Para la autora, la modernidad/colonialidad no se constituye sin las construcciones coloniales de género-raza y, viceversa, sin la deshumanización, jerarquización, diferenciación y violencia aparejadas a la construcción de las ficciones de género y raza es impo-

que hacen remontar su historia y su cultura a orígenes no europeos ni africanos” (Gargallo, 2014:27).

sible concebir los sistemas de dominación (capitalismo, neoliberalismo, racismo, eurocentrismo) que conforman la colonialidad.

En el mismo sentido, la articulación entre feminización/racialización y violencia misógina como elementos constitutivos del sistema de género colonial/moderno conduce a reflexionar la relación estructurante entre patriarcado y colonialidad (Ochoa, 2014). Sobre este último punto, Aura Cumes (2012) nos motiva a preguntarnos sobre el lugar que guardaba la diferenciación sexo-génica en las sociedades pre-intrusión colonial. Mediante el análisis del mito de origen narrado en el *Popol Wuj*, la autora (Cumes, 2012, 2009) interpreta las relaciones entre lo femenino y lo masculino dentro de la cosmovisión maya. Si bien encuentra que los principios de dualidad, reciprocidad, complementariedad y equilibrio siguen operando actualmente en algunos pueblos mayas de Guatemala, estima importante destacar que las relaciones entre hombres y mujeres no están exentas de los efectos del dominio colonial/patriarcal que subordina a las mujeres.

De hecho, los movimientos indígenas y los feminismos en Abya Yala han reivindicado, por lo menos desde la década de 1980, el derecho de los pueblos a combatir la colonialidad epistémica en los términos de sus propias concepciones cosmogónicas, ya sea que se propongan como horizontes políticos o como estrategias que desafían los cruces de opresiones. Como puntualiza Cumes (2012), plantear la existencia de un patriarcado precolonial, ahistórico o presente en todo tiempo y espacio con idénticas características resultaría otro peligroso caso de dominación occidental sobre la interpretación del mundo. Asimismo, los aportes de las mujeres indígenas y campesinas que

surgen de sus movimientos en resistencia por la defensa de los territorios, algunos nombrados como feminismos indígenas y feminismos comunitarios, enriquecen y revitalizan la teoría feminista occidental (Marcos, 2014b; Tapia, 2010), problematizan la realidad actual capitalista antropocéntrica en la que vivimos y, entre otros aspectos, ponen en el centro de la discusión el sistema capitalista neoliberal que explota a las mujeres, así como la naturaleza y la arrogancia sobre la supuesta superioridad de algunas formas de conocer sobre otras, que muchas veces los feminismos occidentales asumen (Gargallo, 2014; Marcos, 2014b).

Sin embargo, no sólo enriquecen los feminismos occidentales, las mujeres de los pueblos originarios hacen una revisión crítica desde dentro de sus propias culturas, sin reivindicar aquello que desde su cosmovisión justifica su dominación² (Cabnal, 2010; Gargallo, 2014; Marcos, 2014a; Tapia, 2010). Se han convocado para ver hacia dentro de sus comunidades de manera crítica, rebelde y transgresora; para asumirse como sujetas epistémicas (Cabnal, 2010): “Nuestras categorías y conceptos que hasta ahora siguen construyéndose y fortaleciéndose, han sido elementos fundamentales para poder ir proponiendo

² Las mujeres de feminismos comunitarios no reivindican todos los conceptos de sus cosmovisiones, sobre todo aquellos que son patriarcales y han dado lugar a su opresión, como el de la dualidad Chacha-Warmi (Hombre-Mujer) que denuncian las mujeres indígenas, campesinas y originarias de los Andes. Aseguran que, si sus tradiciones las oprimen, cambiarán esas tradiciones y apuestan por una nueva cosmovisión en búsqueda del equilibrio (idea similar a la equidad en el pensamiento occidental) (Cabnal, 2010; Gargallo, 2014; Tapia, 2010); en este sentido, estamos de acuerdo con Tapia González al afirmar que: “Es necesario evitar la idealización de las culturas o el rechazo en bloque de sus aportaciones” (2018:99).

reflexiones tanto dentro de espacios organizativos comunitarios, de mujeres indígenas, movimiento de mujeres y feministas” (2010:12). Las mujeres indígenas y comunitarias habitan un importante lugar en las epistemologías y éticas de sus pueblos, conciben sus cuerpos interconectados con los de otros seres; para ellas la justicia se alcanza con el equilibrio entre todas las formas de vida humana y no humana. Proponen tanto teorías como prácticas porque la realidad está conformada por complejas interrelaciones entre seres diversos y plurales que se relacionan recíprocamente (Tapia, 2018).

De acuerdo con Cruz Hernández, “estos feminismos, nacidos en distintos puntos cardinales de Abya Yala, no tienen olas, están encarnados en la tierra y en los cuerpos feminizados que los impulsan” (2020:94). Si bien no todas las mujeres de los movimientos indígenas, comunitarios, se nombran feministas, sus luchas tienen intenciones feministas³ y no se posicionan antagónicas a los feminismos (Cruz, 2020). Esto no quiere decir que no existan tensiones y retos que afrontar, uno de ellos es “el reconocimiento de que las miradas son múltiples y los saberes se encuentran contextualizados [...] es imprescindible reconocer otras miradas marcadas por la identidad étnica” (Tapia, 2018:95). Por un lado, uno de estos retos es el uso de categorías que han sido importadas de Europa, ante esta situación, las mujeres de Abya Yala han creado sus propios conceptos y categorías, por ejemplo, *territorio-cuerpo-tierra*. Por otro lado, está el reto de reconocer que: “Identificarse como mujeres en proceso de liberación

³ Mária Millán (2014) propone como *intencionalidad feminista* al “proceso en curso, abierto y multisituado, comprometido con la transformación social” (2014:119).

de las opresiones patriarcales no es lo mismo en un mundo visualizado como dual, complementario, aunque desigual, necesariamente dialógico y complejo, que desde un mundo binario y contrapuesto” (Gargallo, 2014:20), esto abre las oportunidades al diálogo profundo para aprender y desaprender desde las miradas situadas de las mujeres mestizas e indígenas en América Latina.

Dentro de este entramado que estamos hilando, nos gustaría incorporar al debate las nociones de “territorio-cuerpo”, “espiritualidad”, “RED DE LA VIDA” y “comunalidad” como elementos presentes en las relaciones de poder vigentes en el territorio denominado Abya Yala; nociones que revisamos no como categorías analíticas separadas, siguiendo la crítica de Lugones (2014), sino como experiencias encarnadas y situadas que se entrecruzan de manera indisoluble con otras para significar la vida individual y colectiva de los pueblos. Estos entrecruzamientos se encuentran mediados por estructuras de poder en cada contexto específico. Vale aclarar que, para efectos de cada una de nuestras investigaciones, estas nociones ocupan una centralidad especial, simplemente para marcar el lugar que guardan respecto a otros ejes de poder como son el género, la raza, la clase, la especie, etcétera.

Tejiendo epistemologías descoloniales⁴

Las mujeres indígenas a lo largo de la historia se han involucrado en las luchas y los movimientos sociales, han

⁴ En este apartado del ensayo se comparten reflexiones derivadas de la investigación de doctorado en curso de Julieta María Jaloma Cruz: “Participación social y política de mujeres nuntajiyi’ en defensa de la vida y el territorio. Sierra de Santa Marta, Veracruz (2009-2021)”, estudiante de la primera generación del DEF.

estado presentes en las asambleas, manifestaciones y protestas masivas, han sido las encargadas de la logística para el sustento material de estos procesos; sin embargo, como sucedió en los movimientos obreros y campesinos del siglo xx, sus aportaciones y luchas en su mayoría han sido invisibilizadas al interior de los movimientos y en muchos casos también por la academia.⁵

En verdad no sabemos cómo fue la historia de las mujeres, pero lo que sí es cierto es que siempre hemos estado presentes trabajando y apoyando al compañero y en la vida comunitaria ni se diga, somos la mitad de todo, somos la mitad y más en la comunidad, así mismo sabemos que no ha sido fácil nuestras vidas, pues además de tanto trabajo es esta situación de sufrimiento que vivimos en su momento. Por ello es importante saber de nuestra historia como mujeres, pero sobre todo como pueblo, saber nuestras raíces históricas, quiénes somos, de dónde venimos y cómo hemos vivido.⁶

⁵ Lina Berrio resalta que existe una doble invisibilización del papel que las mujeres indígenas han tenido en las luchas de sus pueblos: por un lado, han sido marginadas por los propios dirigentes indígenas y, por otro, muchos investigadores sociales han representado al movimiento indígena como un todo homogéneo, eludiendo el análisis de las diferencias internas, entre ellas las de género (Berrio, 2006:21).

⁶ Testimonio de Maribel Cervantes Cruz, mujer nuntajiyi’ y defensora indígena, 1º de septiembre de 2014, en el taller “Contextualizando nuestra vida como mujeres indígenas y campesinas en la historia” impartido como parte del proyecto de la Red de Mujeres de la Tierra Unidas por un Futuro y un Mundo Mejor, en la localidad colonia Benito Juárez, municipio de Soteapan.

El testimonio de Maribel Cervantes Cruz, compañera nuntajiyi⁷ defensora de los derechos de los pueblos indígenas y del territorio de la Sierra de Santa Marta, al sur de Veracruz, resalta las aportaciones de las mujeres que, a la par de sus compañeros, también han participado en la resistencia indígena; sin embargo, dentro de sus comunidades, están al margen de los cargos de representación y de las decisiones que se toman en las asambleas ejidales; en sus familias no se valoran sus aportaciones y en muchos casos viven violencia familiar.

A pesar de la fuerte desigualdad de género que persiste en las comunidades en detrimento de las mujeres indígenas y que incide en una participación subalternizada, algunas compañeras nuntajiyi⁷ se han destacado por su entrega y compromiso, siendo punteras en la promoción de estrategias de resistencia y defensa de bienes naturales comunes contra la incursión de empresas extractivistas, así como por promover que las mujeres tengan representación en el movimiento regional. Las mujeres no han asumido una postura de víctimas, en colectivo resisten, se organizan, reconocen la crisis socioambiental y sanita-

⁷ En el proceso de fortalecimiento del pueblo *popoluca* (término con que se denomina al grupo étnico originario de la Sierra de Santa Marta), que compañeras y compañeros están emprendiendo para reivindicar su identificación étnica, nuestras compañeras se adscriben como *nuntajiyi*, como llaman a su lengua. *Popoluca* es un vocablo nahua que significa “alguien que habla como balbuceando”, “los que hablan mal” o “bárbaro”, “indómito”. Los pueblos *nuntajiyi* se distinguieron por su resistencia a ser conquistados por los nahuas del centro, y de ahí ganaron su nombre *popolucas*, palabra despectiva de los imperialistas mexicanos (Blanco, 2010:464). En este documento haré referencia a su enunciación *nuntajiyi*.

ria, las amenazas a su territorio-cuerpo,⁸ inspiradas en las *mujeres que luchan*⁹ en otras latitudes, que marcan cambios para cuestionar usos y costumbres que naturalizan su exclusión y subordinación en sus comunidades y en el movimiento regional.

Por nuestra parte, pudimos acercarnos a las aportaciones de las feministas descoloniales de Abya Yala gracias a los seminarios del DEF de la UAM-Xochimilco, conocer su pensamiento y corazón, al dialogar con intelectuales indígenas, afrodescendientes y mestizas racializadas, que han aportado un vasto y diverso *corpus* de teorías e investigaciones para comprender y analizar los procesos complejos en los que resisten las mujeres indígenas y afrodescendientes, que por generaciones han aportado epistemologías “otras”, reconociendo su autoridad epistémica, así

⁸ Para las feministas comunitarias una forma de reconocer la herida colonial es mediante el cuerpo como el primer territorio, como un acto político emancipatorio en coherencia con la lucha feminista de “lo personal es político” y “lo que no se nombra no existe”. Para Lorena Cabnal (2019) recuperar el territorio-cuerpo es una lucha cotidiana, ya que el territorio ha estado en disputa por los patriarcados, ha sido una lucha histórica sobre el cuerpo de las mujeres (2019:129-130).

⁹ En marzo de 2018 las mujeres zapatistas organizaron el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural exclusivo para mujeres, convocando a todas las “mujeres que luchan”, logrando la asistencia de más de siete mil mujeres de México y de muchos países del mundo. Para las mujeres indígenas de la Sierra de Santa Marta fue una experiencia muy significativa, y a partir de este encuentro se identifican como mujeres que luchan. Considero que en esta identificación se está construyendo un “sujeto político colectivo”, donde las mujeres se encuentran a sí mismas al encontrarse con “otras” mujeres de muy diversas procedencias, culturas y realidades, pero que comparten dolores, exigencias, críticas y propuestas en defensa de la vida y su territorio.

como la interseccionalidad de género, raza y clase,¹⁰ distinguiendo sus particularidades en diferentes contextos.

De acuerdo con Karina Ochoa es necesario nombrar en plural: “feminismos descoloniales”, a esas múltiples expresiones políticas y epistémicas que se dan en el diálogo feminista y el pensamiento descolonial,¹¹ que han contribuido al debate de la colonialidad del género desde una postura descolonial o anticolonial, pero que no se limitan únicamente a la discusión sobre la imposición colonial del género (Ochoa, 2019:5).

En este sentido, las feministas descoloniales de Abya Yala y del Sur global han hecho fuertes críticas a la mo-

¹⁰ La *interseccionalidad* es la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Mara Viveros señala que las mujeres feministas de diferentes épocas y latitudes han cuestionado la dominación colonial y patriarcal, el racismo y el sexismo desde la Revolución francesa, cuando las mujeres fueron excluidas de los derechos civiles de la nueva república; las mujeres negras que sufrieron la esclavitud en Estados Unidos, estableciendo alianzas entre las luchas abolicionistas y las luchas feministas del siglo XIX; así como las feministas latinoamericanas que denunciaron los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curules locales sobre las mujeres indígenas, señalando la vulnerabilidad que generaba en ese contexto su condición étnico-racial y de género (Viveros, 2016:3-4).

¹¹ Es importante señalar que Frantz Fanon (1963), filósofo y psiquiatra de origen martiniqués, sentó las bases del pensamiento descolonial, dedicó gran parte de su vida a la tarea de vislumbrar y enfrentar la compleja relación entre racismo, deshumanización y colonización. Fanon denunció los crímenes y la esclavitud con la que Europa sometió a las cuatro quintas partes de la humanidad, y propuso como alternativa descolonizadora no imitar a Europa y orientar los esfuerzos en una dirección nueva, “cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo” (1963:101).

dernidad occidental eurocéntrica que generó la colonialidad del saber, que se asume como el modelo válido de producción de conocimiento. Desde esta visión, el saber debe ser neutro, objetivo, universal y positivo. De acuerdo con Ochy Curiel (2014), “la colonialidad del poder, del ser y del saber, son el lado oscuro de la modernidad, y reconoce que el capitalismo se hace mundial a través del colonialismo, creando un patrón mundial de poder a través de la relación entre modernidad-colonialismo-capitalismo” (2014:48-51).

Cabe mencionar que el colonialismo es un sistema basado en los imperios coloniales que reproducen un sistema de dominación, explotación y extractivismo, cuyas secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en la mayoría de los países del Sur global. Esta globalización tiene efectos perversos para las mujeres, sus dinámicas las empujan hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia (Suárez, 2008:24). En congruencia con lo anterior, las bases teóricas de los feminismos descoloniales reivindican las epistemologías del Sur,¹² con una nueva racionalidad política basada en la otredad de los feminismos indígenas y afroamericanos, que se sublevaron contra la colonialidad del ser, del poder, del saber,

¹² De acuerdo con Boaventura de Sousa Santos, *epistemologías del Sur* es un término empleado para otorgar visibilidad a los conocimientos y las prácticas cognitivas de las clases, los pueblos y los grupos sociales (llamados Tercer Mundo) que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo de los países hegemónicos, ubicados en el norte global geográfico (Europa y Estados Unidos), con la complicidad de las prácticas locales imperialistas del Sur (Santos, 2009).

del género y de las epistemologías eurocéntricas (Curiel, 2017; Lugones, 2014).

Injusticia epistémica hacia las mujeres indígenas

En la investigación documental que realicé sobre los pueblos indígenas de la Sierra de Santa Marta encontré una robusta bibliografía que da cuenta del trabajo que lxs investigadorxs han realizado a través de múltiples estudios de tipo etnográfico, histórico, arqueológico, cosmogónico, cultural, lingüístico, así como biológico y ambiental, caracterizando la región y las culturas nahua, zoque-popolucua, afroestiza y mestiza que en ella interactúan. Sin embargo, la mayoría de los trabajos del siglo xx han invisibilizado la presencia y las aportaciones de las mujeres indígenas por su perspectiva teórico-metodológica androcéntrica y con datos empíricos no diferenciados por género, siendo escasas las investigaciones en ese periodo que han tomado en cuenta la participación de las mujeres.

A diferencia de las investigaciones desarrolladas por académicas en las primeras décadas del siglo xxi, cuyo enfoque ha incluido la percepción y las voces de mujeres indígenas y campesinas, así como el análisis de las relaciones de género en las familias y comunidades. De acuerdo con la investigadora maya-kaqchikel, Aura Cumes, “es muy frecuente, encontrar una academia elitista no interesada en interrogar las estructuras heredadas del colonialismo y el patriarcado como entidades que adquieren características particulares en nuestro medio” (2012:4). Aura Cumes (2011) hace una fuerte crítica a la academia tradicional, en la cual ubican en una posición subalterna a investigadorxs indígenas, reconociendo que existe una re-

lación entre “conocimiento y poder”, donde se establece quién conoce, cuál es el conocimiento válido, quién debe ser conocido, quién es el símbolo del sujeto/autoridad y quién representa al objeto/subalterno:

Históricamente —y en otras sociedades— la práctica de las ciencias sociales ha sido un privilegio de pocos, inicialmente de hombres blancos y con alguna estabilidad económica, que poseían las condiciones para acceder a ella. La tarea de producir conocimiento ha pasado por un sesgo y un privilegio de raza/etnia, sexo/género, clase social y edad, por lo menos. En consecuencia, hay un imaginario o una representación racializada y sexualizada de la autoridad y del conocimiento que se genera (2011:218).

Esta exclusión es nombrada por Miranda Fricker (2007) como “injusticia epistémica” en sus investigaciones acerca de las relaciones entre las prácticas epistémicas, la identidad y el poder social. La *injusticia epistémica* se da cuando un orador recibe un grado de credibilidad devaluado debido a un prejuicio por parte del oyente. Las consecuencias son otorgar un nivel injusto de credibilidad al conocimiento de una persona como sujeto epistémico (2007:17). Para comprender el origen de la injusticia epistémica hacia las mujeres indígenas retomo la propuesta de la colonialidad de género de María Lugones (2014). Lugones señala que las mujeres hemos internalizado estas opresiones, por estar subordinadas y deshumanizadas en nuestras propias comunidades. En sus estudios sobre la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las “mujeres de color”, es decir, hacia mujeres no blancas (negras, indí-

genas y mestizas), mujeres víctimas de la colonialidad del poder e inseparablemente de la colonialidad del género; feministas descoloniales de Abya Yala han realizado análisis críticos al feminismo hegemónico, precisamente por ignorar la interseccionalidad de opresiones de raza/clase/sexualidad/género (Lugones, 2014:13). Por otra parte, Breny Mendoza (2014) hace una crítica a sociólogos y filósofos descoloniales latinoamericanos, como Aníbal Quijano y Enrique Dussel, por “las grandes limitaciones en su comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación. Es notoria a su vez una ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina” (2014:92).

De acuerdo con Quijano (citado por Mendoza, 2014), en su concepto de la colonialidad del poder, la idea de raza reordena todas las áreas de existencia humana básicas que comportan en sí todas las luchas de poder por el control de recursos y los productos que de ellos se derivan: el sexo, el trabajo, la autoridad colectiva y la subjetividad/ intersubjetividad. Desde esta perspectiva, el género queda subordinado a la lógica de raza. Asimismo, Lugones (citada en Mendoza, 2014:93) señala que Quijano comete el error de suponer que género y sexualidad forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas, y acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre el género.¹³

¹³ María Lugones se apoya en el trabajo de Oyéronké Oyèwùmi, feminista nigeriana, y en Paula Gunn Allen, feminista indígena de Estados Unidos, para probarnos cómo el género junto con la idea de raza fueron al mismo tiempo constructos coloniales para racializar y generizar a las sociedades que sometían. Según estas feministas, no existía en las

Por su parte, en las “20 tesis de política” que sientan las bases para una civilización transmoderna, transcapi-talista, más allá del liberalismo y el socialismo, Dussel no logra reconocer el principio femenino e incluso feminista que está presente en su discurso: del pensamiento materno promueve una economía de cuidado y la preservación de la vida en el planeta. Breny Mendoza (2014) reconoce que la política de alteridad de Dussel, en la medida en que tiene a la vida como principio y fin máximo, representa un avance en el pensamiento masculinista de la política de izquierda de la región, que ha sido en el pasado militarista; plantea que el pensamiento postoccidentalista debe incluir las voces de las mujeres a través de un diálogo con las feministas latinoamericanas (2014:100).

Propuestas para descolonizar la academia y los movimientos indígenas

De acuerdo con María Lugones (2012), a pesar de que hemos internalizado la colonialidad de género en nuestras propias comunidades, persiste el trabajo de curanderas, médicas, yerberas, historiadoras orales, parteras, por lo que no hemos internalizado esa subordinación totalmente. Para esta autora es fundamental escuchar las voces de las indígenas, las afro y las mestizas, quienes nos entendemos partidas por la herida colonial:

sociedades yorubas ni en los pueblos indígenas de América del Norte un principio organizador parecido al de género de Occidente, antes de ser colonizadas. Estas sociedades no dividían ni jerarquizaban sus sociedades con base en el género, y las mujeres tenían acceso igualitario al poder público y simbólico. El principio organizador más importante era, en cambio, la experiencia basada en la edad cronológica (Mendoza, 2014:93).

La descolonización de colonialidad tiene que incluir necesariamente como inseparable la constitución de toda relación afectada por la inferiorización de las indígenas del mundo, por la subordinación, por lo tanto, del dar vida, de crear, de dar aliento sobre las cosas y dar ánimo a los seres, las cosas y los pensamientos (2012:136-137).

Aura Cumes (2011), como investigadora maya, considera prioritario acercarnos a los saberes negados de lxs indígenas, pero no sólo bajo la premisa de “recuperar el pensamiento de nuestras abuelas y abuelos”, sino para establecer un diálogo de pensamientos y conocimientos intergeneracionales que tenga en cuenta las diferencias de género, clase social y las diversidades internas:

Podemos seguir el trabajo que otros mayas han empezado, emprendiendo producciones que cuestionen las herencias teóricas y culturales del colonialismo, pero con otras miradas a éste y a su ubicación. [...] Tenemos el compromiso de crear lo que se ha llamado ‘epistemología’, es decir, nuevas formas de conocimiento, en contacto con nuestra realidad (2011:242-243).

Por su parte, Breny Mendoza (2014) reconoce que las feministas latinoamericanas han hecho grandes contribuciones, pero persiste la ausencia de referencias a sus trabajos. Considera que es importante incluir en las discusiones del pensamiento descolonial la alianza patriarcal entre los hombres colonizados con los colonizadores, así como el pacto colateral entre hombres y mujeres blancos occidentales.

La ausencia de un aparato conceptual que dé cuenta de la colonialidad de género en su concatenación con raza, clase y sexualidad al interior de nuestras sociedades y sus confabulaciones con las ultraderechas del norte global, nos da la pauta del enorme trabajo que las feministas latinoamericanas aún tenemos por delante (2014:102).

La lectura y el diálogo en los seminarios del DEF, a partir de las propuestas de estas autoras y otras feministas descoloniales, me permitieron reconocer mi herida colonial y poder asumir una postura ético-política más crítica como investigadora e integrante de un movimiento en defensa de los derechos de las mujeres indígenas, sus pueblos y su territorio. Para comprender la participación social y política de mujeres nuntajiyi’ en el movimiento de defensa territorial de la Sierra de Santa Marta desde un nuevo posicionamiento, al convertirse en protagonistas de la resistencia en sus comunidades, fue importante poner al centro la experiencia de las mujeres indígenas, reconstruir su caminar en los procesos de organización comunitaria y escuchar los problemas que han enfrentado, dificultades que se desprenden de una larga historia de violencia y exclusión hacia pueblos indígenas y contra las mujeres en particular, historia que se manifiesta en limitaciones económicas, falta de control sobre su tiempo y la violencia familiar e institucional, en especial, si están casadas o son madres.

Al reconocer que las relaciones sociales, incluyendo las relaciones de género, se construyen sobre espacios físicos concretos, en la Sierra de Santa Marta como territorio en disputa, se expresa la lucha de las mujeres indígenas como actoras sociales por la pertenencia, el dominio y la soberanía sobre su territorio-cuerpo, que representa no sólo su medio de sustento material, también tiene un valor sim-

bólico para su historia y su cultura, porque han desarrollado un sentido de pertenencia y arraigo. Es importante reconocer que el *cuerpo* es un *lugar*, un lugar generizado de regulación social.

En este sentido, las mujeres nuntajiyi' en las diferentes esferas en que participan tienen aportaciones epistemológicas, políticas, socioculturales, emocionales y de cuidado, desde sus subjetividades de género, que son relevantes, nutren el movimiento en la región, así como la reconfiguración de sus relaciones de género en su territorio-cuerpo. Además, en el movimiento mixto de resistencia territorial indígena se propicia la visibilización de desigualdades y tensiones que viven las mujeres cuando participan en el espacio social y político, lo que genera, al interior de la resistencia, un proceso reivindicatorio de mujeres en torno al ejercicio de sus derechos y la construcción de su autonomía, teniendo como principal motivación revertir la subordinación, violencia y discriminación de género dentro de sus comunidades y del movimiento regional.

Tejiendo espiritualidad

Parte del objetivo de mi investigación doctoral es indagar las interrelaciones entre género-espiritualidad-etnicidad con la finalidad de develar los sistemas de dominación que las posibilitan.¹⁴ En este apartado comparto algunas reflexiones en torno a las espiritualidades ancladas en cosmovisiones ancestrales que perviven pese a los reacomodos de los dispositivos coloniales encargados de aniquilar todo intento de heterogeneidad, a la luz de las

¹⁴ Este apartado del ensayo forma parte de la investigación en curso de Paola Mendoza Téllez Girón, miembro de la segunda generación del DEF.

aportaciones descoloniales de los feminismos de Abya Yala. El propósito de enfocarme en el entrecruzamiento entre género-espiritualidad-etnicidad surge al revisar y cuestionar hábitos, prácticas rituales y creencias relacionadas con el ámbito espiritual a nivel personal y familiar. Tras este proceso identifiqué conflictos que afloraron al hacer consciencia de las contradicciones y tensiones existentes entre dos sistemas de creencias que se corresponden, a su vez, con dos clasificaciones étnicas, contradicciones que de una u otra manera se encarnaban en mi cuerpo, atravesado por procesos de sincretismo religioso y de homogeneización étnica no siempre conscientizados.

Situada en un contexto en el que se ha documentado estadísticamente que diversas tradiciones espirituales coexisten y se combinan tanto en los espacios rurales como urbanos (RIFREM, 2016), esto parecería tener poca relevancia, ya que probablemente se trate de un ámbito de la vida que se encuentra normalizado. Sin embargo, desde una mirada crítica se advierte que los principios, dogmas y valores de la religión dominante se siguen considerando marcadores de “lo espiritual” en la región, que incluso trascienden al ámbito de lo político.¹⁵ De modo que, a partir de la advocación católica, es que se fijan los parámetros de la fe y de las experiencias con lo que se considera sagrado, pero también por los que se filtran muchos de

¹⁵ El catolicismo se instauró como religión dominante como resultado de los procesos de colonización. En el último censo sobre creencias religiosas (RIFREM, 2016) se registró que 85% de la población en México se considera católica, un amplio porcentaje admitió combinar su religión con otras prácticas asociadas a cosmovisiones ancestrales (acudir con yerberos, curanderos, chamanes, cargas energéticas en lugares sagrados, rituales indígenas, danzas o baños de temazcal) e incluso a algunas cosmovisiones importadas (yoga, meditación, budismo).

los debates de la agenda político-legislativa que en teoría sólo corresponden al Estado y a la sociedad civil.¹⁶ Por extensión, estos parámetros terminan reproduciendo una visión etnocéntrica occidental asentada en el racionalismo cartesiano, por medio del cual se define “la concepción del Universo, de la vida y de la muerte y de la interrelación entre seres humanos, naturaleza, animales, y seres no definidos como humanos” (Cumes, 2019a:75), es decir, una cosmovisión dominante.

En contraposición, las prácticas espirituales consideradas no dominantes tienden a relacionarse con condiciones de pobreza, con ciertos grupos étnicos, con baja escolaridad y desarrollo social, además de que se les siguen atribuyendo calificativos que tienen que ver con la superstición, el paganismo, la locura y hasta la hechicería. Las espiritualidades que contemplan diferentes relaciones e interacciones con el cosmos han sido condenadas al silencio y a la marginalización; mucho menos se les ha concedido la posibilidad de injerencia política, más bien se han relegado a la idea de un pasado inerte, digno sólo del folclor y de las narrativas museísticas. Esto no es de extrañar, si consideramos que mediante la imposición de la religión, entendida como dispositivo colonial, se buscó eliminar el

poder espiritual de las poblaciones colonizadas, en especial el de las mujeres poseedoras de conocimientos considerados peligrosos por los colonizadores (Cumes, 2012). Los saberes, universos simbólicos y espirituales de lxs colonizadxs fueron reprimidos de manera violenta, catalogándolos como primitivos, atrasados e inferiores, con el fin de legitimar la clasificación social en términos de raza y género (Lugones, 2014).

Al respecto, Breny Mendoza (2020) y Karina Ochoa (2014, 2016) han analizado la centralidad que tienen las bulas papales, los debates teológicos y la misión evangelizadora en la constitución de la matriz de poder colonial, ya que fueron determinantes en los procesos de racialización, bestialización, explotación y de asignación de género. Se destaca en estas fuentes la relación intrínseca entre cristiandad y racismo, dando pie al surgimiento de la diferencia religiosa basada en la articulación entre la jerarquía de las creencias espirituales de los colonizadores y la diferencia sustentada en el color de piel (Mendoza, 2020). Sin embargo, en clara resistencia a la dominación espiritual, lxs colonizadxs simulaban la aceptación de la religión occidental y ocultaron debajo de ésta sus creencias, cultos y símbolos, razón por la que el núcleo ético-mítico de las cosmovisiones de los pueblos originarios pervive hasta nuestros días (Dussel, 2004). Debido a esto, el conjunto de prácticas, representaciones, creencias, rituales, artefactos y narrativas que reproducen los contenidos míticos de las cosmovisiones mesoamericanas ha podido ser revisado, cuestionado, interpretado y resignificado por varios sectores de la población del Abya Yala, sobre todo, derivado de los movimientos sociales encabezados por los sectores minorizados y racializados que tuvieron su punto más álgido entre las décadas de 1980 y 1990.

¹⁶ De la Torre (2012) ha analizado la “arena de conflicto” que se presenta entre la Iglesia católica, el Estado y la sociedad civil en México, en particular, en torno a los debates sobre derechos humanos; apunta que las jerarquías eclesiales son el oponente más importante en el siglo XXI a las demandas sociales de derechos humanos, al grado de ejercer presión ante el Estado e imponer “cruzadas moralizadoras” a favor de la defensa de la vida y de la familia en detrimento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. De acuerdo con la autora, se trata de estrategias de reconquista del sentido confesional del espacio público.

Estos movimientos manifestaron su inconformidad ante las políticas neoliberales, señalando los efectos negativos del sistema mundial fundado por la modernidad occidental (Ochoa, 2016). Las mujeres de Abya Yala, además, reivindicaron los conocimientos ancestrales enraizados en la cosmovisión mesoamericana como herramientas fundamentales para cuestionar el proyecto de muerte de Occidente y para sostener las luchas por el reconocimiento de los derechos colectivos y territoriales de sus pueblos (Hernández, 2014). En las memorias de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, llevada a cabo en el estado de Oaxaca, en el año 2002, las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala afirmaron que el acceso a los derechos económicos, sociales y culturales es tan importante como el desarrollo de sus saberes espirituales. En las mesas de discusión de estas reuniones quedó asentado que los pueblos indígenas se inspiran en los principios filosóficos de sus raíces mesoamericanas para guiar su lucha por la justicia y la equidad. Asimismo, las participantes mexicanas priorizaron la palabra “espiritualidad” sobre “religión”, señalando que: “Las mujeres indígenas mexicanas [...] tomamos nuestras decisiones para ejercer libremente nuestra espiritualidad, que es diferente a una religión” (citado en Marcos, 2014a).

Consecuentemente, las feministas de Abya Yala, al igual que las chicanas y afroamericanas, dejaron claro que los asuntos espirituales son asuntos políticos (Marcos, 2015; Cabnal, 2018; Anzaldúa, 1987; hooks, 2017), por ello incorporaron una visión intercultural que cuestionara la raza, el género, la sexualidad, entre otras marcas de opresión, a fin de gestionar su propia agenda espiritual, ya que no podía ser marcada por los intereses de las mujeres blancas privilegiadas de occidente que empezaron a cues-

tionar los dogmas de las religiones dominantes a través de las teologías feministas. Así, la lucha por los saberes espirituales ancestrales se vinculó a las luchas e identidades colectivas que reclamaban justicia social y equidad. El hecho de poder decidir sobre la dirección de las propias creencias espirituales y la práctica libre de rituales sin ser prejuizadas o tachadas de paganas o ignorantes, sin duda, abonaría a la construcción de subjetividades libres de dominación patriarcal y colonial.

En el siglo que corre, la mayoría de las aportaciones feministas que analizan la intersección entre género, etnicidad y espiritualidad, ya sea que se aborden en clave política, analítica, cultural o identitaria, viene de las experiencias de mujeres pertenecientes a comunidades originarias de Abya Yala (Cumes, 2012, 2019b; Rivera, 2010; Paredes, 2010; Cabnal, 2018; Marcos, 2014a), quienes reivindican las cosmovisiones ancestrales como horizontes políticos y de construcción de alternativas. En sus indagaciones sobre las sociedades precoloniales mesoamericanas y sus reconfiguraciones contemporáneas, identifican complejas interrelaciones en las que el ámbito espiritual y simbólico posibilitan la comunicación con las entidades sagradas, la naturaleza y, en general, con el cosmos. Bajo esta vivencia cosmocéntrica de la existencia, ajena a la mirada androcéntrica occidental, retomo la concepción de la experiencia encarnada de la espiritualidad en la cosmovisión mesoamericana:

siempre oscilante entre los polos, los extremos: entre la materia y la mente (*espíritu*), entre la singularidad y la colectividad, entre lo femenino y lo masculino, entre lo cósmico lejano (el *sol* y el *firmamento*) y el *aquí* encarnado del *yo* en colectivo, entre los tiempos del ayer con los *an-*

cestros (finados) y el hoy con todo el pueblo vivo (Marcos, 2019:127; cursivas del original).

Esta imagen refleja la relación de dualidad, interdependencia e indivisibilidad en unicidad entre el cuerpo, el espíritu, la mente y el cosmos (entidades materiales, humanas, no humanas, orgánicas e inorgánicas) dentro de lo que Marcos (2015:22-24) denomina “dispositivo perceptual mesoamericano”, es decir, un referente filosófico que concibe a las dualidades fluidas como estructurantes de la percepción del mundo. En esta lógica es que las espiritualidades ancestrales se recrean en el mundo contemporáneo, ancladas en los principios filosóficos y míticos propios de las cosmovisiones mesoamericanas.¹⁷ No obstante, deben entenderse como parte de estrategias de resistencia a la dominación católica y de los consecuentes procesos de apropiación y reinterpretación de símbolos y creencias por parte de algunas comunidades originarias de Abya Yala, con el fin de crear alternativas ante las condiciones de vida dictadas por la modernidad/colonialidad. Ninguna de estas estrategias apuesta por una postura esencialista, reproductora de jerarquizaciones raciales o de género, o por la ingenua reproducción de un pasado considerado estático e idealizado, ajeno a los efectos de la colonialidad (Cumes, 2009, 2019b; Paredes, 2010; Mendoza, 2019).

¹⁷ De acuerdo con Sylvia Marcos (2014a) la mayoría de las cosmovisiones mesoamericanas comparten los principios de dualidad, complementariedad, equilibrio y reciprocidad, los cuales se encuentran en todas las entidades aparentemente contradictorias que regulan el cosmos, es decir, están presentes en las relaciones espacio-temporales, los fenómenos naturales, los seres humanos y no humanos.

Tras estas breves reflexiones, me gustaría compartir a manera de cierre algunas consideraciones. Primero, destacar la relevancia de la dimensión espiritual de la colonialidad y de los efectos que ésta sigue teniendo de manera diferenciada en la diversidad que somos las mujeres que habitamos el territorio de Abya Yala. Segundo, comentar la importancia de reivindicar desde la academia las epistemologías y filosofías desarrolladas desde los territorios de Abya Yala, ya que es a partir de estos desplazamientos epistémicos que pondremos en cuestionamiento los conceptos occidentales que, para el caso de estudio que me ocupa, definen, clasifican y universalizan la concepción cristiana del sentido de vida (Prado, 2018). Tercero y último, a modo personal, como mujer mestiza reconozco la necesidad de rememorar los saberes espirituales de nuestras ancestras, mediante diálogos descoloniales desde el presente con los pasados ancestrales que nos han sido negados como consecuencia de la colonialidad espiritual.

Tejiendo diálogos¹⁸

Conceptos y categorías importantes de las cosmovisiones de las mujeres de Abya Yala, como el sujeto colectivo del pensamiento nosotrocéntrico y *'altzil*, el corazón, la dignidad, la razón y la inteligencia, común en todo sujeto plural de la RED DE LA VIDA, permiten tejer diálogos sobre conocimientos y experiencias para analizar y enfrentar desde

¹⁸ Este apartado del ensayo forma parte de la investigación en curso de Lidia Patricia Guerra Marroquín, miembro de la segunda generación del DEF, una versión de éste será publicado en la *Revista Analéctica* en el número especial/*dossier*: “Alteridad Animal bajo la sombra de lo Humano” en enero-febrero 2022.

diversos feminismos la violencia y explotación que actualmente sufren los seres vivos en este planeta.¹⁹

De acuerdo con Sylvia Marcos (2014b), la teoría feminista está encarnada en los feminismos indígenas, está arraigada a los cuerpos de las mujeres en un “conjunto inestable y fluido con la naturaleza²⁰ y con todos los seres que la integran. [...] Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada. [...] Formas de expresión encarnadas, ‘corporizadas’, son características de los discursos y de las prácticas de los movimientos de mujeres indígenas” (2014b:23-24). Esta teoría encarnada tiene una profunda conexión con el concepto de cosmos, donde cuerpo y espíritu son un *continuum* (Marcos, 2014b). La episteme indígena reconoce “sujetos no humanos; los animales se comunican con nosotros; las estrellas nos miran; las piedras tienen memoria, [...] se recorre la vida con la mirada y el corazón” (Silvia Rivera Cusicanqui, citada en Tapia, 2018:31).

*Todo tiene 'altzil, corazón*²¹

En las filosofías de los pueblos originarios se afirma que todo tiene *'altzil*, significa que los sujetos son iguales en

¹⁹ En específico, me gustaría discutir la contribución que hace posible los diálogos sobre los feminismos antiespecistas en América Latina, al proponer sujetos colectivos plurales humanos y no humanos, desplazando la concepción antropocéntrica del ser humano que ha impuesto el pensamiento occidental mediante categorías binarias, proponiendo en su caso categorías que son un *continuum* con el cosmos.

²⁰ Madre tierra, que sostiene a todas las personas y demás seres, a quien se le debe el corazón (Lenkersdorf, 2004), generadora de vida (Cabnal, 2010).

²¹ “el corazón ha sido y sigue siendo un elemento importante en el pensamiento de varios pueblos del Abya Yala: *o'tan* entre los mayas

tanto que tienen corazón, pero plurales en diversidad, no hay seres que se conciban como mejores que otros, cada ser vivo es portador de dignidad. Mediante los valores de la reciprocidad y complementariedad se reconoce la interdependencia entre todos los habitantes de la Tierra (Tapia, 2018), las sujetas y los sujetos no son individuales (Gargallo, 2014). Un elemento importante de este pensamiento es el *'altzil*, entre los seres con quienes se comparte el cosmos, el corazón cumple las funciones del *teyolía*: la razón, la inteligencia, la vida (Sylvia Marcos, citada en Tapia, 2015); además, en el corazón (*o'tan*) se encuentran los sentimientos:

el *o'tan* es un *stalel* (forma de ser-estar-sentir-decir-hacer-pensar) de nosotros los mayas *tseltaletik* porque para todo —como explicó una compañera— usamos el corazón, no la cabeza. Todo brota en el corazón: el deseo, la verdad, los sueños, el anhelo, las palabras, la vida, el cariño, los sentimientos, los pensamientos, las emociones, las acciones, el conocimiento, la forma de ser de un ser. El corazón refleja la vida, por eso se considera que todo está vivo y tiene corazón: las montañas, el agua, la tierra, el maíz, los animales, las plantas, los rayos, la lluvia... Pero sobre todo, tener corazón implica sentir (Pérez, 2012:203).

El pensamiento de los pueblos originarios, como el maya, es un pensamiento centrado en el nosotros, es decir, nosotrocéntrico (Lenkersdorf, 2004), “subrayamos

tseltaletik, *puksi'ik* entre los mayas yucatecos, *pusik'al* entre los mayas *ch'oletik*, *'altzil* entre los mayas tojolabaletik, *yólotl* entre los nahuas, *shungu* entre los kichwas de Ecuador” (Pérez, 2012:203), *anima k'ux* en el pueblo maya *kaqchikel*.

que el mismo *NOSOTROS* no se refiere sólo a los humanos sino a todo lo que vive en el cosmos” (2004:198).²² Este *nosotros* es una categoría desconocida en la sociedad dominante, busca la complementariedad y no la competitividad, explica la posibilidad del acuerdo (Lenkersdorf, 2004). El *nosotros* responde a la idea de que:

todos los seres son sujetos porque poseen corazón, es decir, valor, dignidad y espíritu, entonces, las formas de vida no humanas que existen sobre la tierra también tienen su propio modo de racionalidad. Con esto se pone en cuestión la definición tradicional del hombre como un ser *superior a otros debido a su razón* (Tapia, 2015:263).

Nosotros, los humanos, habitamos, pues, en un cosmos que vive. No hay naturaleza muerta. Somos una especie entre muchas otras y, por ello, nos conviene ser humildes y no prepotentes como si el mundo y la naturaleza estuvieran a nuestra disposición. Nos toca aprender a convivir con todos los vivientes, nuestros hermanos y hermanas. [...] el corazón es el “órgano” o la “fuente” del pensamiento, al agregar que el corazón es de todos los humanos, aunque no sólo de ellos, se añade el giro “ya tiene su corazón”. Lo que esta expresión quiere enunciar es que la persona “tiene juicio, tiene muchas experiencias” [...] lo distinguen de la racionalidad, de la razón, de la inteligencia, tan características del pensamiento en Occidente, muy a menudo reducido al pensar del individuo. [...]

²² En este pensamiento se encuentran algunos fundamentos del zapatismo que ha sido esencial para la reconstitución de los pueblos indígenas (Tapia, 2015).

el pensar se manifiesta en forma nosótrica y por ello incluye a las mujeres y al corazón en cuanto principio de vida que abarca a los humanos en su totalidad corpórea [...] nos conduce a una visión del mundo que debe incluir estos aspectos a los cuales se añade un “factor” fundamental: Nuestra Madre Tierra. Porque ella nos sostiene a todos nosotros y a ella le debemos la vida (Lenkersdorf, 2004:52, 90, 91).

Este sujeto colectivo, nosotras y nosotros, abarca también a otros animales, al mundo vegetal y al mundo mineral. A diferencia del sujeto individual del pensamiento occidental, en los mayas tojolabales encontramos la categoría *tik*, un sujeto no esencialista, en devenir, que se concibe desde la interdependencia entre sujetos que hacen una comunidad. *Tik* es un nosotras, fluido, vivencial y colectivo, donde está incluida la naturaleza que la cultura occidental a través de sus idiomas y acciones ha cosificado (Lenkersdorf, citado en Gargallo, 2014). Los seres humanos junto con otras especies son hilos que constituyen el tejido de la vida (Tapia, 2016), nosotras y nosotros en comunidad, todos y todes tienen corazón y se consideran hermanas, hermanos, hijas e hijos de la Madre Tierra.

Las posibilidades de estas filosofías milenarias que las mujeres de Abya Yala reivindican son hermosas en cuanto nos permiten concebir sujetos plurales en nuestras investigaciones feministas, ya no sólo a sujetas humanas, sino también a otros animales como sujetos con anima *k’ux* (corazón):

La pluralidad de sujetos y la ausencia de objetos dentro del tojolabal conduce al emparejamiento de todos los sujetos como tales. Pueden desempeñar funciones di-

ferentes, pero no hay posición social que establece diferencia del status social. Esta particularidad es de mucha importancia, porque manifiesta un principio de organización social que es horizontal y no jerárquico, tampoco vertical. [...]

Al preguntarnos quiénes son la pluralidad de sujetos, nos damos cuenta de que la referencia no es solamente a la sociedad humana, sino que incluye plantas y animales, cerros y cañadas, ríos y cuevas, ollas y comales. El concepto de sujetos, por ende, tiene una extensión cósmica. Todo vive, todo tiene *'altzil*, corazón o principio de vida. Todo nos habla y le hablamos, así como ya lo atestigua el *Popol Wuj*.²³ Por ello, nos encontramos en un cosmos viviente y tenemos que aprender a respetarlo, a convivir con todos nuestros hermanos y hermanas, y nosotros mismos no somos más que una especie entre muchas otras. Nos conviene humildad y no prepotencia. No somos tan importantes como creemos y como se nos sigue enseñando. El mundo no está a nuestra disposición sino que espera que convivamos con él. [...] es esta apertura hacia los demás, humanos, animales, plantas y todos los seres y cosas de considerarlos como iguales. Se respetan, se reconoce su dignidad y se dialoga con ellos (Lenkersdorf, 2004:165, 177).

Ahora bien, las mujeres indígenas defienden sus culturas siempre y cuando no se vulneren sus derechos (Tapia, 2018), repensar lo milenario y la sacralidad de los pueblos indígenas ha sido parte de lo que las feministas comunitarias han debido hacer para cuestionar y sospechar:

²³ Libro de la nación K'iche', pueblo originario en Guatemala.

Tener la osadía y el atrevimiento como una niña que se asoma a la puerta dimensional de los tiempos antiguos dentro de su cultura ancestral, me ha provocado poco a poco acrecentar la curiosidad, la duda, para entrar y empezar a caminar por el camino de lo sagrado. A veces lo hago con miedo, a veces llorando y a veces con indignación o curiosidad. En este camino tengo mis propios cuestionamientos, afirmaciones y en lo personal me ha llevado a sospechar, y sospechar y sospechar. Entonces me pregunto a veces en silencio a veces a manera de monólogo y pregunto a abuelas y abuelos, les escucho, hablo con las mujeres en la comunidad, hablo con mujeres de otros pueblos originarios, y vivo en constante recuerdo de los pensamientos de cómo me relacioné con mis abuelas maya y xinka ahora ancestras, pero también de cómo me relaciono y se relacionan las mujeres en el mundo, como mi madre, tías, comadronas, ancianas, niñas y jóvenes (Cabnal, 2010:13).

De cara al contexto patriarcal capitalista, las mujeres indígenas y comunitarias proponen el *territorio-cuerpo-tierra*, un planteamiento político que nace entre 2005 y 2007, que da lugar a una propuesta feminista comunitaria territorial de las mujeres xinka²⁴ a manera de denuncia de la violencia sexual (Cabnal, 2010; Patiño, 2020), fue creado para “comprender que los cuerpos son territorios y los territorios cuerpos sociales y ambos tienen un vínculo indisoluble” (Cruz, 2020:97). La defensa del *territorio-cuerpo-tierra* implica la recuperación del primer territorio-cuerpo: “la recuperación consciente de nuestro

²⁴ El pueblo xinka actualmente se ubica en el suroriente de Guatemala.

primer territorio-cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’” (Cabnal, 2010:22). Es una apuesta cósmico-política que surge de los cuerpos empobrecidos por el sistema capitalista, racista y heteropatriarcal; es resistencia, transgresión y epistemología para la abolición del patriarcado (Lorena Cabnal, citada en Patiño, 2020).

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio-cuerpo-tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (Cabnal, 2010:23).

El feminismo comunitario territorial que explica Cabnal²⁵ implica un acuerpamiento para la sanación como resistencia y apuesta cósmico-política; “es acoger la vida para una vida nueva, una vida otra” (Patiño, 2020:16), este acoger es desde la identificación con otros seres en una red de pluralidad, lo que conlleva acoger las luchas de otras (Patiño, 2020). Según Milena Patiño (2020), lo radical de la propuesta de Lorena Cabnal es que:

²⁵ Feminista comunitaria, indígena maya-xinka. Se autodenomina sanadora, hija de la cosmogonía maya xinca y cofundadora del movimiento feminista comunitario-territorial en Guatemala: la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, *Tzk’at* (en lengua maya quiché).

[la] identificación como puesta en marcha de la política no apela a una identificación solamente con las otras vidas humanas o las otras vidas animales. Supone también acoger a otros seres que desde un registro ontológico son considerados como carentes de vida, como las piedras y las montañas; los ríos, el fuego [...] permite que la política sea entendida también como una apuesta por pensarnos por fuera de las jerarquías antropocéntricas. [...] En este sentido, al pensar el territorio-cuerpo-tierra como parte de la RED DE LA VIDA, y en esa medida, como parte de él el agua, el aire, las piedras y otros animales, las luchas territoriales pueden entenderse de un modo otro (2020:17).

Es en estas formas de ver la vida como una red, un *nosotras* cósmico desde los cuerpos conectados con las otras vidas, incluyendo al resto de animales, que encuentro oportunidades de dialogar para plantear que la explotación de la vida humana y no humana forma parte de la dominación patriarcal en el contexto de América Latina.

*Estamos convocadas a florecer y tejer la RED DE LA VIDA*²⁶

La RED DE LA VIDA es el principio cosmogónico, que en maya se nombra *Tzk’at*, compartido por otros pueblos originarios, es una de las dimensiones interpretativas de la vida, desde donde se asume que todo está relacionado a la vida (Patiño, 2020). La RED DE LA VIDA la podemos asociar con el pensamiento nosotrocéntrico que asegura que todos somos parte del cosmos y que todo tiene

²⁶ Patiño escribe la frase en mayúsculas a petición de Lorena Cabnal.

vida. Lorena Cabnal convoca a hacer florecer la RED DE LA VIDA:

Su contenido está hilado con elementos que promueven la equidad cosmogónica en toda la integralidad de la vida, es dinámica y cíclica espiral, está aperturada a deconstrucciones y construcciones. Sus símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pero a su vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres. Recupera la femealogía de nuestras ancestas,²⁷ las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría. Reconoce a las ancestas de otros territorios e invoca su energía para el fortalecimiento de la lucha contra todas las opresiones (Cabnal, 2010:24).

Este posicionamiento desde la RED DE LA VIDA identifica la necesidad de acciones en coherencia con el reconocimiento de que, tanto naturaleza como otros animales, son sujetos con dignidad, emociones y con un propósito específico como parte del cosmos y no mercancías al servicio de los humanos.

Escuchar y dialogar con las mujeres de feminismos como los indígenas, a través de procesos de descolonización, nos da la posibilidad de entretejer nuestras luchas e identidades (Millán, 2014). “Centrar la mirada en el múltiple tejido de puentes que se construye a partir de las luchas, nos pueden dar pistas de los horizontes posibles que se han venido entrelazando y que pueden agrietar las lógicas del capital” (Cruz, 2020:93). A partir de estas posibilidades de diálogos y tejidos, necesitamos una política de solidaridad para establecer alianzas que reconozcan y respeten la diversidad de los intereses de las mujeres, lo que no implica imposibilidad, sino articulación de luchas (Rosalva Aída Hernández, citada en Tapia, 2010). Tal como lo expresa Lorena Cabnal: “Este hilo del pensamiento, de la palabra y de la acción feminista comunitaria me ha llevado a ver la importancia de tejer pensamientos con otras mujeres, sean indígenas de los diversos pueblos originarios, o sean ‘occidentales’” (2010:24). Así surge la esperanza en las posibilidades del diálogo y la escucha, de aprender sobre las propuestas de las mujeres indígenas y comunitarias, para establecer coaliciones en contra del patriarcado.

²⁷ *Femealogía* es un término propuesto por la feminista guatemalteca Ana Silvia Monzón, quien indica que “alude al planteamiento de la elaboración de una memoria histórica de las mujeres como una condición necesaria para construir una identidad política que sustente la acción política de las mujeres” (2004:8).

Como mujer mestiza nacida en Guatemala, he vivido la mayor parte de mi vida sin un contacto cercano a las filosofías de los pueblos mayas; hasta hace poco no conocía las propuestas de los movimientos de mujeres indígenas guatemaltecas aun cuando han estado *tan cerca*. Digo cerca en el sentido geográfico, sin embargo, ideológicamente han estado lejos e incluso han sido borradas en los ámbitos en los que me he desenvuelto. Acercarme a conocer las luchas y las demandas de las mujeres de Abya Yala y los feminismos comunitarios ha sido un caminar interesante que me atraviesa y me invita a encarnar otras categorías de análisis desde un pensamiento nosotrocéntrico, en cercanía con la Tierra y otras especies con las que convivo. Al inicio de este camino me sentía intrusa y temía que el sesgo del pensamiento occidental, en el que me he formado, dificultara la comprensión de los conceptos

y los pensamientos de las cosmovisiones de los pueblos originarios. Sin embargo, he comprendido que una de las consecuencias del racismo en Guatemala ha sido negarme el acceso a esos conocimientos, pues las filosofías mayas han sido borrados como conocimientos legítimos. A partir del proceso de investigación sobre feministas antiespecistas en América Latina, conocer las propuestas de mujeres como Lorena Cabnal y Aura Cumes ha sido un hermoso encuentro que me ha permitido llegar a un pensamiento que desplaza el androcentrismo y el antropocentrismo; que me permite plantear nuevas definiciones de lo que es ser humanx en la RED DE LA VIDA (Patiño, 2020).

Tejiendo comunalidad²⁸

Este apartado sobre tejer comunalidad²⁹ es mi aportación a este gran tejido, si bien hablo desde dentro como mujer nahua-huasteca, justo las reflexiones que hacíamos es que todas compartimos, de alguna manera, dichas experiencias, sea porque son vividas por las acompañantes de las investigaciones o, en algunos casos, porque forman parte de nuestra vida personal. En este sentido, mi trabajo retoma la dualidad, la complementariedad y el equilibrio en articulación con la comunalidad, lo cual dialoga con

²⁸ Este apartado del ensayo forma parte de la investigación en curso de Gloria Isabel Figueroa Gómez, integrante de la segunda generación del DEF.

²⁹ De acuerdo con Floriberto Díaz, la *comunalidad* contempla varios elementos que son parte de la cosmovisión indígena: la Tierra como madre y como territorio, el consenso en la Asamblea para la toma de decisiones, el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, el trabajo colectivo como un acto de recreación, los ritos y las ceremonias como expresión del don comunal.

las otras investigaciones, ya que las epistemologías de las mujeres de Abya Yala colocan a este sujeto nosótrico, que no es binario, sino integral.

Nuestras influencias

El libro *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* editado por Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (2014) nos ha marcado significativamente. Hay una afirmación en su introducción que nos impactó: “la emergencia de la voz que produce la diferencia colonial no puede silenciar a ninguna, ni a las mestizas, ni a las migrantes que producen a contrapelo del canon en el norte global, ni mucho menos a las que son sistemáticamente ocultadas por las intelectuales que terminan representándolas” (Espinosa, 2010, citada en Espinosa, Correa y Ochoa, 2014:21). Esta frase permite repensar nuestro lugar como investigadoras, en mi caso, como mujer nahua-huasteca, me permite volver a cuestionar: ¿cuántas veces no han hablado por nosotras?, ¿cuántas veces la caja de herramientas teóricas que explican las realidades de las originarias son interpretadas desde occidente y, más aún, desde un feminismo hegemónico? Éstas fueron las primeras reflexiones que detonaron el presente apartado.

Por otro lado, los textos de Aura Cumes (2012, 2014) —a quien no conocíamos pero tuvimos la oportunidad de escuchar en este seminario—, su pensamiento y sus palabras nos inspiraron mucho. Durante nuestras charlas virtuales coincidimos en la influencia de esta pensadora. Las propuestas de Cumes ayudaron a consolidar mi investigación mediante sus críticas a la triple opresión: “tampoco se trata de encapsular su realidad en una simple suma o

reducirse a la popular frase de la triple opresión” (Cumes, 2012:6), a cierto feminismo que infantiliza a las indígenas, lo que narra con respecto a cómo los hombres indígenas rechazan el feminismo y la categoría de género para no cuestionar su poder y privilegio es algo que he vivido en carne propia.

Durante la conferencia que dictó como parte del programa del seminario, Cumes dijo algo que nos marcó y fue determinante para mi trabajo. A la pregunta sobre si se asumía feminista su respuesta fue: no, “porque hay feminismos que me llaman subalterna y no reconocen la agencia de las mujeres de las comunidades”. Fue en ese momento que decidí que mi trabajo de investigación tendría que mostrar la importancia del sentipensar de las originarias, sus saberes y conocimientos.

Nuestras apuestas investigativas están en analizar desde dentro la realidad de las nahuas-huastecas y su participación en el sistema de cargos. Nuestra caja de herramientas contiene los aportes teóricos que mujeres originarias como Aura Cumes, Georgina Méndez, Elena Yasnaya, Floriberto Díaz, Luna Maran, Lorena Cabnal, entre otras, han aportado a los feminismos comunitarios e indígenas.

Las propuestas epistemológicas de las mujeres de Abya Yala dotan a mi caja de herramientas de conceptos teóricos como la dualidad, la complementariedad y el equilibrio, que me permiten salir de la colonialidad de género o, por lo menos, tratar de explicar desde otra perspectiva.

Recuperamos los aportes de Silvy Marcos y otras pensadoras, quienes buscan entender el género desde las cosmovisiones originarias, sin olvidar lo que señala Cumes al respecto: “Es necesario reivindicar los conceptos de complementariedad, dualidad y otros, comprendiendo cómo

funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes” (2014:241).

Desde las cosmovisiones indígenas se habla de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres, no se les ve como opuestos, sino como complementarios; para Silvy Marcos: “La dualidad como dispositivo perceptual es un referente filosófico para explicar esa conjunción de pares aparentemente opuestos y excluyentes uno del otro, llevan a reconocer y redescubrir la serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano” (2013:156).

La dualidad permite entender dentro de la comunalidad que cada persona tiene una función que permite la reproducción de la vida comunitaria, en donde el bien común es lo central, es decir, el nosotros, siguiendo a Marcos:

En las referencias cosmológicas y en las prácticas contemporáneas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo-auto contenido ni para la mujer ni para el varón, existe el nosotros comunitario. Así, no es contradictorio, en esos entornos, exigir a la vez derechos de las mujeres y derechos colectivos de los pueblos. [...] van juntos y a la par. No se organizan jerárquicamente [...] Simplemente se prosigue enmarcados en esta dualidad de opuestos y complementarios sin priorizar uno sobre el otro (2013:157-158).

Lo dicho por la autora me permite pensar la participación de las mujeres nahuas-huastecas en el sistema de cargos como complementaria a la participación de los varones, es decir, desde la lógica comunitaria, quienes son parte de ésta tienen un papel fundamental en la repro-

ducción de la vida comunitaria. Tanto mujeres como hombres aportan trabajo comunitario para el bien común, así, la complementariedad se materializa en la comunalidad:

Sin embargo, la vulneración de los derechos de las mujeres rompe con el equilibrio en el que se ha sustentado la cosmovisión indígena y que constituyen uno de los principales argumentos que avala la necesidad de una mayor participación de ellas [...] el respeto y el ejercicio de las mujeres indígenas son necesarios y fundamentales para el equilibrio de la sociedad en general y de la cultura indígena en particular (Méndez, 2013:57).

La resignificación que ha hecho Lorena Cabnal de la consigna feminista “lo personal es político”, por “lo comunitario es político” nos hace mucho sentido y me permite tender puentes entre los feminismos y las mujeres originarias. Por un lado, esta consigna, que sigue siendo feminista, recupera el sentido colectivo de la lucha de las mujeres, no sólo por ellas, sino por sus pueblos. Permite visualizar que lo que sucede dentro de las comunidades no es solamente interno, sino que es a causa del capitalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado, muestra que las opresiones que viven las originarias se insertan en procesos históricos, sociales y políticos que se intersectan con el género:

es importante la comunalidad “porque es uno de los sostenedores de las comunidades indígenas. El enunciado feminista de ‘lo personal es político’ es importante, la dimensión personal y política tiene que ser consciente para hacer una recuperación de conciencia de la corporalidad en todas sus dimensiones, que tiene un sentido en un tiempo y lugar. Pero, además, a nosotras nos gusta

decir que ‘lo comunal también es político’. No me puedo quedar en una dimensión individual porque tenemos una relación tejida y es la comunalidad la que nos da la fuerza y posibilita la sostenibilidad (Cabnal, 2020:5).

Entender la participación de las nahuas-huastecas en el sistema de cargos, desde la tríada conceptual dualidad, complementariedad equilibrio en articulación con la comunalidad, nos posibilita tejer desde adentro y al mismo tiempo exige mirar las asimetrías que en la realidad se presentan entre hombres y mujeres nahuas-huastecos.

Tejer comunalidad, para mí, significa mirar las diferencias entre nosotras en tanto mujeres nahuas y en relación con los hombres; mostrar que la vida comunitaria cambia su figura y tejido de acuerdo con las necesidades que enfrentamos. Nuestro tejido tiene hilos que se rompen y remiendan, se hace y deshace para reconfigurarse en un tejido más fuerte, en el que las mujeres nahuas tenemos un papel fundamental; los hilos están contruidos de saberes, conocimientos y experiencias, que muchas veces se traducen en resistencia. De tal suerte que pensar la interseccionalidad desde Abya Yala me ha permitido no sólo abrir el marco interpretativo, recuperando para el análisis la tríada conceptual complementariedad, dualidad y equilibrio para intentar entender desde aquí la participación de las mujeres nahuas-huastecas en el sistema de cargos, sino también entender(me) cómo la colonialidad ha hecho estragos en mi vida y en mis acompañantes.

Crecí creyendo que yo era mestiza: mi madre me hablaba de la descendencia española de mi familia materna; sin embargo, mis rasgos y mi estatura no corresponden con las afirmaciones de mi madre. Soy morena y de baja estatura, mis rasgos son indígenas, pero fui contruida

como mestiza: “fue la figura de la mujer mestiza la que fue colocada como la forjadora de la patria, esta mujer mestiza, mantenía algunos ‘rasgos’ indígenas, pero no era indígena” (Cariño, s.f.:11). Fue por ello que he tenido que buscar y rastrear mi pasado para construirme y reconocerme o, como digo ahora, auto-adscribirme como originaria, lo que me lleva a pensar cómo la colonialidad y la interseccionalidad siguen presentes en mi vida y la vida de muchas mujeres en la que nuestra herida colonial sigue abierta. El sanar esa herida es un proceso de largo aliento. Sin embargo, en este caminar he contado con grandes acompañantes, mujeres y hombres originarios y mestizos, que me han ayudado de diversas formas. Un hito en este andar es mi encuentro con los feminismos.

Mi acercamiento formal al feminismo académico fue en 2012, gracias a la doctora María Elena Jarquín Sánchez, quien me becó para el diplomado sobre los desafíos del feminismo en América Latina, por el que tuve mi primer encuentro con la perspectiva interseccional. En esa ocasión, me pareció que raza, clase y género explicaban en parte la realidad de las mujeres originarias, pero no eran suficientes, me faltaba la parte comunitaria. Así comencé a escuchar sobre el feminismo comunitario, las mujeres de Abya Yala y el pensamiento decolonial. Fue María Elena quien me animó a entrar al doctorado en Estudios Feministas. Ingresé con un proyecto sobre mujeres nahuas-huastecas y migración. Desafortunadamente, ella ya no pudo acompañarme en este proceso, partió a principios de 2019. El dolor de su partida fue un aliciente para continuar con la idea de entrar al doctorado.

Al iniciar el segundo trimestre y revisar el programa, me emocionó mucho y me causó gran expectativa encontrar, por fin, un espacio académico donde leeríamos las

propuestas de mujeres de Abya Yala. Conforme avanzamos, pude darme cuenta del compromiso de las doctoras Mónica y Karina con las mujeres originarias, africanas y afrodescendientes. Me animé a comentar y escribir cosas que nunca había hecho en estos espacios, lo cual me ayudó a sentirme más cómoda y acompañada dentro del feminismo académico, ya que había perdido tiempo atrás a quien me inicio en este proceso. El acompañamiento de otras mujeres que no enuncio aquí, por no dejar a nadie fuera, ha sido fundamental para nosotras.

Para seguir tejiendo: reflexiones finales

Luego de este acercamiento a la interseccionalidad desde Abya Yala por medio de los textos revisados y los diálogos que llevamos a cabo, nos parece necesario subrayar que la interseccionalidad desde las mujeres de Abya de Yala cuestiona a los feminismos hegemónicos y reivindica el sentipensar, los saberes y conocimientos de las mujeres, pero también hace notar que aún dentro de las mujeres de esta región existen diferencias importantes para analizar desde adentro. Por otro lado, las aportaciones de las mujeres de Abya Yala nos invitan a seguir pensando la conformación de un “nosotras” en nuestros propios activismos y, de ser posible, en relación con la academia. Este cuerpo colectivo y solidario nos lleva al mismo tiempo a realizar revisiones más profundas del quehacer teórico y político de las mujeres de Abya Yala, a fin de valorar el amplio bagaje político que no puede quedar fuera de nuestras propias genealogías feministas, pues esto equivaldría a dejar fuera las importantes trayectorias y aprendizajes de las mujeres que nos antecedieron en la lucha y resistencia contra la modernidad/colonialidad.

Otra propuesta de las feministas de Abya Yala es que la descolonización del pensamiento tiene que ver con un pensamiento crítico y autocrítico que nos permita observar la realidad, pero también incidir en ella, ya que la investigación feminista tiene como fin transformar esas realidades. Un primer paso es reconocer que la construcción de conocimiento ha sido una tarea elitista: el poder hacer investigación es un privilegio; por ello, la llegada de investigadoras indígenas, afrodescendientes y mestizas, con experiencias e historias diversas y situadas en los surres globales, permitirá una pluralidad de voces y la inclusión de epistemologías “otras”.

Finalmente, no podemos dejar de tomar en consideración los cuestionamientos que nos suscitó este diálogo; por un lado, nos preguntamos, como mujeres atravesadas por la colonialidad, situadas en la academia dentro del territorio de Abya Yala, ¿quiénes otras y desde dónde nos nombran?, ¿cómo y para qué nos nombran de determinadas maneras? Y, por otro, pensando en las mujeres a las que hemos hecho referencia en este trabajo colectivo, nos preguntamos: ¿qué otras interseccionalidades atraviesan a las mujeres originarias de Abya Yala? De momento vienen a nuestra mente las opresiones que derivan de la migración, los desplazamientos forzados, la esterilización forzada, entre otros, a las que estamos urgidas a prestar atención desde los feminismos.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands: The New Mestiza = La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Berrio, Lina (2006). *Liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México. Una mirada a sus procesos*. Tesis de

maestría en Estudios Latinoamericanos. México: UNAM, <<http://132.248.9.195/pd2006/0603514/0603514.pdf>>.

Blanco, José Luis (2010). “Los zoque-popoluca de Sotepan”, en S. Nahmad, M. Dalton y A. Nahón (eds.) *Aproximaciones a la región del istmo: Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Secretaría de las Culturas y Artes de Oaxaca del Gobierno del Estado de Oaxaca: Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 461-479.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, Asociación para la Cooperación con el Sur (ACSUR), *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, pp. 11-25, <<https://porunavidavivable.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>.

Cabnal, Lorena (2020). “‘Tejernos en conciencia para sanar la vida’ (entrevista)”, en Redacción La Tinta. <<http://latinta.com.ar/20/09/lorena-cabnal-conciencia-sanar-vida/>> (consultado el 3 noviembre de 2021).

Cabnal, Lorena (2018). “Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala”, *Ecología Política. Cuadernos de Debate Internacional*, núm. 54, pp. 100-104.

Cabnal, Lorena (2019). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Momento de paro, tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha*, Minervas, Colectivo de Mujeres, pp. 116-134.

- Cariño Trujillo, Carmen (s.f.). "Mujeres indígenas, desplazamiento forzado y defensa de la tierra-territorio. El caso de las triquis del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca" [inédito].
- Cruz Hernández, Delmy T. (2020). "Feminismos comunitarios territoriales de Abya Yala: mujeres organizadas contra las violencias y los despojos", *Revista Estudios Psicosociales Latinoamericanos*, vol. 3, núm. 1, pp. 88-107.
- Cumes, Aura (2009). "Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas", en Andrea Pequeño (ed.), *Participación y política de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Flacso, pp. 29-52.
- Cumes, Aura (2011). "La presencia subalterna en la investigación social: Reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en Xochitl Leyva et al., *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, tomo II. Chiapas/Ciudad de México/Ciudad de Guatemala/Lima: Unicach/CIESAS/PDTG-UNMSM, pp. 215-248, <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/320.pdf>>.
- Cumes, Aura (2012). "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio", *Anuario Hojas de Warmi*, núm. 17, pp. 1-16.
- Cumes, Aura (2014). "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas", en Yuderlys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 91-103, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE-050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE-050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.
- Cumes, Aura (2019a). "Cosmovisión maya y patriarcado: una aproximación en clave crítica", en Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal (Serie Poscolonial), pp. 73-89.
- Cumes, Aura (2019b). "Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas", texto correspondiente al curso: "'Seguimos vivos'. Pueblos mayas, colonización permanente y horizontes de vida", a cargo de la doctora Aura Cumes, 1-3 de julio, *Museu d'Art Contemporani de Barcelona*, <<https://www.macba.cat/es/exposiciones-actividades/actividades/seguimos-vivos-pueblos-mayas-colonizacion-permanente>>.
- Curiel Pichardo, Ochy (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. País Vasco: Universidad del País Vasco, pp. 45-60.
- Curiel Pichardo, Ochy (2017). "Género, raza, sexualidad: Debates contemporáneos", *Revista Intervenciones en Estudios Culturales*, núm. 4, pp. 41-61.
- De la Torre, R. (2012). "Religión-estado-sociedad civil en el México del siglo XXI", en A. Ameigeiras et al., *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político-religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: Clacso (Colección Grupos de Trabajo), pp. 19-48.
- Dussel, Enrique (2004). "Sistema-mundo y transmodernidad", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Dignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*. México: El Colegio de México, pp. 201-227.

- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa (2014). "Introducción", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 13-40, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.
- Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra* (1a ed. en español). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, <<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001/acprof-9780198237907>>.
- Gargallo Celentani, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección, <francescagargallo.wordpress.com/>.
- Hernández, Rosalva (2014). "Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 279-293, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.
- Hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lenkersdorf, Carlos (2004). *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*. Barcelona: Plaza y Valdés.
- Lugones, María (2012). "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación, pp. 129-139.
- Lugones, María (2014). "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial", en Walter Dignolo (ed.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, pp. 13-42.
- Marcos, Sylvia (2013). "Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia", en Georgina Méndez et al. (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red-ИИПИМ/Red de Feminismos Descoloniales/Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 135-145.
- Marcos, Sylvia (2014a). "La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 143-160, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.
- Marcos, Sylvia (2014b). "Feminismos en camino descolonial", en M. Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales, pp. 15-34.
- Marcos, Sylvia (2015). *Mujeres indígenas rebeldes zapatistas*. México: Eon, <https://radiozapatista.org/?page_id=20465>.
- Marcos, Sylvia (2019). "Espiritualidad indígena y feminismos descoloniales", en Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento an-*

- ticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal (Serie Poscolonial), pp. 119-134.
- Méndez, Georgina (2013). "Mujeres mayas-kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones", en Georgina Méndez *et al.* (coords.), *Senti-pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. Guadalajara: Red-IINPIM/Red de Feminismos Descoloniales/Taller Editorial La Casa del Mago, pp. 27-61.
- Mendoza, Breny (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 91-103, <[https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDA-050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDA-050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)>.
- Mendoza, Breny (2019). "La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la decolonialidad", en Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal (Serie Poscolonial), pp. 35-69.
- Mendoza, Breny (2020). "Decolonial Theories in Comparison", *Journal of World Philosophies*, vol. 5, pp. 43-60.
- Millán, Mágina (2014). "Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas", en Mágina Millán (ed.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de México: Red de Feminismos Descoloniales, pp. 119-144.
- Monzón, Ana Silvia (2004). *Entre mujeres: la identidad étnica, factor de tensión en el movimiento de mujeres en Guatemala, 1990-2000*. Guatemala: Flacso.
- Ochoa, Karina (2014). "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización", *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 13-22.
- Ochoa, Karina (2016). "(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial", *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo*, vol. 1, núm. 4, pp. 47-60.
- Ochoa, Karina (ed.) (2019). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal (Serie Poscolonial).
- Ochoa, Karina (2020). "3", *Círculo de Estudios*, México, <<https://www.youtube.com/watch?v=9WBnE8RxFXw&feature=share>> (consultado el 6 de julio de 2020).
- Paredes, Julieta (2010). "Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario", en Yuderkys Espinosa Miñoso y Lucía de Leone (eds.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, pp. 117-120.
- Patiño, Milena (2020). "Apuntes sobre un feminismo comunitario. Desde la experiencia de Lorena Cabnal", <<https://www.researchgate.net/publication/342215141%0AAPUNTES>>.
- Pérez Moreno, María Patricia (2012). *O'tan-o'tanil. Stalel Tseltaletik yu'un Bachajón, Chiapas, México. Corazón: una forma de ser-estar-hacer-sentir-pensar de los tseltaletik de Bachajón, Chiapas, México*. Tesis de maestría en Antropología. Quito: Flacso-Ecuador.
- Prado, Abdennur (2018). *Genealogía del monoteísmo: la religión como dispositivo colonial*. Ciudad de México: Akal.
- Quijano, Aníbal (2005). "The Challenge of the 'Indigenous Movement' in Latin America", *Socialism and Democra-*

- cy, vol. 19, núm. 3, pp. 55-78, <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08854300500258011>>.
- Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) (2016). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, Encreer/RIFREM 2016. Informe de resultados*. México: RIFREM, <<http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasReligiosas-2017-05.pdf>> (consultado el 1º de noviembre de 2018).
- Redacción La Tinta (2020). "Lorena Cabnal: 'Tejernos en conciencia para sanar la vida'" (entrevista), <<https://latinta.com.ar/2020/09/lorena-cabnal-conciencia-sanar-vida/>> (consultado en noviembre de 2020).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos/Tinta Limón Ediciones.
- Robles, Sofía y Rafael Cardoso (comps.) (2007). *Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: UNAM-Programa Universitario México Nación Pluricultural, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Clacso/Siglo XXI Editores.
- Suárez Navaz, Liliana (2008). "Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. España: Cátedra, pp. 31-74.
- Tapia González, Georgina Aimé (2010). "Mujeres de todos los colores de la tierra: en defensa del territorio, los derechos étnicos y de género", *Investigaciones Feministas*, vol. 1, pp. 139-148.
- Tapia González, Georgina Aimé (2015). "Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología", en Alicia H. Puleo (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 263-278.
- Tapia González, Georgina Aimé (2016). "Ética ecológica y derechos de las mujeres: un acercamiento a los movimientos socioambientales en México", *Dilemata*, vol. 8, núm. 21, pp. 227-252.
- Tapia González, Georgina Aimé (2018). *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. Madrid: Cátedra.
- Viveros, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17, <<https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>>.

V. METODOLOGÍA DESCOLONIAL





Presentación: tejer reflexiones sobre metodologías feministas descoloniales

Lina Andrea Bernal Carmona* y Gabriela Pedroni**

En la entrevista concedida por Sofía Zaragocin y Alejandra Londoño —incluida a continuación en esta sección— podemos percibir la complejidad al hablar y teorizar sobre las metodologías feministas descoloniales. A pesar de las dificultades, la entrevista nos ha inspirado a tejer diálogos para reflexionar sobre las posibilidades de construcción de otras metodologías de investigación social, considerando los replanteamientos epistemológicos descoloniales y feministas.

* Lina Bernal es estudiante del doctorado en Estudios Feministas (DEF) en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco), maestra en Estudios de la Mujer por la misma universidad, especialista en Modelo de Intervención con Jóvenes por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y trabajadora social por la Universidad del Valle (Cali, Colombia).

**Gabriela Pedroni es estudiante del DEF en la UAM-Xochimilco, maestra en Antropología Social por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) (Florianópolis, Brasil) y licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) (Porto Alegre, Brasil).

Las dos entrevistadas trabajan desde las teorías y prácticas feministas descoloniales poniendo en sus investigaciones el reto de revisar las metodologías de manera crítica. Zaragocin es profesora vinculada a la Universidad San Francisco de Quito (USFQ), donde desarrolla sus investigaciones que se centran en la geografía feminista descolonial, abordando temas como la geopolítica del útero en espacios de muerte lenta y el mapeo de la criminalización del aborto en Ecuador. Londoño es activista en procesos políticos lésbico-feministas, antirracistas y de izquierda; educadora popular y docente universitaria de temas étnico-raciales y de género en la Universidad Nacional de Colombia (Unal), ha desarrollado temas vinculados a la historia social y política de las mujeres en el siglo XX colombiano, desde una perspectiva feminista y descolonial.

El feminismo latinoamericano ha desarrollado, a partir del giro descolonial, propuestas novedosas para reflexionar cómo hacer investigaciones que rompan con los presupuestos de la ciencia moderna/colonial desde nuestros

contextos. La propuesta de descolonizar los feminismos es justamente percibir *cómo* la dependencia intelectual euronorcéntrica ha afectado las teorías y las prácticas desarrolladas a partir de ese pensamiento. La descolonización, de este modo, “es una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo” (Curiel, 2009:3). En diálogo con las teorías producidas por mujeres negras y de color, postula la importancia de complejizar el sujeto colectivo del feminismo, en que la imbricación de los sistemas de dominación, como el sexismo, racismo, heterosexismo y el capitalismo, sea considerada a partir de esta matriz de dominación que fue desarrollada con la modernidad/colonialidad. Por consiguiente, desde los feminismos descoloniales se hace imprescindible reflexionar sobre los postulados que reproducen la colonialidad del poder, del saber y del ser del feminismo hegemónico.

Lo decolonial implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone fundamentalmente entender, como lo plantea Enrique Dussel (1999), que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492, cuando el capitalismo se hace mundial a través del colonialismo (Curiel, 2014:49-50).

Ochy Curiel profundiza lo que entiende por “feminismo decolonial” de modo tal que pueda abordar algunas cuestiones centrales para problematizar la(s) metodolo-

gía(s) feminista(s) que contiene la apuesta decolonial. En este sentido, el desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser implica varias cuestiones relacionadas con los conocimientos que se producen, cómo se producen y para qué se producen (Curiel, 2014). Siguiendo las formulaciones de Yuderlys Espinosa, el denominado feminismo decolonial desde América Latina y el Caribe es: “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa, 2016:150); asimismo:

Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna/colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea (Curiel, 2014:55).

Escribir acerca de las metodologías feministas descoloniales no es algo sencillo, puesto que ni siquiera hay un consenso acerca de la existencia de *una* metodología feminista. No obstante, la producción de conocimiento está en los ejes de discusión y las críticas que las feministas de diferentes latitudes han problematizado, de tal modo que las críticas a las ciencias abordan desde aspectos puntuales hasta posicionamientos radicales.

Cuando hablamos de la metodología decolonial nos referimos tanto al análisis teórico acerca del método como al método propiamente dicho, aunque sabemos que es un aspecto sobre el cual se encuentran múltiples

posiciones. Esto puede observarse en las conversaciones sostenidas con Zaragocin y Londoño, quienes nos orientan hacia reflexiones profundas sobre ambos aspectos desde la geografía y la historia, principalmente. En este sentido, un punto clave por analizar es cómo con la metodología descolonial se hace tan evidente la articulación de lo metodológico con lo epistemológico, lo ontológico, lo ético e incluso lo político, cuestiones que desde perspectivas más tradicionales tienden a concebirse de forma separada, en las que lo político se concibe como indeseable.

Al respecto, es importante mencionar que la imposición colonial, en conformidad con los patrones de conocimiento eurocentrados, responde a una estandarización del saber que se sostiene en ficciones como la pretensión de universalidad, neutralidad y objetividad, soportadas en el encubrimiento deliberado de la corpo-biografía de quien investiga, propia de la geopolítica del conocimiento moderno/colonial. En este sentido, la dimensión colonial de la metodología es un área más en la que ha impactado la colonialidad del saber, de ahí la importancia de preguntarnos si es posible descolonizar la metodología (Borsani, 2014).

Desde las epistemologías feministas también se ha criticado la pretensión de universalidad, neutralidad y objetividad de la ciencia debido a que esconde su sesgo sexista, aunque tomar conciencia del sexismo en la investigación es importante, no es suficiente, dado que “no es sólo el sujeto androcéntrico el que vela las diferencias y las reviste de valores supuestamente neutrales y universales” (Casado, 1999:79); en tanto, todavía no se desarman las premisas básicas de la teorización feminista hegemónica sobre una opresión basada en el género como categoría dominante, fundamental, independiente, binaria y

dicotómica para explicar la subordinación de las mujeres, por lo que su teoría general sigue quedando intacta (Espinoza, 2014:9). Dentro de estas discusiones las reflexiones epistemológicas y metodológicas provenientes de los feminismos descoloniales han sido muy potentes, aportando teorías y buscando cambiar los modelos tradicionales de investigación.

En este sentido, Curiel propone dos ejes centrales para pensar la descolonización metodológica: el reconocimiento y la legitimación de saberes subalternizados “otros”; y problematizar las condiciones de producción de conocimiento. En relación con lo primero, se trata de identificar conceptos, categorías, teorías que surgen desde la subalternidad, producidos colectivamente, rompiendo el imaginario de que estos conocimientos son apenas locales. Además, no se trata de olvidar las relaciones de poder presentes en las investigaciones, sino de producir mediante la creatividad metodológicas que minimicen estas relaciones en la construcción del conocimiento. En este orden, una metodología feminista descolonial debe hacerse varias preguntas:

¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas? ¿Qué tanto imponemos género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierten sólo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno/colonial hoy? (Curiel, 2014:55).

Acerca de lo segundo, es necesario que nos preguntemos por la forma en que reproducimos en nuestras investigaciones conceptos y categorías heredadas de la episteme moderno/colonial, porque finalmente son éstos los que determinan las interpretaciones que realizaremos sobre los hallazgos obtenidos en el campo de investigación, en suma, resultan ser trascendentales en la producción de conocimiento.

Por ejemplo, Londoño nos estimula a repensar las nociones de tiempo-espacio para preguntarnos cómo nos relacionamos con el pasado, cómo la relectura de la historia hace que pensemos de otras maneras el presente; estas cuestiones nos llevan a reflexionar sobre la manera en que históricamente ciertas voces han sido silenciadas por ese poder colonial (colonialidad del saber), por ello es necesario comenzar a escucharlas. Linda Tuhiwai Smith (2016) pone en el centro de su reflexión los métodos y las metodologías de investigación en relación con los pueblos indígenas. Postula que las teorías, las preguntas generadas y los estilos de escritura son actos significativos que deben ser considerados cuidadosa y críticamente, es decir, deben ser descolonizados. En este sentido, ella señala la importancia de comprender que para muchos estudiantes indígenas la escritura es intimidante, ya que se encuentra inmersa en la academia occidental que afirma la teoría como totalmente occidental, en la que sus voces han sido históricamente silenciadas. A pesar de esto, la autora recuerda a eruditos indígenas que luchan por escribir, teorizar e investigar como académicos indígenas, quienes afirman la importancia de la escritura como una herramienta poderosa para contar nuestras historias como un acto de resistencia.

Con lo anterior, Londoño nos recuerda que nuestras investigaciones tienen un anclaje en el tiempo y en los es-

pacios, por lo que resulta fundamental reconocer el carácter situado del conocimiento, de ahí su invitación a preguntarnos cómo romper con la linealidad y la causalidad —que son dos principios fundamentales de la modernidad colonial eurocentrada— a la hora de relacionarnos con el tiempo en nuestras investigaciones, dado que los discursos coloniales siempre se reactualizan, lo que podemos observar a través de los hechos. Al igual que Ochy Curiel, ella considera que no basta con describir, sino que se necesita entender cuáles son los engranajes alrededor de lo que estudiamos para interpelarnos y construir propuestas investigativas que puedan aportar en términos políticos.

Por su parte, a Zaragocin lo que le interesa no es el Estado-moderno-colonial en términos territoriales, sino lo relacional en términos de racismo, de género, etcétera, porque busca ver las maneras en que se conectan múltiples territorios de resistencia; en este sentido, esas agencias pueden mostrar otras espacialidades, otras comprensiones del espacio que van más allá de las fronteras territoriales. Plantea que la relación cuerpo-territorio propuesta por el feminismo comunitario rompe con la cartografía positivista que desde las ontologías occidentales ha tendido a separarlos; a su juicio, éste es un método feminista descolonial. Por otro lado, hace un fuerte llamado a comprender el mundo desde lo no humano, dándole agencia al territorio por todo lo que este refleja de nosotros; no obstante, ella señala que este ejercicio siempre pasa por procesos de interpretación humana, lo que evidentemente constituye un gran reto, que tal vez podemos superar con la cartografía social.

Ahora bien, como puede observarse a lo largo de estas líneas, la interseccionalidad constituye una perspectiva

importante para la producción feminista descolonial una vez que articula diferentes matrices de la dominación para comprender la posición social, tanto de las personas que participan en nuestros estudios como de nosotras mismas como investigadoras; dicho en otras palabras: para reflexionar sobre nuestro lugar de enunciación, es decir, sobre el lugar desde el cual producimos conocimiento.

Han sido muchas las definiciones que se han hecho de la interseccionalidad, cuya primera aparición como término surge en 1989 gracias a la abogada feminista Kimberlé Crenshaw, aunque una genealogía del mismo nos llevará a reconocer que antes hubo otras propuestas que gozaron de menos popularidad,¹ pero que fueron y siguen siendo fundamentales para pensar el carácter contextual, histórico y particular en que la raza, la clase social, el género, la sexualidad, etcétera, se articulan y afectan mutuamente en las realidades que analizamos (Viveros, 2016).

Pese a la trascendencia que ha tenido la interseccionalidad, esta perspectiva ha recibido fuertes críticas por parte de personalidades como Danièle Kergoat, Ochy Curiel, Ramón Grosfoguel, María José Magliano, Mara Viveros, entre otras. Las críticas recaen básicamente en su mal uso y despolitización, mientras que otras cuestionan sus cimientos mismos:

La interseccionalidad remite a un reconocimiento de la diferencia colonial desde categorías intersectadas, en que la raza y el género, por ejemplo, se presentan como ejes de subordinación que en algún momento han estado separados, con algún nivel de autonomía y que luego son intersectados. La metáfora de las autopistas que

se cruzan que usa la autora es un indicador del problema político y teórico que contiene esta propuesta. La interseccionalidad pregunta muy poco por la producción de estas diferencias contenidas en las experiencias de muchas mujeres, fundamentalmente racializadas y pobres. Por tanto, tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias, incluyéndolas en un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, es definida desde el paradigma moderno occidental eurocéntrico (Curiel, 2014:55).

Al respecto, Zaragocin señala que la interseccionalidad es uno de los temas en los que ha habido mayor dificultad en términos metodológicos, puesto que el mapeo ofrece una visión muy lineal que no permite ver “esta acumulación de variables de diferencia”, por lo cual, para ella, la propuesta descolonial de “territorio-agente” podría ofrecer algunas respuestas, en la medida en que a través del territorio podemos observar la interseccionalidad plasmada material y espiritualmente.

Por otra parte, tanto para Londoño como para Zaragocin, lo colectivo se convierte en condición de posibilidad para la interseccionalidad, desde una praxis totalmente descolonial que permite la articulación de distintas voces desde múltiples luchas. Para la primera, es necesario pensar no sólo en los lugares donde se condensan las formas de opresión, sino también en aquellos lugares en donde se han condensando las respuestas a esas formas de opresión y de violencia, por lo cual considera que no es gratuito que hayan sido las mujeres negras quienes abrieron tempranamente el debate sobre la simultaneidad de opresiones. Así pues, para ambas es necesario pensar un proyecto

¹ Véase la conversación con Mara Viveros en sección I.

común amplio, para plantear otras conexiones más allá de lo territorial, que refundan lo que lo colonial ha fragmentado.

Bibliografía

- Borsani, María Eugenia (2014). "Reconstrucciones metodológicas y / o metodologías a Posteriori", *Astrolabio*, núm. 13, pp. 146-168.
- Casado, Elena (1999). "A vueltas con el sujeto del feminismo", *Política y Sociedad*, núm. 30, Universidad Complutense de Madrid, pp. 73-91.
- Curiel, Ochy (2009). "Hacia la construcción de un feminismo descolonizado" *Grupo de Mujeres Ixchel*, 12 de octubre, <https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf> (consultado el 5 de julio de 2021).
- Curiel, Ochy (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia Azkue et al. (eds.), *Otras formas de (re)conocer: reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao-Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, pp. 45-60.
- Espinosa, Yuderlys (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 7-12.
- Espinosa, Yuderlys (2016). "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad", *Solar*, año 12, vol. 12, núm. 1, pp. 141-171.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

Viveros, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación", *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17.

Lecturas

Sobre la sección

- Astudillo Mendoza, Priscila A., Viviana Figueroa Quiroz y Francisca Cifuentes Zunino (2020). "Navegando entre mujeres: la etnografía digital y sus aportes a las investigaciones feministas", *Investigaciones Feministas*, vol. 11, núm. 2, pp. 239-249.
- Curiel, Ochy (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial", en Irantzu Mendia Azkue et al. (eds.), *Otras formas de (re)conocer Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Bilbao-Vitoria-Gasteiz: Universidad del país Vasco, pp. 45-60.
- Suárez Krabbe, Julia (2011). "En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales", *Tabula Rasa*, núm. 14, pp. 183-204.
- Tuhiwai Smith, Linda (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas* [1999-2012 eds. en inglés]. Santiago de Chile: Lom Ediciones, capítulos 1, 2 y 3, pp. 43-113.

Sobre autoetnografía y antropología

- Borsani, María Eugenia (2014). "Reconstrucciones metodológicas y o metodologías a posteriori", *Astrolabio*, núm. 13, pp. 146-168.

Esteban, Mari Luz (2004). "Antropología encarnada, antropología desde una misma", *Papeles del CEIC*, núm. 12, pp. 1-21.

Para complementar

Bidaseca, Karina (2018). "Etnografías feministas poseróicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur", *Pleyade*, núm. 21, pp. 119-140, <https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0719-36962018000100119&lng=n&nrm=iso>.

Borsani, María Eugenia y Pablo QUINTERO (comps.) (2014). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo/Universidad Nacional del Comahue.

Reflexiones metodológicas en torno al tiempo y el espacio. Conversación con Sofía Zaragocin* y Alejandra Londoño**

Karina Ochoa Muñoz***

KARINA OCHOA: Sofía, me encantaría que nos pudieras compartir cómo es el abordaje de la geografía feminista descolonial y la importancia de hacer el cruce entre geografía, feminismo y descolonialidad. La conversación pretende ir en este sentido. Tenemos algunas preguntas motivadoras, pero son simplemente un pretexto, literalmente un pre-texto, para que empecemos esta conversación.

SOFÍA ZARAGOCIN: Sí, quizá puedo comenzar con lo que es la *geografía feminista*. Este campo fue parte del proceso de la geografía radical en la década de 1970, que

en realidad comenzó con la geografía marxista y la geografía feminista. Ambas fueron campos de la geografía que cuestionaron el positivismo, ese enfoque de la geografía que es [el] que aprendemos en el colegio cuando vemos los mapas políticos de cada país. La geografía feminista propone metodologías clave en el campo de la geografía crítica, rompe con esta visión positivista porque muestra que hay una relación dialéctica entre producción del espacio y producción de las relaciones de género. Entonces, ¿qué tiene que ver el espacio con los feminismos y

* Sofía Zaragocin es doctora en Geografía por la Universidad de Cambridge (Reino Unido), profesora-investigadora de la Universidad de San Francisco de Quito (USFQ). Sus investigaciones se centran en la geografía feminista descolonial y los procesos de racialización del espacio. Forma parte del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador y el Colectivo Reexistencias Cimarronas.

** Alejandra Londoño Bustamente es una activista feminista afrodescendiente; historiadora y maestra en Estudios de Género por la Universidad Nacional de Colombia (Unal). Es docente de la Unal en temas ét-

noraciales y género; columnista y cofundadora de la revista *Marea*. Ha sido investigadora en temáticas vinculadas a la historia social y política de las mujeres en el siglo xx colombiano para indagar las repercusiones de la reconstrucción histórica desde una perspectiva anticolonial; asimismo, se ha ocupado de indagar la construcción de pedagogías para los procesos de memoria histórica en Colombia, de la enseñanza sobre el conflicto armado en la escuela y por las dinámicas de militarismo en el capitalismo neoliberal.

*** Entrevista realizada por Zoom el 2 de julio de 2021.

la interseccionalidad? El espacio en una comprensión clave, nuclear para entender las relaciones de género.

Hasta hace muy poco toda esta reflexión no pasaba por una crítica descolonial, aunque han existido críticas poscoloniales desde hace mucho tiempo. Vemos cómo geógrafas feministas anglosajonas —en Estados Unidos, en Inglaterra— han sido claves en las escuelas que han predominado, así que han estado sobre la mesa temas como violencia de género, sexualidad... También aparecen las geografías *queer* y la discusión de lo descolonial que es bastante reciente.

En América Latina se realizó el primer encuentro de la Red de Geografías Feministas del Sur (Geofemsur) organizadas por Astrid Ulloa (Universidad Nacional de Colombia), Diana Ojeda (Universidad Nacional de Colombia) y Luna Cárdenas, del Colectivo de Género Francia Márquez en 2020. También se produce el primer *dossier* sobre geografías feministas del Sur (Cruz, Díaz y Ruales, 2020) el año pasado, y vemos ahí que se cruza, por un lado, la discusión de los feminismos descoloniales latinoamericanos como una epistemología, y una geopolítica a través del imaginario espacial del Abya Yala (Zaragocin, 2020b). Los feminismos del Abya Yala son cruciales porque son la potencialidad de una geografía imaginaria, un lugar de enunciación donde los feminismos descoloniales latinoamericanos sí tienen lugar, y ese lugar es del Abya Yala, que ha sido comprendido y teorizado, politizado como una contra-cartografía (Castaño, 2007; Cabezas, 2012).

Una de las ventajas que tiene la geografía feminista es que permite quitar del centro la visión del humano o de la humana y, realmente, ofrece la opción de comprender el mundo desde lo no humano, pues le da agencia al territorio. El propio espacio nos puede ir delimitando, ir

diciendo, incluso, reflexiona sobre cuáles son los grandes problemas que tenemos en relación con las metodologías de interseccionalidad o metodologías feministas. No sé si existe o no “un” método feminista, pero creo que las discusiones desde la geografía feminista ofrecen esa potencialidad a la tierra; por ejemplo, el cuerpo-territorio es clave en esas rupturas. Esto fue posible para el feminismo descolonial latinoamericano que nos dijo: aquí hay varias epistemologías y ontologías para comprender el espacio. No sólo tenemos el Abya yala, tenemos ahora cuerpo-territorio, siempre han sido espacios imaginarios, han sido formas de entender la relación cuerpo-territorio que rompe con las ontologías occidentales, sobre las cuales se ha basado ese poder del mapeo, el poder de la cartografía positivista.

Existe una gran potencialidad en los espacios imaginarios: el tercer espacio; el lugar de encuentro... Obviamente, la teoría chicana tiene una idealización del mestizaje muy distinta de lo que trabajamos acá, pero en todo caso hay una constante, por eso para mí la mirada histórica es clave, porque a lo largo de todas las Américas se habla del cimarronaje, de resistencia. ¿Qué significa eso para la construcción de estas epistemologías otras, estas ontologías otras desde lo espacial? Creo que finalmente termina potenciando aún más las narrativas y las discusiones de los feminismos descoloniales latinoamericanos, pero hay otra cuestión para que sea posible que descolonicemos las propias prácticas de las geografías feministas. Como todos los otros campos que han sido sesgados por miradas blancas, occidentales, es necesario el diálogo y la ruptura que genera el diálogo con las geografías racializadas. Ésa es la discusión que estamos dando ahora, ¿cómo comprendemos esas geografías antirracis-

tas?, ¿cómo comprendemos las geografías indígenas, negras? Se trata de ir mucho más allá del reconocimiento, la visibilización, se vuelve imprescindible generar realmente otras posibilidades metodológicas y conceptuales de la geografía feminista.

La interseccionalidad es un campo donde mayor dificultad se nos presenta en términos metodológicos cuando de geografía se trata, pues una de las desventajas que tenemos en el mapeo es que te muestra una visión muy simple, muy lineal, es decir, todos los mapas mienten. Ningún mapa es suficiente, incluso [con] todos los ejercicios de contramapeo en donde nosotros ponemos todas estas dinámicas y denunciamos al espacio del Estado-nación dominante y hacemos uso de la interseccionalidad. Entonces, es muy difícil mapear, y es justo ahí donde tenemos grandes discusiones sobre la posibilidad metodológica de la interseccionalidad desde los ejercicios de la cartografía social.

Para mí, la geografía feminista descolonial necesita de una pluralidad inmensa de discusiones con varias analíticas de la colonialidad. Ahorita bien, se discute mucho con la decolonialidad de colonos, ideas de muerte lenta, eliminación étnica, todos estos ejercicios coloniales-territoriales; pero todas estas discusiones y debates feministas sobre el territorio en América Latina —que no son necesariamente feministas o de geografía feminista descolonial—, en su praxis, son descoloniales, es decir, en la práctica, la defensa del territorio es descolonial, y tenemos ahora bajo estas discusiones a la geografía feminista descolonial del Abya Yala, o geografía feminista del Sur como posibilidad de conversar con ello. Hay muchos paralelismos en este momento en el norte con las geografías feministas descoloniales latinX, están discutiendo latini-

dad, lo chicano en relación con el espacio; entonces, considero que ahorita hay muchas posibilidades.

ALEJANDRA LONDOÑO: Lo primero que debo señalar es que sobre las metodologías anticoloniales para el abordaje y el análisis del tiempo pasado no existen muchos trabajos en la academia. Los desarrollos existentes son principalmente sobre metodologías decoloniales y descoloniales. Estos trabajos son relativamente recientes y no necesariamente están pensados para trabajar en la historia como campo disciplinar. En esa medida, explorar metodologías anticoloniales (lo cual es mi interés político y académico) para el saber y el conocimiento histórico implica un reto y es un camino aún por recorrer.

Ahora bien, desde mi experiencia académica y política he considerado necesario el análisis de al menos cuatro ejes conceptuales y metodológicos que son claves para avanzar en la construcción de metodologías anticoloniales para el análisis de la historia. El primero implica una revisión minuciosa de la relación que establece la historia con el tiempo y el espacio; el segundo es la reflexión en torno al conocimiento situado o el lugar de enunciación como campo de conciencia política histórica, el cual considero un eje que debe atravesar todos los vectores que aquí propongo; el tercero es la comprensión de los acontecimientos y de los hechos como espacios espirales que representan procesos sociales y que están atravesados por sistemas de poder, y el cuarto es la reflexión-relación con los archivos, el cual, además, supone un quinto que es la lectura de silencios.

Sobre la relación con el tiempo y el espacio en el campo amplio del análisis histórico las reflexiones que he ido tejiendo dan cuenta de la necesidad de considerar el tiempo y el espacio como ejes centrales para el acercamiento

al pasado; ahora, esto quizás parezca una obviedad considerada desde mucho antes de la escuela de los Anales, sin embargo, aquí la apuesta para el abordaje de estos dos conceptos, como parte de una propuesta anticolonial, supone entrecruzar el tiempo y el espacio en el lugar de enunciación como una nueva variable metodológica y de profundos alcances políticos, pero además supone trascender la idea universal blanca de los espacios como categorías fijas y del tiempo como variable evolutiva y causal.

Me explico. La linealidad, la causalidad y la objetividad como principios positivistas que estructuran el pensamiento moderno/colonial deben ser resquebrajados al punto [de] que desaparezcan. Trouillot, un maravilloso historiador haitiano que considero fundamental leer, lo planteó así:

Cuando la historia se constituyó como profesión en el siglo XIX, los investigadores, muy influenciados por las perspectivas positivistas, trataron de teorizar la distinción entre el proceso histórico y el conocimiento histórico. De hecho, la profesionalización de la disciplina en parte está fundamentada en esa distinción: cuanto más alejado está el proceso sociohistórico de su conocimiento, más fácil es reinventar un profesionalismo científico (1995:4).

Desde mi lectura, romper con estos principios positivistas hace imprescindible la edificación de otros “principios” u ordenadores metodológicos para el análisis de la historia. Ahora bien: rehacer nuevas formas de relacionarnos con el tiempo. En este escenario, el conocimiento situado —segundo eje sobre el que quiero poner el énfasis— debería ser entendido como un ejercicio de conciencia históri-

ca, como un anclaje subjetivo en las dinámicas políticas, económicas, culturales y, por tanto, debería convertirse en una forma consciente y politizada no sólo para habitar el tiempo presente y el espacio, sino además de los pasados que han dado forma a lo que somos, de las relaciones de poder inmersas en los mismos, pero sobre todo de la posibilidad que tenemos en el presente de transformar hasta aquello que es leído como “natural” o “normal”. Esto implica habitar de manera consciente los métodos y las metodologías propias de la historia y tomar decisiones radicales en torno a debates tales como: 1) las fuentes que se consideran válidas para reconstruir historias; 2) la comprensión de procesos y de acontecimientos históricos y no sólo de hechos; 3) la conciencia en torno a los sesgos y al lugar de enunciación; y muy importante [es] el reconocimiento de estructuras de poder coloniales racistas, patriarcales y capitalistas, y su presencia en los tiempos pasados a los que nos acercamos; y finalmente 4) recuperar o construir la capacidad de acción política colectiva, de construcción de proyectos desde lo común.

El conocimiento situado desde esta perspectiva está asociado no solamente con cómo yo me sitúo, sino cómo desde mi lugar en la historia genero una comprensión crítica en torno la linealidad, la causalidad, la objetividad, el androcentrismo, el racismo epistémico, y cómo desde allí hago rupturas con determinismos coloniales y eurocentrados, y me relaciono en términos políticos y académicos con el pasado para entender los tiempos presentes.

El tercer aspecto a resaltar es la comprensión de los acontecimientos como espacios espirales que representan procesos sociales. Más allá del debate del anacronismo de la historia es necesario entender los acontecimientos históricos y los sentidos que se construyen con respecto a di-

chos acontecimientos como algo que nunca culmina; esto quiere decir que permanecen en el tiempo y en el espacio generando sentidos. En este punto es importante señalar que cuando yo hablo del hecho no estoy hablando de un sinónimo de acontecimiento. Desde mi comprensión, el hecho puede culminar, lo podemos situar temporalmente, aunque hace parte de los engranajes que dan forma al acontecimiento histórico.

Por ejemplo, podemos decir el trujillato o la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana se da entre 1930 y 1952, periodo oficial en que este dictador estuvo en el poder; durante esos años se podría igualmente ubicar diferentes hechos. No obstante, una lectura anticolonial de la historia implica pensar en el acontecimiento histórico y no sólo en el hecho, lo cual en este ejemplo implicaría cosas como preguntarse por las estructuras de larga duración de la violencia que hacen posible que este hecho se concrete, por ejemplo, podríamos preguntarnos por la historia y las tensiones raciales entre República Dominicana y Haití para lograr una comprensión situada y politizada de la dictadura. Incluso esto en términos metodológicos supone hacer preguntas amplias y complejas a hechos aún más puntuales, como podría ser en este ejemplo “la masacre del perejil”. Entender el acontecimiento histórico implica entender estructuras del poder de larga duración y no sólo describir hechos puntuales del pasado.

Me detengo en este aspecto porque es central para dar respuesta a esta pregunta. Así que refiero otro ejemplo. En mi trabajo actual, como investigadora en la Comisión de la Verdad de Colombia, he procurado entender las violencias contra las mujeres negras como un acontecimiento y no sólo como una secuencia de hechos horrorosos y dolorosos. Desde el lente metodológico de historiografías

tradicionales y hegemónicas, el análisis, el esclarecimiento y las interpretaciones podrían centrarse en comprender los hechos, es decir: ¿qué pasó?, ¿a quiénes les pasó?, ¿quiénes son los responsables?, ¿en qué lugar sucedió? Los testimonios de las mujeres víctimas de múltiples violencias, por supuesto, dan cuenta de esto. No obstante, un lente histórico anticolonial tendría que ir más allá de lo que propone la historia oficial, lo cual implica hacer preguntas en torno a estructuras de larga duración, en este caso al racismo y a los órdenes patriarcales para entender no sólo qué pasó, cómo pasó y a quiénes les sucedió, sino, además, para lograr una comprensión más profunda en torno a por qué, en los repertorios de los actores armados contemporáneos, se reciclan o reaparecen violencias racistas coloniales. El reto metodológico está en superar la lectura puntual y descriptiva para romper permanencias y reiteraciones espirales de las violencias coloniales a lo largo de la historia. Lo demás, desde mi perspectiva, son descripciones frías y poco comprometidas políticamente con el tiempo presente.

El cuarto eje que nombré es la relación con el archivo. Sobre esto ya había planteado en otro texto lo siguiente:

En una paráfrasis a la antropóloga estadounidense Ana Laura Stoler (2010), el archivo es un lugar de producción de conocimientos y no un lugar de recuperación de conocimiento. Son documentos legales y, en esa medida, son sitios para construir etnografías del Estado, de la Iglesia y de las instituciones de poder y sus modos de operar en espacios específicos. Los archivos son un medio, una representación y un espacio en el que se encuentran comprimidas las posturas emergentes e históricas de instituciones estatales. Esta interpretación de los archi-

vos escritos no sólo devela las relaciones de poder en las que están inmersos este tipo de documentos, sino que, también, los sitúa en el mismo nivel de fuentes que no gozan de tanta legitimidad entre las y los historiadores.

Los archivos escritos, la oralidad, la literatura, la pintura u otras fuentes son espacios de producción de saberes y conocimientos y, por ende, deben ser leídos, interpretados y analizados con el mismo cuidado a la hora de afirmar que en ellos se encuentra “la verdad”. Volviendo a Stoler (2010), este análisis crítico no constituye un rechazo a los archivos coloniales como fuentes del pasado (de hecho, creo que aún nos falta mucho por leer en los silencios impuestos de esos archivos). Más bien, apunta hacia un compromiso constante con tales archivos como artefactos culturales de producción de hechos, de taxonomías en el hacer y de diversas nociones sobre lo que ha configurado la autoridad colonial (Londoño, 2019:346).

Ahora bien, sobre la lectura de silencios debo decir que yo empecé a reflexionar sobre los silencios a través del archivo de historias clínicas del manicomio de Antioquia, Colombia (entre 1900 y 1950), y creo que leer el silencio es desafiar [a] la academia historiográfica moderna, tradicional y hegemónica, es romper con sus sentidos coloniales y con lo que durante siglos han impuesto como válido y como no válido en el pensamiento histórico. Y hablo de que allí empecé a hacerme la pregunta sobre los silencios porque cuando yo intenté leer a las mujeres y sus voces en el archivo del manicomio no las encontré a ellas, encontré la voz del psiquiatra, del policía que las entregaba al manicomio, de la mamá que decía: “a esta muchacha quítenle los ovarios ya que está alborotadísima”; encontré la voz de la mujer blanca criolla que empleaba en el servicio

doméstico a una mujer negra y que la lleva y la entrega en el manicomio porque en sus palabras “es una altanera y una salvaje que no respeta la autoridad”. Entonces, yo no encuentro la voz directamente de ellas, excepto en algunos casos de mujeres blanco-mestizas, nietas de criollos y pertenecientes para ese momento a la clase alta en Antioquia, Colombia. Algunas de ellas pueden escucharse porque allí están sus voces, sus cartas, porque sus archivos “merecían” ser más que una hoja. En estos casos, se trata de extensos folios que hacen evidentes detalles importantes, no obstante, en los casos de las mujeres negras y empobrecidas, los archivos se reducen, en muchos casos se trata de una página en la que solo es posible leer el dictamen de locura. Esto me llevó a hacer cosas que para los historiadores son pecado mortal, es decir, empezar a escucharlas a ellas a través del psiquiatra, del policía. Leer silencios. Empezar a des-hacer nudos. Leer los cobros morales que vivieron las mujeres a principio de siglo en este espacio y tiempo a través de la voz del policía que dice: “traigo esta mujer aquí porque se está vistiendo de esta manera, porque fue a la iglesia antes de comulgar; porque no respeta”.

En este tipo de discursos empecé a buscarlas a ellas, sus voces. A través de esos silencios y como con un rompecabezas en mano empezar a escucharlas a ellas para escuchar estructuras del poder. Es una lectura de silencios que posibilita una revisión más compleja y a través de la cual busqué entender esas relaciones coloniales, racistas, patriarcales que se van entretejiendo. Esto es, desde mi perspectiva, fundamental para pensar la historia desde metodologías anticoloniales.

KARINA OCHOA: Es como el *continuum* de los patrones de dominación colonial que no se quiebran, sino que

se renuevan en sus formas, discursos, espacialidades y en nuevas dinámicas que de todas maneras contienen la esencia de lo colonial. Sofía lo plantea en términos territoriales cuando dice: “el problema de entrar al proceso de la geografía es que hay una tendencia a la linealidad”, pero nos decía también cómo la geografía feminista descolonial hace un develamiento, o sea, le quita el velo a esa linealidad y lo que hace es mostrar cómo los cuerpos-territorios contienen estos patrones de dominación colonial que han permanecido en el tiempo-espacio y en las narrativas.

SOFÍA ZARAGOCIN: Antes de entrar a teorizar colectivamente la geografía feminista descolonial, vale decir que comencé con la geopolítica feminista descolonial, porque pensé que dentro del campo de la geopolítica crítica habría cabida para la geopolítica feminista y su análisis multiescalar desde el cuerpo, lo que implica en términos del análisis poner en el centro la teoría feminista, antirracista y descolonial (Zaragocin, 2020a). Entonces, esto dialoga mucho con lo que se está planteando ahorita, porque de cierta manera esto de las multiplicidades ocurre en ciertas nociones de tiempo. Esa multiplicidad nos conecta, pero necesita una voz muy activa, una praxis muy activa para configurar metodologías que rompan con los límites formulados por el tiempo y espacio de la linealidad.

Pero, ¿a qué me refiero exactamente?, a que en la geopolítica de la geografía feminista descolonial es fundamental no caer en nacionalismos metodológicos (Wimmer y Schiller, 2003), es decir, no poner el Estado-nación como unidad de análisis central para lo que estamos haciendo, y eso —en términos territoriales— es el comienzo de todo lo que es posible. Cuando quitamos esos nacionalismos metodológicos, entonces, planteamos lo hemisférico, plan-

teamos las relaciones del Abya Yala, desplazamos así esa frontera del Estado-nación, ya no interesa el Estado-moderno-colonial en términos territoriales, sino que hay que plantearlo desde lo relacional (en términos de racismo, género, etcétera); y esto es posible porque estamos, justamente, yendo en esta línea de conectarnos. Así que se trata de ir conectando los territorios de resistencia de la manera en que nosotros creemos posible, desde las críticas descoloniales, antirracistas y feministas. Sin duda, necesitamos de los espacios hemisféricos o de las imaginaciones geográficas para realmente poder traducir esas narrativas de manera descolonial entre nosotros.

Creo que hay tres formas que quería yo responder frente a la pregunta de lo metodológico... es que este último tiempo he estado pensando sobre cómo vamos a hablar, cómo hablamos entre nosotras sobre teoría feminista en todas las Américas, o sea, de una forma descolonial. La cartografía social sí te da otro lenguaje, permite una cierta discusión que no es posible de otra manera. La metodología de cuerpo-territorio para mí es clave en estas discusiones, porque el cuerpo-territorio, como concepto, lo que nos proponen es el borramiento de esta separación ontológica entre cuerpo y territorio, es comprender que el uno es lo otro a través de procesos de sanación (Cabnal, 2010). Para mí, en términos metodológicos, revierte y también cuestiona profundamente todo lo que se ha hecho de la cartografía crítica feminista, porque dibuja y pone el territorio sobre el cuerpo; no es que ponemos cuerpos en un territorio, sino es que pones el territorio sobre el cuerpo y lo relacionas con emociones y afectividad. Para mí, cuerpo-territorio no sólo parte de un enfoque feminista, sino que es un método, además es un método feminista descolonial (Zaragocin y Caretta, 2021).

Lo otro es lo colectivo en torno a la defensa territorial (Moreano, Van Teijlingen y Zaragocin, 2019). La producción a nivel colectivo es impresionante en todo el Abya Yala, vemos colectivos, colectivas de geografía feminista, que utilizan cuerpo-territorio para trabajar temas como racismo ambiental y movilidad humana; es decir, están haciendo toda una discusión sobre interseccionalidad, antirracismos, movilidad y colonialidad. Esos procesos de colectivización, de generación de una voz colectiva, del ejercicio y la praxis colectiva, son totalmente descoloniales. Esos colectivos de geografía crítica están haciendo contramapeos, y están teniendo discusiones sobre otras formas de comprender los territorios desde los feminismos. Para mí todo se configura y se relaciona para poder plantear otras conexiones.

Lo último que quiero decir es que, en la actual discusión que estoy teniendo entre geografías-feministas-descoloniales-latinoamericanas y geografías latinX descoloniales en Estados Unidos, nos estamos buscando esa conexión, donde desplazamos ese enfoque occidental. Ahí lo que es clave es no estar cómodas. Es desde ese feminismo no cómodo donde posicionamos preguntas difíciles, que son sumamente incómodas para las miradas hegemónicas.

KARINA OCHOA: Sofía, me interesó muchísimo lo que planteaste sobre la geopolítica-feminista-descolonial y el cuerpo-territorio, y me gustaría que lo profundizaras vinculándolo a la formulación de cómo se ha constituido la idea de la no humanidad del colonizado y la colonizada... Sabemos que este último se puede rastrear en los debates poscoloniales y no sólo en los feminismos descoloniales. Por ejemplo, Fanon ya planteaba la reflexión en torno a la línea divisoria entre el ser y el no ser, y esta línea divi-

soria contiene el elemento de lo racial como diferenciación sustantiva. Desde los feminismos descoloniales le entramos a la reflexión de lo racial en su conexión con los dispositivos de configuración del género, pero me parece muy sugerente cuando tú dices que: “la geografía-feminista-descolonial hace un trayecto en el que reconoce que lo no humano tiene un lugar de agencia propio”, que al final ocurre en territorios específicos. Es sugerente en el sentido, primero, de romper con esta visión antropocéntrica de que contiene el orden civilizatorio-moderno-colonial, y, segundo, de interpelar las perspectivas pos- y descoloniales en torno a la línea divisoria colonial donde se fija la diferencia entre quiénes son considerados plenamente humanos y quiénes no son consideradxs humanxs o plenamente humanxs.

SOFÍA ZARAGOCIN: Al darle al territorio la agencia y que nuestras investigaciones prioricen lo que ocurre en el territorio —sobre todo lo que el territorio refleja de nosotros, o sea, es como un espejo—, podemos ver realmente la interseccionalidad plasmada materialmente, espiritualmente; pero al final del día siempre tiene que pasar por un proceso de interpretación humana, de eso no podemos salirnos. Por ello para mí sigue siendo una pregunta abierta para los procesos de cartografía, para esos procesos diferentes de cartografía social. Por ejemplo, estoy pensando en los trayectos o transectos —que es como cuando caminamos un mismo espacio muchas veces, con las mismas personas, en diferentes tiempos, tomando conciencia y desnaturalizando ese espacio—, ése es un ejercicio colectivo que nunca puede hacer sólo una persona. Es un ejercicio de repetir una acción constante de forma distinta de la que se hace en la cotidianidad de ese espacio, de esta forma se termina desnaturalizando ese espacio, y ahí

sí creo que hay una cierta singularidad, una cierta propia agencia del territorio, porque después de que desnaturalizamos desde una forma totalmente distinta, nos vemos a nosotros mismos totalmente distintos.

Yo he hecho transectos también en espacios acuáticos, en ríos, con mujeres, y los procesos de desnaturalización de espacios acuáticos —que son materialmente tan distintos a la tierra— da para otra discusión. Cuando hacemos estos ejercicios realmente terminas descolonizando ciertos procesos de conocimiento geográfico. No creo que terminemos dándoles agencia total o resolviendo los grandes problemas de interpretación, pero sí creo que por ahí hay pistas de nuevas rutas metodológicas. Por eso no se trata de volcarnos a ver cómo concebimos el espacio, sino de cómo volvemos a practicar el espacio de una manera distinta y, de esa forma, hacer el espacio de otra forma.

KARINA OCHOA: A mí, sabes, [es] donde creo que [está] la clave y yo insisto mucho, sobre todo cuando hablo en términos de la práctica política, porque yo no hablo de territorio, aunque he hecho trabajos sobre espacialidad —tengo ahí un trabajillo que me gusta mucho donde hago un análisis del proceso de la espacialidad—, pero para entender la participación política en las mujeres... es en donde se me rompe la ecuación feminista de lo público y lo privado.

ALEJANDRA LONDOÑO: Claro. Una pregunta que no debemos evadir en ningún momento es cómo nombramos y por qué nombramos como nombramos. Bueno, esto parece un trabalenguas, pero pienso en lo importante que es para las metodologías anticoloniales problematizar los modos en los que nombramos, los conceptos o categorías que usamos; finalmente, el lenguaje es por excelencia, desde mi perspectiva, un espacio de reproducción perma-

nente del universo mórbido colonial del que tanto nos habló Fanon (1983), es decir, un espacio donde se concretan relaciones de poder que nos jerarquizan, nos clasifican y producen violencias. Esta pregunta es además central porque creo que el neoliberalismo como proyecto social tiene una capacidad increíble de expandir e imponer lenguajes incluso entre quienes están del lado de “la rebeldía”, entre quienes se oponen a los regímenes de poder.

Por ejemplo, en Colombia, y seguro en muchos otros países, el género suplantó a los feminismos y las políticas de etnicidad han encubierto el racismo aún vigente. Así mismo, se nos imponen desde agendas globales coloniales, términos para nombrar los dolores que vivimos en conflictos y que terminan condesados en categorías que silencian en lugar de hacer evidente. A propósito de esto y conectando con las preguntas en torno al tiempo y a la historia del tiempo pasado, me pregunto, por ejemplo, cuando hablamos de cimarronaje: ¿de qué estamos hablando?, ¿de una experiencia de resistencia o de una experiencia que refundó formas de ser? Si hoy nombramos “cimarronaje” como resistencia (cosa que pasa en algunos sectores en Colombia), quedamos frente [la] limitación para entender el cimarronaje en su dimensión histórica, en su dimensión política y en su conexión como espacios y sentido universalista negro. Se toma un concepto y se borra con nuevas definiciones su carácter profundamente revolucionario. Hoy el cimarronaje no sólo tendría que hablarnos de resistencia, sino de construcción del mundo en medio de las condiciones más hostiles impuestas por el mundo colonial. Entonces, desde dónde hemos reconstruido esos lugares y desde dónde los hemos nombrado y desde dónde los hemos interpretado. Para mí son fundamentales estas y otras preguntas para seguir avanzan-

do en el pensamiento anticolonial. Los modos en los que nombramos, definitivamente, son importantes para los sentidos que construimos.

De este modo, puedo compartir algunos debates propuestos por las y los historiadores en torno al anacronismo, sin ser purista. Es común que se impongan categorías moderno/coloniales a pasados donde esas categorías no definen lo que estaba sucediendo. “Resistencia” es un ejemplo de ello, pero podemos encontrar muchas más. Por ejemplo, imponer el género como categoría analítica a relaciones de poder en el periodo colonial puede ponernos en aprietos serios y no hablo sólo del problema de imponer el concepto, sino de generar nuevos sentidos que pueden, de hecho, reforzar en el tiempo presente las relaciones de poder que buscamos superar. [Hay] mucho por hablar al respecto.

KARINA OCHOA: Hay otras preguntas que quisiera formular: ¿cómo consideras que influyen los feminismos descoloniales en otras metodologías para el abordaje de nuestras realidades?, ¿cómo construyen los feminismos descoloniales un proyecto desde lo común?

ALEJANDRA LONDOÑO: Yo hoy hablo más del feminismo anticolonial. A propósito de recuperar luchas, de recuperar voces y de construir estos lugares políticos y académicos, creo que lo anticolonial ha sido un importante campo de lucha, un escenario que permite pensarnos desde un proyecto de lo común que refunde todo aquello que lo colonial ha fragmentado, es decir, como la posibilidad de volver a entendernos a partir de un proyecto de lo común, como pueblos. Y eso hoy para mí es muy importante, digamos que es fundamental, porque siento que en los intentos por pensarnos por fuera del proyecto moderno/colonial, seguimos reproduciendo en el campo de los políticos la frag-

mentación colonial que ha sido astutamente reforzada por el neoliberalismo. Entonces, por aquí estamos las mujeres, por aquí están los pueblos originarios, por otro lado las y los estudiantes, y así... Para mí, lo anticolonial se ha presentado en la historia como la posibilidad de volver a pensarnos desde esos distintos fragmentos para construir un proyecto de lo común, y en este campo los feminismos negros y anticoloniales pueden aportar muchísimo, ya que son corrientes políticas y emancipadoras que nos ha permitido ver de manera articulada el funcionamiento histórico de las relaciones de poder por raza, género y clase en contextos coyunturales, pero además de larga duración, pero sobre todo porque nos han permitido comprender ese mundo de lo mórbido conceptualizado por Fanon (1983), como un espacio de fusión, como ejes imbricados e inseparables y no como segmentos.

Eso quería ponerlo aquí, porque pueden ser aportes muy importantes en términos metodológicos respecto a la mirada en torno al tiempo, a los espacios. Por ejemplo, en los estudios de género, que es un campo que yo he revisado, siento que sigue siendo muy moderno/colonial y eurocentrado, mujerista, y creo que un feminismo anticolonial no permite superar esto, y por tanto se convierte en un importante reto político y, por tanto académico o de los saberes que habitamos.

Creo que un feminismo anticolonial y, por ende, antirracista, anticapitalista, también es un aporte a ese proyecto de lo común que, desde estos escenarios en los que estamos, nos permite preguntarnos —a propósito del análisis situado— desde dónde hablamos, de qué tiempos, de qué espacios, de qué disputas, no con el ánimo de fragmentar, sino, insisto, con la intención [de] refundar esos fragmentos y volverlos a pensar como un todo común, y

en términos del método, en términos de lo que hacemos, podría ayudarnos en escenarios tan fragmentados como en los que solemos estar.

SOFÍA ZARAGOCIN: Yo sí me sitúo en los feminismos descoloniales latinoamericanos, y algo que me gusta mucho de los feminismos descoloniales latinoamericanos es que son muy plurales, es decir, dialogan con muchas tradiciones, desde los feminismos poscoloniales, los feminismos anticoloniales... no se queda en las discusiones limitadas, ni geográficamente, ni conceptualmente, y esa pluralidad inspira y da muchas posibilidades y respuestas, es decir, otras posibilidades de imaginaciones geográficas.

Ayer leí un artículo sobre el mundo izquierdo o *el mundo zurdo* de Gloria Anzaldúa y la utilización de eso para plantear las geografías latinX y descolonial de la geógrafa latinX Madelaine Cahuas (2021); entonces, siguen importando estas como posibilidades de estos otros espacios de un lugar propio para las posibilidades con otros feminismos. Por eso creo que todas las discusiones de las epistemologías otras han permitido hacer otras metodologías y han permitido estas interconexiones.

KARINA OCHOA: Un placer volverlas a encontrar. De verdad, ¡muchas gracias!, yo me voy muy contribuida de la conversación con ustedes, me gusta mucho encontrar tantos puntos de encuentro y ojalá que podamos hacer los espacios para compartir y seguir conversando.

Bibliografía

Cabezas, Almudena (2012). "Mujeres Indígenas constructoras de región: desde América Latina hasta Abya Yala", *Scientific Journal of Humanistic Studies*, vol. 4, núm. 6, pp. 12-24.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Cahuas, Madelaine (2021). "Reaching for El Mundo Zurdo: Imagining-Creating-Living Latinx Decolonial Feminist Geographies in Toronto", *Gender, Place & Culture. A Journal of Feminist Geography*, vol. 28, núm. 9, pp. 605-625.

Castaño, Paola (2007). "América Latina y la producción transnacional de sus imágenes y representaciones. Algunas perspectivas preliminares", en Daniel Mato y Alejandro Maldonado (comps.), *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, pp. 213-232.

Cruz, Delmy, Juliana A. Díaz y Gabriela E. Ruales (2020). "Recorridos de la construcción de la geografía feminista del sur global", *Geopauta*, vol. 4, núm. 4, pp. 7-17.

Fanon, Frantz (1983). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Londoño, Alejandra (2019). "Historiografías feministas para la descolonización", en Karina Ochoa Muñoz (ed.), *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal (Serie Poscolonial), pp. 335-362.

Moreano, Melissa, Karolien van Teijlingen y Sofía Zaragocin (2019). "El sujeto colectivo en la defensa territorial en Ecuador", *LASA FORUM*, vol. 50, núm. 4: "Dossier: Violencias contra Líderes y Lideresas Defensores del Territorio y el Ambiente en América Latina", pp. 17-20.

Stoler, Anna L. (2010). "Archivos coloniales y el arte de gobernar", *Revista Colombiana de Antropología*, pp. 465-496, <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0486-65252010000200010&lng=en&nrm=iso&tlng=es>.

- Trouillot, Michel-Rolph (1995). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Madrid: Comares.
- Wimmer, Andreas y Nina Schiller (2003). "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology", *International Migration Review*, vol. 37, núm. 3, pp. 576-610.
- Zaragocin, Sofía (2020a). "La geopolítica del útero. Hacia una geografía feminista descolonial en espacio de muerte lenta", en Delmy Cruz y Manuel Bayón (comps.), *Cuerpos, territorios y feminismos: compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito: Abya Yala.
- Zaragocin, Sofía (2020b). "Geografía feminista descolonial", *Geopauta*, vol. 4, núm. 4, pp. 18-30.
- Zaragocin, Sofía y Martina Caretta (2021). "Cuerpo-Territorio: A Decolonial Feminist Geographical Method for the Study of Embodiment", *Annals of the American Association of Geographers*, vol. 111, núm. 5, pp. 1503-1518.

VI. INTERSECCIONALIDAD DESDE EL *BLACK FEMINISM* Y EL FEMINISMO CHICANO





Presentación: desaprendizajes corporizados: la experiencia como horizonte de sentido

Miryam Prado*
Yuruen Lerma**
Julieta Jaloma***
Jaime Géliga****

Como grupo, decidimos seleccionar algunas preguntas que nos permitieran, desde nuestras respectivas investigaciones, acercarnos a la temática de los feminismos negros

* Miryam Prado es feminista, antropóloga y activista. Estudió la maestría en Estudios de Género en El Colegio de México, actualmente estudia el doctorado en Estudios Feministas (DEF) en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco (UAM-Xochimilco). Es Secretaria del Comité Directivo de la asociación civil Aún Hay Esperanza en Querétaro. Sus líneas de investigación han sido: juventud, género, masculinidad y sexualidad. En la actualidad, analiza el proceso de subjetividad política en las jóvenes que hacen grafiti.

** Sonia Yuruen Lerma Mayer es feminista, activista, académica y fotógrafa. Doctoranda en el DEF en la UAM-Xochimilco, investiga el archivo personal de Trixie Mayer durante su participación en la Segunda Guerra Mundial (2018-2021). Es maestra en Estudios de Género por El Colegio de México —en su tesis se enfocó en los procesos organizativos de jóvenes tojolabales en Las Margaritas, Chiapas (2014-2016)— y psicología por la Universidad Iberoamericana (2004-2008). Ha impartido capaci-

y chicanos. Luego de responder cada quien las preguntas de manera separada, podemos decir que los diálogos que

taciones en materia de género, feminismo, derechos humanos, arte y ciudadanía.

*** Julieta María Jaloma Cruz es mestiza de ascendencia indígena, nacida chilanga, pero veracruzana por elección. Feminista, psicoterapeuta y defensora comunitaria del Centro de Derechos Humanos Bety Cariño, A.C. Es profesora en la Universidad Veracruzana-Intercultural (UVI) y estudiante del DEF en la UAM-Xochimilco.

**** Jaime Géliga es transfeminista, organizador comunitario, migrante y activista pro-sexo. La academia y el transformismo son sus herramientas de investigación para vidas más vivibles y gestión de vidas responsables. Es sociólogo por la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras, maestro en Estudios de Género por El Colegio de México y estudiante del DEF en la UAM-Xochimilco. Sus temas de investigación son las disidencias sexuales de los sures globales, el blanqueamiento de la teoría *queer* y el transformismo. Se le hace relevante que sepan dos cosas: le encanta perrear y la actividad física.

nos han acompañado a lo largo del doctorado se ven reflejados de diversas maneras. Coincidimos en que nuestras reflexiones dan cuenta de lo transformador que han sido estas corrientes de pensamiento para nosotras y nosotres. Tanto el feminismo negro como el chicano, nos mostraron diversas formas de cuestionar las categorías e ideas que pretendían universalizar las vidas de las mujeres. Nosotras y nosotres nos hemos apropiado de estos (des)aprendizajes, preguntas, miradas y conceptos para hablar de archivos, artes, vidas cotidianas y activismos. El concepto que nos atraviesa ha sido el de “experiencia”, poniendo la propia como un ejercicio crítico en nuestras trayectorias para ensayar otras miradas. Sí, nos hemos apropiado diversa y críticamente de estos conceptos, hemos logrado reunir preguntas radicales para nuestros temas de investigación y hemos insistido en que este tipo de conocimiento es profundamente político, porque busca transformar todos los espacios que toca. Nos referimos a la experiencia como concepto, pero también como espacio de (des)aprendizaje, de generación de conocimiento, de sostén para otros tipos de relaciones. Esto ha sido transversal y se construye en la postura que parte de la experiencia de saber que no necesitamos la validación de nadie para construir conocimientos desde nuestras propias vidas. Esto, sin duda, nos lleva a dar cuenta de que estamos construyendo la academia que queremos y generando transformaciones que van más allá de ella. A continuación, les compartimos nuestras respuestas y sentires al respecto.

¿Cómo se ha transformado tu trabajo investigativo a partir de los aportes de los feminismos negros y chicanos?

MIRYAM PRADO: Cuando Sojourner Truth expresó: “¿Acaso no soy una mujer?”, en la Convención de los Derechos de la Mujer de Ohio, en 1851, expuso la necesidad de que el feminismo se convirtiera en un movimiento que reconociera la diversidad de experiencias que son atravesadas por la desigualdad y la discriminación. Impulsó las preguntas sobre ¿qué cuerpos son válidos?, ¿en qué espacios son visibles?, ¿qué experiencias son reconocibles?, ¿quiénes pueden hablar sobre esas experiencias? A través de estas preguntas en diferentes espacios y contextos, quienes encarnan experiencias disímiles, se han dado a la tarea de configurar sus propios espacios de reflexión, para comprender sus entornos y generar propuestas.

El feminismo negro y el chicano que se desarrollan en la década de 1970, no sólo cuestionan la perspectiva unívoca de que el feminismo se estaba construyendo a partir de un solo punto de vista: el de las mujeres blancas, universitarias, de clase media, tal como bell hooks (2004) lo señala en su crítica a *La mística de la feminidad*, de Betty Friedan, publicado en 1963. También ponen atención a otras estructuras de poder que atraviesan a mujeres de distintos contextos, es decir, “hablar sólo de género no es suficiente” (Ortega, 2021).

En este sentido, Marcelle Maese (2018) usa el mito de la Llorona para exponer la necesidad de contar con una epistemología que lleve a un análisis decolonial e histórico del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo, que se encarna en las mismas teóricas feministas, pues a diferencia de las imágenes de la virgen de Guadalupe y de la Ma-

linche como representaciones de las mujeres en México, construidas por “los hombres en el poder”, la Llorona es un recurso narrativo que está en manos de las mujeres, y cohesiona los intereses de una clase antagónica a la dominante, como una resistencia simbólica no sólo de las mujeres, también de la población indígena.

Es necesario comprender cómo la raza, la identidad sexual, la edad, la discapacidad, y otros aspectos que atraviesan los cuerpos configuran experiencias distintas que también están conformadas por estructuras que jerarquizan esas experiencias respecto a otras, ya que regímenes como el capitalismo, el colonialismo y la heterosexualidad, segmentan, explotan y sacrifican a ciertos cuerpos para el sostenimiento del orden, ya sea simbólico, social, económico o político. Ser conscientes de cómo estas categorías afectan nuestras investigaciones, también requiere de un ejercicio reflexivo para no ignorar que estos regímenes están presentes aún en esos espacios donde sólo se observan cuerpos que responden a los mandatos hegemónicos: blancos, masculinos, de clase media, heterosexuales o sin discapacidades, están presentes, quizá no como desigualdades, sino como privilegios.

Por otro lado, me fue útil el análisis que hace Patricia Hill Collins (2000) sobre la organización barrial de comunidades afrodescendientes y las formas de control que habían operado contra ellas creando, en un primer momento, espacios segregados que les permitieron cierta autonomía, pero que dieron paso a lo que Collins llama un “*apartheid* estadounidense”. Asimismo, se puede entender cómo estas formas de control operaron contra la población joven racializada, que dio paso a expresiones culturales juveniles como el hip hop, por medio de la música (*rap*), el baile (*break dance*), el grafiti y el *street style*,

además, porque estas expresiones tan localizadas en un contexto específico (el Bronx en Nueva York) permitieron que los jóvenes en Latinoamérica pudieran identificarse con ellas, pues partían de una experiencia de segregación social.

YURUEN LERMA: Radicalmente. La primera palabra que pensé al leer esta pregunta fue: radicalmente. ¿Por qué?, porque las propuestas de los aportes feministas negros y chicanos apuestan a la transformación radical, es decir, desde las raíces, de la academia hegemónica que desde su concepción invisibiliza y violenta a ciertos —la mayoría— grupos que no cumplan con las características socialmente jerarquizadas: ser hombre, blanco, heterosexual, del norte global. En este sentido, *sentipensar*¹ a autoras como Patricia Hill Collins, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, bell hooks, Cherríe Morgana, Chela Sandoval, y un largo etcétera, me ha permitido deslocalizarme de espacios de violencia para, a su vez, aterrizar conocimientos situados, corporeizados, contextualizados y afectivos y, con ello, complejizar el análisis y las aproximaciones epistémicas y metodológicas. A continuación, describo brevemente sólo tres ejemplos de cómo estas autoras han transformado mi trabajo investigativo, pero me queda claro que estos (des)aprendizajes son mucho más profundos y son muchas más las autoras que me han regalado los medios para continuar en este andar académico.

¹ Tomamos este concepto como el encuentro entre las emociones, la reflexión y los conocimientos transformados en acción. Sentimos en el cuerpo aquello que reflexionamos, que nos involucra con los demás en el mundo. Aquello que no sólo nos marca en la piel, sino que también se produce a flor de piel. Sentipensamos desde nuestras heridas para transformar nuestras realidades.

Patricia Hill Collins me invitó, con su texto *Black Feminist Thought* (2000), a buscar nuevas fuentes primarias, como las canciones de jazz, de blues, los cuentos, recuerdos o mitos familiares, puesto que las tradicionales generalmente borran u omiten a grupos sociales.

Gloria Anzaldúa me dio las herramientas para pensar creativamente sobre las posibilidades de aproximación a las investigaciones, a cuestionar, incluso, la forma en la que escribimos, a repensar las preguntas que hacemos y a trabajar con otras categorías igual de importantes, pero poco empleadas.

Cherríe Morgana me empujó a buscar la colectividad en y del trabajo que realizamos como mecanismo para fortalecernos, a hacer que nuestras voces se escuchen en otras latitudes y a emplear diferentes medios de expresión artísticos como ejes de investigación.

En otras palabras, me han enseñado a dejar de asumir que nosotras nos tenemos que adaptar a las estructuras y las normas limitantes de la academia; más bien hacer que la academia se adapte a nosotras, a nuestros conocimientos, a nuestras otredades, a nuestros afectos y a nuestras vidas.

JAIME GELIGA: Las aportaciones del feminismo negro y chicano, que me han hecho transformar mi trabajo investigativo, son aquellas alrededor de cómo se piensa, analiza y escribe de(s)de las experiencias que corporizamos. Desde hace varios años, la obra de Gloria Evangelina Anzaldúa me acompaña para la vida, pero las discusiones que se dieron al interior del doctorado, de sus textos e imágenes, me permitieron integrar eso que tanto admiro de la prietita. En uno de sus relatos, Anzaldúa comienza diciendo que ella, al ser lesbiana, decidió ser *queer*, y que esa decisión la lleva a deslizarse todo el tiempo, a entrar y salir de aquello

que la formó en su vida, como lo católico, lo indígena, lo mexicano y sus periferias. Esta idea del estar entre-espacios, entre-mundos, entre-fronteras transformó los acercamientos teóricos y metodológicos para mi investigación. Como puertorriqueño que se mueve a México, me hizo saberme que no soy parte de la diáspora, soy migrante; que soy cuir, no *queer*; que Puerto Rico, desde su situación colonial, es una frontera insular que busca re-existir, gestionarse su propia vida entre grietas; que no es el mismo Puerto Rico el que habi(li)tan las personas femeninas, trans y no binarias. Mi trabajo se transformó radicalmente con ese pensamiento fronterizo, entre-medios, ese trabajo que habita en las rajaduras donde sucede la migración, donde se abrazan las heridas que generan la hetero/homo norma, donde nos desarmamos, desde las experiencias para generar otros mundos, otras formas de saber y conocer, otras rutas para generar sentido sin las violencias cisheteropatriarcales blanqueadas por los nortes globales.

JULIETA JALOMA: Conocer el trabajo teórico, político-activista y artístico de feministas negras, chicanas y de color, a través de los seminarios en el DEF, cambiaron radicalmente mi visión sobre qué implica hacer investigación feminista, reconociendo que no existe “la” teoría y “el” movimiento feminista (en singular),² sino muchas teorías, epistemologías, luchas y movimientos feminis-

² Me refiero a la crítica que los feminismos negro, chicano, indígena, de color y del Sur han hecho hacia el feminismo blanco para evidenciar la falta de reconocimiento de “otras” epistemologías y los privilegios de raza y clase que tienen las mujeres blancas del norte global en la academia, los movimientos sociales y cuando llegan a ocupar posiciones de poder (gubernamental e institucional), en las que plantean la hegemonía de un solo feminismo, con una sola agenda, ejerciendo violencia epistémica hacia las demás experiencias de ser mujer.

tas; una diversidad de voces y colores, arraigadas en diferentes experiencias de vida, donde raza, clase, género, sexualidad, etnicidad, nación, lugar, entre otras categorías, se intersectan y operan violencias diversas sobre los cuerpos y las vidas de las mujeres, que difieren diametralmente entre sí y que, a la vez, encuentran puentes estratégicos que unen esas fronteras para transformar esas realidades sociales.

Quedé absolutamente maravillada con los trabajos de Patricia Hill Collins (2000, 2015), Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988), bell hooks (2004), por lo potente de sus propuestas, al conjuntar las voces de pensadoras y activistas, feministas negras, chicanas, indígenas y de color, sus experiencias de vida y sus planteamientos teórico-políticos. Además, en el ensayo de Marcelle Maese encontré un interesante diálogo y reflexiones sobre cómo las feministas chicanas con sus “teorías encarnadas” —en particular Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988) en el libro *Este puente, mi espalda*— hacen propuestas políticas radicales, análisis materialistas, planteamientos decoloniales y *queer*, reconociendo que dentro de los feminismos chicanos existen diversas estrategias tanto “alquimistas” como “soldadoras”, y en la diferencia comparten un compromiso con las mujeres radicales de color: “las teorías chicanas ‘encarnadas’ son un tenaz intento de documentar el compromiso del cuerpo vivo con las formas teóricas, históricas y contemporáneas de la praxis revolucionaria y la ‘violencia institucional heteropatriarcal’” (Maese, 2018:125).

Me resonaron mucho sus voces en mi propia experiencia de vida, recordé episodios de mi niñez y adolescencia que tenía casi olvidados porque en su momento no pude entender ni interpretar, pero que me causaron una herida, impotencia y dolor, y fue gracias a la lectura de estas mu-

jes y los diálogos en el seminario que pude nombrarlos y llorar también.

En mi trabajo de investigación, encontré similitudes entre las experiencias de las feministas negras, chicanas y de color, y las de mujeres indígenas de la Sierra de Santa Marta, al sur de Veracruz. Algunas de ellas son mis compañeras del Centro de Derechos Humanos Bety Carriño, donde trabajamos promoviendo los derechos de los pueblos indígenas a su autonomía, libre determinación y a conservar su territorio, así como los derechos de las mujeres a una vida digna y libre de violencias. Me interesó resaltar la interseccionalidad de opresiones de clase, etnia, género y localización que viven las mujeres indígenas en su doble lucha, por un lado, al involucrarse en el movimiento de resistencia territorial mixto (de mujeres y hombres, de los pueblos nuntajiyi’, nahua y mestizo) y, por otro, al integrar el colectivo de mujeres *defensoras-sanadoras*, que pugna por generar cambios en sus comunidades para reivindicar sus derechos a una vida sin violencia, a la salud, a tener autonomía sobre sus cuerpos y sus decisiones, así como el derecho a la propiedad de la tierra y ser ejidatarias en sus comunidades. Sus experiencias dan cuenta de las interacciones entre los procesos personales, colectivos y territoriales, entendiendo que son un sistema complejo de acciones recíprocas.

¿Cómo han impactado los aportes del feminismo negro y chicano a tu propia idea de vivir *feministamente*?

MIRYAM PRADO: Mientras discutimos en clase sobre la interseccionalidad para comprender cómo el capitalismo, el colonialismo, el sexismo o la heterosexualidad —como

mandatos— afectan de manera diferenciada a los cuerpos y establecen diferentes formas de opresión, me preguntaba cómo podemos realmente analizar este entrecruce sin que se convierta en una suma de desigualdades, es decir, entendiendo sus correlaciones siendo afectadas simultáneamente y no de manera jerárquica. No obstante, parecía más claro comprenderlo en la vida diaria, porque entendía que por ser mujer había vivido experiencias de discriminación y violencia, pero, a diferencia de otras mujeres en mi entorno, éstas no estaban marcadas por el lugar de dónde provenía, por mi educación formal o su falta, por mi color, o por mi identidad étnica; no sólo mis experiencias personales eran distintas a las de otras mujeres, sino que la discriminación o la violencia se manifestaban de otra manera. Sin embargo, a través del feminismo negro y el chicano entendí cómo estas experiencias también se constituyen en identidades y en posiciones políticas, y dichas diferencias, que me atravesaban, eran privilegios que se constituían como tal por el lugar en que me encontraba, por el contexto específico en el que vivía, pues si me movía a otros espacios donde el cuerpo hegemónico era el blanco, yo iba a ser leída como racializada, por ejemplo. Pero me sigo cuestionando de qué modo la comprensión de estos privilegios configura mi subjetividad como feminista, cómo construyo mi posición política a través de mi experiencia, no como una personal, sino dentro de marcos normativos que me van construyendo. Asimismo, me cuestionó sobre mi entendimiento de otras experiencias, otras subjetividades, otros modos de resistir a los dispositivos de control, otras posiciones políticas.

Por otro lado, me parecen relevantes las reflexiones en torno a la organización, las alianzas y los espacios propios que forman parte de los feminismos. Por ejemplo, el femi-

nismo negro era criticado por otras feministas de generar una grieta al frente común que se quería construir contra el sexismo, mientras que los hombres negros las acusaban de dividir la lucha contra el racismo; asimismo, a las mujeres lesbianas se les acusó de querer fracturar los espacios feministas cuando cuestionaban los mandatos de la heterosexualidad. Sin embargo, las reflexiones y el análisis que se fueron dando a partir de estas otras experiencias también giraron en torno a generar y estrechar alianzas con otros colectivos, y la construcción de espacios propios para hacer reflexiones más específicas. Además, este reconocimiento llevó a esos lugares que parecían homogéneos, la necesidad de observar la diversidad dentro de estos grupos.

En el análisis que hace Marcelle Maese de *Este puente llamado mi espalda. Escritos de mujeres radicales de color*, encuentro un ejemplo sobre cómo establecer estas alianzas, pues las autoras que colaboran en el libro reclaman su autonomía como mujeres de color con experiencias diversas, en busca de palabras que les permitan crear comunidad y estrategias para la comprensión de la clase, el trabajo emocional y el contexto social (Maese, 2018:109). Para Maese, las estrategias que posibiliten una transformación radical sobre las raíces de las opresiones también necesitan salirse de los binarismos entre lo racional y lo místico, lo material y lo inmaterial. La oración que hace la madre de Cherríe Moraga para ayudarla a terminar su libro, para Maese es un ejemplo de cómo lo no secular, el trabajo emocional y la praxis materialista pueden fortalecerse mutuamente (Maese, 2018:111) por medio de las aportaciones colaborativas entre mujeres.

Por supuesto, estas reflexiones podemos llevarlas al contexto de las luchas feministas actuales, en el que con-

fluyen diferentes colectivos de mujeres jóvenes, indígenas, trans, lesbianas, madres, que buscan o que exigen justicia. ¿Cómo podemos establecer alianzas sin jerarquizar las experiencias, sin querer unificar las perspectivas y entender las diferencias?, es una de las preguntas que me hago de manera constante a partir de estos textos.

YURUEN LERMA: Tomando en cuenta mi respuesta anterior, he identificado que en cualquier plática o diálogo que tengo con personas, intento hablar sobre los temas y (des)aprendizajes sobre los que reflexionan estas autoras. En este sentido, continuamente comparto los textos, invito a más personas a leerlos y, posteriormente, me junto con ellas para platicarlos, para que, de esta manera, compartamos nuestros pensamientos y sentires al respecto, es decir, me he interesado por socializarlos para que más personas tengan acceso a estas lecturas que no cuentan con una distribución tan masiva, y considero que es una práctica, aunque se crea banal, contrahegemónica en la producción del conocimiento que también se fomenta desde los feminismos negros y chicanos. Dicho esto, quiero recalcar que las personas a quienes se los comparto no sólo son aquellas que estén dentro de la academia, sino también a feministas, artistas, activistas o amigas. Incluso, hace como dos meses, le pasé a mi papá el libro de Patricia Hill Collins (2000) y las pláticas que he tenido con él han sido muy interesantes.

Otro aporte de los feminismos negros, chicanos y latinoamericanos que ha sido fundamental para mi forma de vivir feminista es la interseccionalidad. Si bien considero que no soy capaz de sintetizar en una corta respuesta cómo me ha afectado y cómo me he apropiado de esta práctica en mi vida cotidiana, sí quiero decir que la apuesta interseccional me da herramientas para cuestionar mis

opresiones y privilegios, principalmente mis violencias. Me permite preguntarme continuamente sobre cómo estoy entendiendo mi entorno, mis relaciones y a mí misma desde un contexto particular y a partir de las diferentes categorías o relaciones de poder, y aceptar que los silencios y las ausencias siempre están presentes y nos marcan. En síntesis, creo que la interseccionalidad me ha enseñado a escuchar más y esto ha sido a través de la generación de más preguntas en vez de respuestas tajantes.

JAIME GÉLIGA: Los aportes han sido varios, no obstante, en estos momentos las reflexiones de los feminismos negros se hacen urgentes para entender nuestros contextos. Audre Lorde señaló: “Mi silencio nunca me ha protegido. Tu silencio tampoco te protegerá” (2007:41). Por mucho tiempo, esta frase fue un mantra de vida cuando luego de años de terapia pude trabajar conmigo mismo y cuidarme como sobreviviente de violencia sexual. Creo que lo pude apalabrar antes de trabajarlo y eso fue difícil, solo, desolador. Creo que lo pude apalabrar antes en espacios públicos que en espacios privados. Ese tiempo ha ido quedando atrás, muchas cosas han ido sanando y los silencios acerca de esa situación cada vez más van encontrando dónde ser enunciados. Ahora bien, últimamente he vuelto mucho a esta frase y he estado leyendo mucho sobre lo que el feminismo negro aporta sobre la masculinidad. Después de varios años de negarme la masculinidad con la que vivía, hacer las pases con ella me ha sentado bien. Obviamente, no para reproducir sus comportamientos hegemónicos, y mucho menos en clave de devenir el “macho progre” que antes que escuchar ya exige que vean “lo deconstruido” que está. Tampoco me interesa ocupar una etiqueta de aliado. A mí el feminismo me dio vida, me rescató de los dolores profundos, me dio amigas y el transfeminismo me

dio amigos. El pensamiento feminista negro me ha puesto a pensar en estos términos, en específico con los contextos actuales que se viven en Puerto Rico. Llevamos casi un año en lo que sería el equivalente del patio al Me Too en otros contextos tanto del Norte como del Sur. Cada día me asombra más cómo parece que vivimos en una sociedad llena de víctimas, pero sin victimarios. Los hombres callan, las víctimas son re-victimizadas. “Mi silencio nunca me ha protegido. Tu silencio tampoco te protegerá”, es algo que me vuelvo a repetir constantemente. Esto me ha llevado a pasar de reconocer privilegios, a dejar atrás, a meramente asumir que los desaprendo y a cuestionar las violencias que en algún momento pude generar, y a trabajar activamente con la responsabilidad de esas violencias aprendidas que nos interpelan en el diario vivir. Nadie, especialmente quienes habitamos la masculinidad, se escapa de prácticas violentas. Asumir responsabilidad va dirigido también a gestionar esos espacios restaurativos con quienes compartimos el mundo. Ahí estamos, buscando gestar espacios comunitarios para traicionar la masculinidad hegemónica.

JULIETA JALOMA: Considero que uno de los aprendizajes más importantes que me ha dejado la lectura y el diálogo con las feministas negras, chicanas y de color es el compromiso feminista de transformar la realidad; que mi trabajo como defensora de derechos humanos sea un granito de arena que contribuya a mejorar la vida de mis compañeras y de las mujeres que nos piden ayuda, con amor, dignidad, libertad y justicia; de igual forma, que las necesidades y la “agenda” de las mujeres sean integradas a los procesos de organización comunitaria (reglamentos comunitarios) y a las demandas del movimiento regional de defensa territorial.

Otro de los aprendizajes ha sido reconocer mis privilegios frente a la situación que viven mis compañeras indígenas. Al trasladar mi proyecto de vida y lugar de residencia de la gran urbe que es la Ciudad de México hacia la Sierra de Santa Marta, un territorio rural predominantemente indígena, me di cuenta de los privilegios que tengo como mujer mestiza de clase media: haber tenido el apoyo de mi familia para estudiar y formarme como profesional, tener un trabajo estable e ingresos económicos suficientes para vivir y tomar mis propias decisiones. También percibí autocríticamente mi racismo, clasismo y sexismo internalizados en una larga historia familiar; tener la piel clara significó ser “la güera” a los ojos de mi papá, y darme cuenta de que mi bisabuela paterna, a quien sólo vi una vez, fue discriminada en su propia familia, por ser indígena, madre soltera y trabajadora del hogar, lo que limitó nuestra convivencia. En mis compañeras indígenas la veo a ella, reconozco mi herida colonial y los costos dolorosos de los prejuicios y privilegios del mestizaje.

Marcelle Maese (2018) retoma en la genealogía de los feminismos chicanos las reflexiones de Moraga y Anzaldúa acerca de la violencia material y epistémica de habitar como mestizas-chicanas: ser la güera o la prieta, “viajar entre el blanco y el negro, alcanza más allá de la política de la publicación académica y la geografía de la segregación”. Para las feministas chicanas de *Este puente, mi espalda*, el análisis de la relación entre lo material y lo no material, entre lo dialéctico y lo no dialéctico, debe incluir el papel del trabajo emocional y lo no secular. De este modo abren una estrategia materialista para incluir las prácticas de supervivencia de las mujeres y la intimidad que nos acompaña, para transformar y salvar nuestras vidas.

¿Cuál ha sido el concepto y/o la idea que has apropiado de estos feminismos para tu investigación y cómo lo has hecho?

MIRYAM PRADO: Tanto los feminismos negros como los chicanos hablan de la construcción de la “subjetividad feminista” en espacios excéntricos, pensando en el término desarrollado por Teresa de Lauretis. En los feminismos chicanos, la frontera como delimitación político-espacial se convierte en un dispositivo simbólico que atraviesa las posiciones políticas que encarnan los sujetos, pues desde ahí se construye no sólo su identidad y su experiencia, también atraviesa las desigualdades que enfrentan, el entrecruce de opresiones que les permiten desplazarse entre distintos espacios políticos, sociales, raciales. Patricia Hill Collins observa estos desplazamientos también en las mujeres negras y a esto lo llama “*insiders as outsiders*”, una manera de comprender que no sólo existen múltiples opresiones que atraviesan a los cuerpos, sino también múltiples imágenes de control que construyen las representaciones de manera específica, las mujeres negras como *mammys* o las mujeres chicanas como inmigrantes empobrecidas. Por otro lado, en estos desplazamientos también se encuentran fisuras de resistencia ante esos dispositivos de control, que a su vez impactan en la construcción de la subjetividad política de las mujeres.

En este sentido, respecto a las mujeres jóvenes grafiteras, esta percepción de sujetos fronterizos, excéntricos o de *insiders as outsiders* me ha permitido considerar cuáles son los múltiples espacios donde transitan estas mujeres dentro de una ciudad como Querétaro, que al ser una ciudad de paso, se ha construido entre varias fronteras so-

ciales y económicas que también han impactado en su configuración social.

YURUEN LERMA: Además de la interseccionalidad que explico muy brevemente en la respuesta anterior, el concepto que más transformó mi investigación fue el del “sujeto epistémico”, de Patricia Hill Collins (2000), porque me dio las herramientas, las palabras y los argumentos para establecer e incluso justificar la importancia del conocimiento producido por personas que no cumplen con las características socialmente aceptadas como legítimas y, además, que fue producido en espacios no convencionales. Ese texto me permitió discutir en mi tesis cómo las epístolas de Trixie, mi tía abuela, son medios válidos para problematizar cómo construyó el conocimiento de su entorno y de su vida durante la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, entender eso me posibilitó no sólo preguntarme por el conocimiento que produjo, sino también cómo lo produjo, lo que conllevó a la creación de un capítulo entero sobre las prácticas epistolares de Trixie con el fin de entender los mecanismos epistémicos que empleó en su comunicación y, de esta forma, politizar, historizar y contextualizar ese archivo familiar.

JAIME GÉLIGA: La prietita, Gloria Evangelina Anzaldúa, constantemente escribe sobre su obsesión con escribir en todos lados (2015). Escribir mientras se cocina, en el baño, en el jardín, en la cama, escribir, escribir, escribir por todos lados. Anzaldúa decía que no hay tiempo que perder. Y es que a nuestras comunidades les han impuesto históricamente unos silencios ensordecedores que arrebatan las palabras que les dan sentidos a nuestras vidas. Apalabrar, siguiendo a Marcelle Maese (2018), es una forma en que Anzaldúa encarna, corporiza, le da materialidad a su pensamiento fronterizo. La escritura para Anzaldúa es más

que comunicar, más que una herramienta, es la forma de existir en el mundo con les otros. Aura Cumes (2018) dice que ella escribe de sus experiencias para poder entenderlas, para que le hagan sentido. Para mí, la insistencia de Anzaldúa en la escritura iba por este lado, dar cuenta de la experiencia, no para validarse, sino para mostrar cómo generamos sentido desde nuestra cotidianidad. De cómo la escritura no es algo aislado de la vida académica. De cómo todo el tiempo estamos generando conocimiento y nuestras experiencias están ahí para darle sentido. De que estamos aterrizados con les otros en la munda. Éstas han sido las ideas que he tomado, la escritura de las experiencias como un espacio de generación de conocimiento, pero no en el sentido de la experiencia como evidencia de que existimos; no en el sentido de que la etnografía y la autoetnografía nos vuelve nuestros propios objetos y nos vuelve a borrar como persona que genera conocimiento. La escritura de la experiencia como espacio pedagógico que no busca validarse para ningún método/teoría/epistemología colonial. La escritura de la experiencia como nuestro propio laboratorio de sentido, de creencias, de rigor, de dejar que las heridas hablen sobre aquello que se lleva en la piel, en la lengua, en el deseo, en el sufrimiento y en el placer.

JULIETA JALOMA: La *interseccionalidad* ha sido un concepto que me ha sido útil para comprender cómo operan las violencias patriarcales y coloniales de raza, clase, género, sexualidad, etnia, habilidad, edad, nación, que no operan de forma separada, sino como un fenómeno de construcción recíproca, que toman forma en complejas inequidades sociales (Collins, 2015). También para comprender cómo las mujeres hemos internalizado estas opresiones, especialmente las mujeres indígenas en la Sie-

rra de Santa Marta, por estar subordinadas y deshumanizadas en nuestras propias comunidades.

Me parece muy importante y potente la propuesta de Patricia Hill Collins (2000), al plantear la interseccionalidad como un proyecto de construcción epistémica en tres áreas: *a)* como campo de estudio, para conocer su historia, temas, debates, límites y dirección; *b)* como una estrategia analítica, para proveer nuevos puntos de vista a instituciones, prácticas, problemas sociales y otros fenómenos sociales relacionados con la desigualdad social, y *c)* como práctica crítica, para actores sociales y activistas que usan la interseccionalidad para proyectos de justicia social.

Asimismo, han sido muy valiosas las aportaciones de los feminismos negro, chicano y de color como movimientos de resistencia, puesto que las mujeres han implementado en ellos estrategias diversas para sobrevivir al racismo, colonialismo y sexismo frente a la blanquitud hegemónica, el capitalismo y, a su vez, frente al patriarcado al interior de los movimientos del *black power* y los movimientos de izquierda en los que participan. En este sentido, me interesa comprender la relación entre los movimientos sociales entendidos como procesos y espacios de participación de actores políticos colectivos que persiguen objetivos de cambio mediante acciones y formas de organización y, desde la perspectiva feminista, reconocer las propuestas de las mujeres indígenas en dichos movimientos y sus exigencias sobre un control local de los procesos productivos y de reproducción de la vida, como una política de territorio, así como sus demandas por crear otras relaciones de género entre hombres y mujeres en los procesos de defensa del territorio, el trabajo, las movilizaciones, luchas y resistencias.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (2015). *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2015). "Intersectionality's Definitional Dilemmas", *Annual Review of Sociology*, vol. 41, núm. 1, pp. 1-20, <<https://doi.org/10.1146/annurev-soc-073014-112142>>.
- Cumes, Aura (2018). "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo", en Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*, tomo I. Buenos Aires: Clacso, pp. 135-158.
- Hooks, Bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en Bell Hooks et al., *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 31-50.
- Lorde, Audre (2007). *Sister Outsider*. Londres: Crossing Press.
- Maese, Marcelle (2018). "Historical Materialism, The Decolonial Imaginary, and Chicana Theories in the Flesh", en Marcial González y Carlos Gallegos (eds.), *Dialectical Imaginaries: Materialist Approaches to U.S. Latino/a Literature in the Age of Neoliberalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 105-132.
- Moraga, Cherríe y Ana Castillo (eds.) (1988). *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- Ortega, Esther Mayoko (2021). "Punto de vista feminista negro: interseccionalidad o por qué hablar sólo de

género no es suficiente" [discurso principal], 15 de enero. Concejalía de Feminismo y Diversidad Fuenlabrada, <<https://www.youtube.com/watch?v=Jtl6wbsguGg&t=3687s>>.

Lecturas

Sobre la sección

- Anzaldúa, Gloria (2004). "Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan", en bell hooks et al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* [1987]. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 71-80.
- Collins, Patricia Hill (2000). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*. Nueva York/Londres: Routledge [véanse Parte 1 "The Social Construction of Black Feminist Thought", puntos 1 y 2; Parte 2 "Core Themes in Black Feminist Thought" puntos 3 y 5) y Parte 3 "Black Feminism, Knowledge, and Power" punto 11].
- Combahee River Collective (1988). "The Combahee River Collective Statement" [1977] y B. Smith. "Epílogo", en Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.), *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 187-189.
- Hooks, Bell (2004). "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en Bell Hooks et al., *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* [1984]. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 31-50.
- Moraga, Cherríe y Ana CASTILLO (eds.) (1988). *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 15i-10 [de la

segunda parte leer el texto de Audre Lorde; de la tercera parte leer los dos textos de Gloria Anzaldúa y el de Barbara Smith].

Para complementar

Cejas, Mónica y Emily Riley (coords.) (2021). *Páginas*, vol. 13, núm. 32: "Genealogías de devenires feministas en África", <<https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/issue/view/32>>.

Guy-Sheftall, Beverly (ed.) (1995). *Words of Fire. An Anthology of African-American Feminist Thought*. Nueva York: The New Press.

Jabardo, Mercedes (2012). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mama, Amina et al. (2013). *Africana. Aportaciones para la descolonización del feminismo*. Barcelona: Oozebap (Colección Pescando Husmeos 10).

Viveros Vigoya, Mara (ed.) (2019). *Black Feminism. Teoría crítica, violencias y racismo. Conversaciones con Angela Davis y Gina Dent*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

"Patricia Hill Collins explica el pensamiento feminista negro", Canal de Youtube: *TV Boitempo*

Imágenes de control: <<https://www.youtube.com/watch?v=XVdbyhuAJEs&t=15s>>.

Populismo en el siglo XXI: <<https://www.youtube.com/watch?v=SHHhcQu2iWA&list=TLPQMjAwOTlwM-jEd7sziOrO-Xg&index=2>>.

La literatura de las mujeres negras: <https://www.youtube.com/watch?v=zltf_AO86jU>.

Militancia y tensiones intergeneracionales en el feminismo negro: <<https://www.youtube.com/watch?v=Slt-zDpjy7zg>>.

Raza, género y clase: coaliciones políticas: <<https://www.youtube.com/watch?v=i12FyjinY9k>>.

Pertenecer sin pertenecer: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZRFZMHLQOGg>>.

Materialismo histórico, The Decolonial Imaginary y teorías feministas chicanas encarnadas*

Marcelle Maese**

En este ensayo ofrezco un panorama general del intercambio entre el feminismo chicano y el materialismo histórico, enfocándome particularmente en la relación entre la historiografía y la crítica literaria. La antología fundacional feminista, *Este puente llamado mi espalda. Escritos de mujeres radicales de color*, se sitúa un poco fuera, pero también en relación con estas disciplinas académicas. En

* Nota de las traductoras: el texto original fue publicado en inglés, véase Maese (2018). La traducción al castellano de *This Bridge Called My Back: Radical Writings by Women of Color*, fue editada por Ana Castillo y Cherríe Moraga, traducida por Norma Alarcón y Ana Castillo, y titulada: *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988). Sin embargo, el índice es significativamente diferente entre el inglés original y la traducción al castellano. Por ejemplo, el prefacio de Moraga de 1981 y su poema "El Soldador" no están incluidos en la traducción de 1988. Debido a las diferencias de contenido, utilizamos *Este puente* para citar la cuarta edición en inglés que Maese usó para la publicación original. La traducción del texto original de Maese, así como los ensayos no incluidos en *Este puente* de 1988 y todos los demás textos citados en este ensayo, estuvieron a cargo

de Maese en colaboración con Mónica Cejas. Dado que los ensayos de Gloria Anzaldúa —"El Mundo Zurdo," "Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers," y "La Prieta"— se incluyeron en la edición de 1988, utilizamos la traducción de Alarcón y Castillo.

1981, en el prefacio de *Este puente*, Cherríe Moraga acuñó el término "teoría encarnada" como una forma de referirse a la relación innegable entre la política radical de las mujeres de color y un análisis materialista revolucionario, como una forma de establecer un puente entre los dos:

** Marcelle Maese fue criada en Los Ángeles (California) y Ciudad Juárez (Chihuahua) por padres de México y Túnez. Es profesora asociada en el Departamento de Inglés de la Universidad de San Diego (USD), vinculada también con el Departamento de Estudios Étnicos y el Programa de Estudios Latinoamericanos. Es directora de Estudios de Género y Sexualidad. Se dedica a construir puentes entre U.S. Third World Women of Color y los feminismos latinoamericanos que luchan contra la violencia de género. En particular, estudia la relación entre chicanas y juarenses como arquitectas del pensamiento anti-frontera.

Ya son dos años en los que literalmente he soñado con construir un puente. Con escribir esta conclusión, lucho contra las múltiples voces que viven dentro de mí. Las voces que interrumpen mi pluma en cada vuelta de página. Son las voces que me dicen que aquí yo debería de estar hablando más “materialísticamente” sobre la opresión de las mujeres de color, que yo debería estar conspirando una estrategia para la Revolución Tercermundista. Pero lo que realmente quiero escribir es sobre la fe. Que sin fe, no me atrevería a exponerme a la potencial traición, rechazo y fracaso que se vive durante el primer y último gesto de conexión (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL).

La problemática que nombra Moraga —el deseo de escribir sobre la fe mientras escucha el llamado a una estrategia materialista— es lo que, para mí, se puede entender como la contradicción que late en el corazón de las teorías encarnadas chicanas. Mientras que los textos canónicos chicanos de historiografía y crítica literaria dialogan con el marxismo por diferentes vías, los primeros debatiendo sobre el colonialismo interno y la segunda comprometida con la crítica dialéctica; las *teorías encarnadas* se enfrentan con la forma en que cada una de estas disciplinas académicas y prioridades marxistas se relacionan con lo sagrado o lo no secular.³ Varias teóricas chicanas han articu-

³ Utilizo provisionalmente la expresión “no secular” como una manera de historizar la larga duración (*longue durée*) de la relación evolutiva y constitutiva entre el colonialismo —como una forma explícita de violencia teológica y genocidio para la acumulación capitalista— y la colonialidad —como una expresión repudiada de esta violencia que vincula el estatus secular del ser humano con formas contemporáneas de reparación legal—. Fundado y constituido por la separación legal y teológica entre lo humano y lo no humano, lo secular excluye las formas

lado esta problemática y han elaborado estrategias de (no) resolución de diferentes maneras. Aunque un estudio completo de estos trabajos está fuera del alcance de este ensayo, quiero destacar la importancia de escribir una genealogía que pueda articular la interrelación (a veces antagónica, otras veces paralela, frecuentemente complementaria) entre las estructuras del colonialismo interno, la crítica dialéctica, el materialismo histórico y las formas no seculares de conocimiento. En particular, focalizo la condición indígena (*indigeneity*) al considerar la relación entre el materialismo histórico y lo no secular dentro de los estudios chicanos, y examino la tensión no resuelta entre el colonialismo interno y la reivindicación de la condición indígena (*indigeneity*) como medio de descolonización. Además, espero mostrar cómo estos marcos interrelacionados revelan las diferencias *dentro* de la praxis feminista chicana.

Mientras que la “teoría encarnada” fue acuñada por Moraga en *Este puente*, yo enfatizo la “s” del plural al hablar de *teorías* encarnadas para subrayar las diferencias significativas y las tensiones productivas dentro de los feminismos chicanos. Debido a que Cherríe Moraga y Gloria

contemporáneas de protesta al reconocer erróneamente la política de lo no secular como un llamado a la tolerancia religiosa o al reconocimiento dentro de las expresiones localizadas o multiculturales del capitalismo tardío. En cambio, lo no secular a lo que me refiero cuestiona las premisas ontológicas y epistemológicas que permiten la organización planetaria de los modos de producción capitalistas y las formaciones sociales que los acompañan, como el Estado-nación y el sistema de género colonial/moderno. También me baso en la distinción entre colonialismo y colonialidad desarrollada por Nelson Maldonado-Torres en “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept” (2007), y también por María Lugones en su ensayo “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System” (2007).

Anzaldúa fueron coeditoras de *Este puente*, el pensamiento independiente de cada una de ellas frecuentemente se funde. Por este motivo, utilizo la metodología metahistórica esbozada por Emma Pérez en su obra *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History* (1999) para destacar importantes diferencias entre Moraga y Anzaldúa, y para situar *The Decolonial Imaginary* en una genealogía de los materialismos feministas chicanos.

Al revisar *Este puente* a través de la óptica de *The Decolonial Imaginary*, articulo la diferencia caracterizando a Anzaldúa como “alquimista” y a Moraga como “soldadora”, con motivos que narran un compromiso compartido, aunque muy diferente, en formas no seculares de praxis relacionadas con un análisis de clase feminista socialista. Mi objetivo no es sólo recuperar la contradicción no resuelta entre condición indígena (*indigeneity*) y el análisis de clase que caracteriza a los estudios chicanos, sino también volver a escuchar a algunas de las diferentes formas en que las chicanas hemos hablado entre nosotras mismas sobre los materialismos económicos y corporales.

“Entrar en la vida de los otros”: trabajo del alma o la visión total de *Este puente*

En su prefacio de 1981 a *Este puente* (titulado “La Jornada” en la edición de 2015), Moraga subraya la importancia de documentar los diversos contextos materiales que hacen que la publicación de *Este puente* no sólo sea posible, sino también de gran demanda.

Al referirse a la rapidez con que se realizó el proyecto, ella explica que el análisis actual de su disposición a la revolución —el izquierdismo, el lesbianismo y el feminismo— necesitaba de un estudio sostenido del pensamiento de las mujeres de

color, tanto como ella también lo necesitaba. Nos dice que ni la izquierda, “con su inestable y desaliñado compromiso con las mujeres”, ni el separatismo lésbico pueden ofrecerle una praxis revolucionaria que aborde la violencia material y epistémica de la que es testigo a diario (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxxv). Moraga localiza lo que falta, comparando lo que es estar en su cuerpo —una chicana de piel clara que puede pasar por blanca mientras visita Harvard— y el cuerpo de un “chico negro de 14 años [que] fue baleado en la cabeza por un policía blanco”. Escribe: “Subo a un autobús y viajo tranquilamente en mi piel clara hasta Harvard Square, protegida por los reflejos dorados que mi cabello se atreve a tomar, como un insulto, en este calor miserable” (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxvi). En contraste con el tranquilo viaje a Harvard, el tren de la Línea T que va hacia la vecindad negra de Roxbury se detiene bruscamente en el trayecto el tiempo suficiente para que un “hombre blanco en jeans” “arroje a un joven negro contra la puerta” y se lo lleve. Utilizando el cuerpo vivido como un conducto para analizar la conexión entre las diferentes formas de violencia, Moraga escribe:

Escuché que hay algunas mujeres en esta ciudad que están conspirando una revolución lésbica. Qué significa esto para el chico al que le dispararon en la cabeza, es lo que quiero saber. Yo soy lesbiana. Yo quiero un movimiento que me ayude a entender el viaje de Watertwon a Roxbury, de lo blanco a lo negro. Yo amo a las mujeres todo el camino, sin duda (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxxvi).

Desde la perspectiva del deseo lesbiano, Moraga reescribe la escena de la violencia blanco-negro y de los derechos civiles históricamente situados en el contexto del

transporte público. Al igual que la “utopía separatista lesbica” que ella rechaza, esta escena pública de protesta tampoco es suficiente para ella. Su deseo de viajar entre el blanco y el negro alcanza más allá de la política de la publicación académica y la geografía de la segregación. En cambio, su deseo de una praxis revolucionaria arraigada en un “amor a la mujer” radical se consuma cuando llega a la casa de su querida amiga y colega Barbara Smith. Nos enteramos de que al final de esta jornada, su verdadero destino no es Roxbury, sino el beso de Barbara.

Al final de la noche, de nuestra primera noche juntas, Barbara llega a la habitación del frente, donde me ha hecho la cama. Ella me besa. Luego, con sus manos en mis hombros, me dice, muy firmemente, “Somos hermanas”. Asiento con la cabeza, me acuesto, y doy vueltas con esta palabra —“hermanas”— por dos horas, hasta que por fin me duermo. Me lo gané con Barbara. No es un hecho entre nosotras —chicana y negra— llegar a vernos como hermanas (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxxvi).

En *Este puente* así comienza una relación amorosa entre mujeres radicales de color, una hermandad que no se asume, sino que se forja en la lucha y se restablece en la intimidad de un sólido abrazo. En contraste con la vergüenza y la rabia silenciosa en la Línea T, donde la protección del cabello y la piel claros se siente como un insulto, Moraga ya no está alienada de su cuerpo ni sola en el trabajo del antirracismo. En cambio, tiene a Barbara “encarnada”, que le da una cama para dormir y la palabra “hermanas” como arrullo y compañera de cama.

Para muchas de nosotras, Barbara Smith no necesita presentación. Sin embargo, cabe destacar el método

que utiliza Moraga para introducir el compromiso de *Este puente* con las feministas socialistas de color: personaliza el intercambio de ideas a través de las diversas relaciones que mantiene con las escritoras que estudia. “La Jornada” de Moraga conecta implícitamente los feminismos socialistas del Colectivo Combahee de Boston con las experiencias boricuas de Rosario Morales en el Partido Comunista y la Unión de Liberación de la Mujer de Chicago.⁴

Moraga escribe en su prefacio que perdería la esperanza si “creyera, como refuta Rosario Morales, [que] nos definimos unilateralmente por la clase y el color”. Así, nos vemos obligadas a recurrir a la palabra impresa en la página para comprender mejor los diálogos multidimensionales que estas mujeres promulgan entre ellas y con los movimientos de liberación de los que forman parte. Cuando pasamos a leer el análisis de Morales sobre la clase y el patriarcado capitalista en “We’re All in the Same Boat” (“Todos estamos en el mismo barco”) o “A Black Feminist Statement” (“Una declaración feminista negra”) de Combahee, comprendemos la forma en que estas palabras en papel encarnan las relaciones vividas entre mujeres. Una lectura atenta de *Este puente* revela el cuidado con el que cada colaboradora ha leído el trabajo de las demás, y cómo se tiene el mismo cuidado al articular los desacuerdos. Si el análisis de clase se pierde para el lector casual, puede ser porque estas mujeres no dan prioridad a ser reconocidas

⁴ Sugiero comparar el panfleto de la Unión de Liberación de Mujeres de Chicago de 1972, “El feminismo socialista: una estrategia para el movimiento de mujeres” (consúltese <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/chisocfem.html>>), y el de “A Black Feminist Statement”, del Colectivo de Combahee River, publicado por primera vez en Eisenstein (1978) y reeditado en *Este puente*.

como marxistas, o a legitimar las fuentes de sus conocimientos a través de bibliografías. Ese trabajo también es importante, pero se realiza en otro lugar. Por ejemplo, una de las primeras versiones del tercer capítulo de *The Decolonial Imaginary* aparece en *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History* (Del Castillo, 1990), una colección de ensayos que incluye un debate sobre la relación entre el marxismo y la metodología transnacional de estudios chicanos. Aunque en un apartado posterior de este ensayo ofreceré un análisis de este debate, por ahora es importante señalar cómo la teoría encarnada de Pérez es contemporánea de *Este puente* y opera a través de una revisión explícita de las categorías marxistas. Por el contrario, las autoras de *Este puente* reclaman una autonomía completa como trabajadoras de la construcción de palabras y lenguajes que puedan articular sus estrategias propias para la creación de comunidades en resistencia, estrategias que amplían nuestra comprensión de la relación entre la clase, la totalidad social y el trabajo emocional.

Por supuesto, dentro de las diversas tradiciones del feminismo socialista que contextualizan el momento histórico particular de *Este puente*, el análisis de la relación coproducida, más que causal, entre lo material y lo ideal es examinado por medio de una concepción marxista de la ideología. Más concretamente, *Este puente* y *Between Borders* se publican en un momento en que los feminismos socialistas debaten la pertinencia de la influyente teoría de la ideología de Louis Althusser en relación con el estudio no dialéctico del poder, de Michel Foucault. Sin embargo, a diferencia de *Between Borders*, la política de citación en *Este puente* se ocupa de este debate, en su mayor parte, por medio de una conversación entre las autoras, en tanto que responden a las necesidades específicas de los femi-

nismos de color. Ésta es la radicalidad de su colección, o como aclaran Moraga y Anzaldúa: “Utilizamos este término en su forma original —derivada de la palabra ‘raíz’—, porque nuestra política feminista surge de las raíces de nuestra opresión y herencia cultural” (Anzaldúa y Moraga, 2015:XLIV). Moraga y Anzaldúa definen lo radical de forma diferente a sus homólogos blancos. Además, como la especificidad cultural forma parte de la manera en que *Este puente* amplía un feminismo socialista de Estados Unidos, sostengo que, a diferencia de los debates contemporáneos en el momento de su escritura, para las mujeres de *Este puente*, el análisis de la relación entre lo material y lo no material, entre lo dialéctico y lo no dialéctico, debe incluir el papel del trabajo emocional y lo no secular.

Como prefacio a *Este puente*, “La Jornada” opera a través de la sabiduría colectiva, un repaso de conversaciones —públicas y privadas— que informan el método de Moraga para el análisis sistémico y la acción comunitaria. En contraste con su análisis de la totalidad social del racismo, el heterosexismo y la explotación de clase, Moraga no puede situar fácilmente la fe dentro de una tradición materialista. “La Jornada” concluye con la dilucidación de esta contradicción, tal y como se recoge en el pasaje citado al principio de este ensayo en el que problematiza la necesidad de abordar los asuntos de forma “materialista” cuando en realidad quiere escribir sobre la “fe”. Habiendo reclutado ya una increíble cohorte de mujeres —Barbara Smith, Rosario Morales, Adrienne Rich, Gloria Anzaldúa y Audre Lorde— cuando Moraga llega a su umbral teórico más difícil —cómo vincular lo no secular con la estrategia materialista—, se aparta inesperadamente de las autoras publicadas y se dirige a los escritos personales de su madre, una figura con la que, literalmente, ha compartido

cuerpo y a quien admira por ser una mujer que: “no puede ser sacudida del terreno sobre el que camina” (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL). Lejos de casa, su madre le envía una estampita: “Te envió esta oración de San Antonio. Reza a Dios para que te ayude con este libro”. En respuesta, Moraga afirma que “surgió un llanto que llevaba meses dentro de mí, limpiando mi interior, una sanadora de fe” (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL). Las oraciones a San Antonio, el santo de las cosas perdidas y el santo del amor, se destinan a la búsqueda de un novio o marido, y a los problemas de un romance difícil. Y si no responde a tu oración, el catolicismo popular mexicano aconseja ponerlo de cabeza. La curación por la fe, la liberación de un llanto, la nota de una madre, pero ¿cómo pueden estas fuentes íntimas de conocimiento ampliar una estrategia materialista para la revolución?

En el “Epílogo a la segunda edición alemana” de *El capital*, Marx distingue su dialéctica materialista del idealismo de Hegel afirmando que, para Hegel, el mundo es la expresión formal de las ideas, pero, para Marx, lo contrario es verdad en la medida en que “el ideal no es otra cosa que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido en formas de pensamiento” (Marx, 1974:19). Con Hegel, la dialéctica está de cabeza, incapaz de comprender el mundo tal y como es y, por tanto, incapaz de cambiarlo. Pero para que podamos cambiar el mundo, revolucionarlo en lugar de simplemente filosofarlo, debemos ubicar la transformación histórica en la lucha de clases, y no sólo en el ámbito de las ideas. En otras palabras, hay que volver a dar la vuelta a la dialéctica, para “descubrir el núcleo racional dentro del caparazón místico” (Marx, 1974:20).

Para Moraga, una política radical de las mujeres de color debe dar cabida a formas no antagónicas de conocer y

cambiar el mundo. Por lo tanto, para cambiar el mundo hay que ser amorosa, y el amor político, como el deseo, exagera la relación antitética entre idealismo y materialismo. De alguna manera, lo que su madre aconseja respecto a la estrategia materialista es *ponlo de cabeza*; realmente, invertir la dialéctica materialista de Marx no sería simplemente devolver la dialéctica a la posición de Hegel, sería salir del antagonismo entre lo racional y lo místico, o lo material y lo no material. Para Moraga, esto significa la fe de las activistas, o una no secularidad materialista que complica la división mente-cuerpo que se ha establecido por la oposición entre el idealismo y el materialismo. Su madre confirma este punto cuando, a través de un acto de escritura, le enseña a Moraga que la oración puede ayudarla a terminar el libro y, por tanto, a encontrar el amor entre las mujeres radicales de color que busca. Para Moraga, el paso de la oración materna a la teoría es sólo un ejemplo de la relación mutuamente potenciadora entre lo no secular, el trabajo emocional y la praxis materialista.

Mientras que un estudio de la trayectoria de la obra de Moraga muestra una revisión de sus prácticas espirituales —prácticas que se inician, como vemos, con el San Antonio de su madre, y posteriormente se desplazan a formas de praxis indígena—, ella no prescribe el mismo camino para quienes reclaman una política radical de las mujeres de color. En cambio, abre una estrategia materialista para incluir las prácticas de supervivencia de la mujer y la intimidad que las acompaña —el beso de Barbara, la oración de una madre— como diferentes formas de fe que “creen que tenemos el poder de transformar realmente nuestras experiencias, cambiar nuestras vidas, salvar nuestras vidas”. De este modo, Moraga comienza a definir lo que entiende por una “teoría encarnada”

como una “visión total” que no se conforma “con menos que la libertad incluso en los aspectos más privados de nuestras vidas” (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL1).

El materialismo de este libro vive en el cuerpo y en la vida de estas mujeres [...] nuestra estrategia es la forma en cómo nos las arreglamos [...] Somos una familia que al principio nos conocimos solamente en nuestros sueños, que nos hemos reunido en estas páginas para hacer de la fe una realidad y para imponer en esa realidad todo nuestro ser (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL-XLI).

Nuevamente, dada la insistencia en la característica radical de la escritura que requiere estar arraigada en la especificidad cultural, es fácil pasar por alto los vínculos directos que *Este puente* establece con los feminismos marxistas que no son de mujeres de color.

Consideremos el hecho de que el título que Moraga le da a la segunda parte de *Este puente*, “Entrar en la vida de los otros: teoría encarnada”, está tomado de la obra de Emma Goldman. Esto es significativo porque es en la segunda parte, tanto en la introducción como en el ensayo que le sigue, “La Güera”, donde Moraga define directamente la “teoría encarnada”. En la introducción a esa sección, afirma que:

una teoría encarnada significa una teoría donde las realidades físicas de nuestras vidas —nuestro color de piel, la tierra o el concreto [cemento] donde crecimos, nuestros anhelos sexuales— todo se funde para crear una política que nace de la necesidad. Aquí, tratamos de hacer puentes entre las contradicciones de nuestras experiencias [...] Tendemos estos puentes nombrándonos a nosotras

mismas y narrándonos en nuestras propias palabras (Anzaldúa y Moraga, 2015:19).

De acuerdo con la introducción, Moraga especifica en “La Güera” cómo la “teoría encarnada” proporciona tanto una comunidad coherente de mujeres radicales de color —una que exige la transformación material en términos de la política racial (color de la piel), la soberanía (tierra) y el deseo (anhelo sexual)— y mantiene importantes distinciones históricas y culturales a través y dentro de las comunidades. La diferencia entre “La Güera” de Moraga y “La Prieta” de Anzaldúa es un ejemplo que retomaré en el siguiente apartado.

Mientras que en “La Jornada” Moraga se dirige a su madre cuando llega a un *impasse* teórico producido por la incompatibilidad percibida entre fe y materialismo, en “La Güera” Moraga hace un giro igualmente imprevisto al salirse del contexto actual de los feminismos socialistas de color y se dirige hacia el anarquismo de Emma Goldman. Lo que podría parecer un desvío es, en cambio, una prueba del profundo compromiso de Moraga con el estudio de varias tradiciones de los feminismos materialistas —no seculares, anarquistas, académicos, populares y canónicos—. Me parece significativo que para una antología no interesada en componer una bibliografía marxista, Moraga cite cuidadosamente “¿Valió la pena mi vida?”, que apareció en *Red Emma Speaks: An Emma Goldman Reader*, publicado en 1972. Goldman no es una típica feminista ni tampoco marxista, ya que su filosofía anarquista del amor y la maternidad libres era tanto crítica de la Revolución rusa como del movimiento por el sufragio femenino estadounidense. Deportada de Estados Unidos en virtud de la Ley de Exclusión de Extranjeros (*Alien Exclusion Act*)

de 1918, por sus discursos abiertos sobre el comunismo y la sexualidad, Goldman pronto abandonó Rusia porque no podía apoyar lo que describía como la “tiranía bolchevique” y escribió que “el triunfo del Estado significa la derrota de la Revolución” (Goldman, 1998:33). Es fácil ver cómo la crítica persistente de Goldman al Estado, como el aparato de gobierno por excelencia, apela al feminismo chicano considerando que nuestra crítica de las fronteras va más allá de la política de la historia estadounidense-mexicana, y reclama que la lógica global de la epistemología fronteriza es inherentemente violenta y colonizadora. Sin embargo, quizá lo que no sea tan obvio para aquellos que están familiarizados con la crítica implacable de Goldman a todas las formas de lo que Althusser llamaría más tarde los aparatos ideológicos del Estado —la Iglesia, la familia, la policía, el matrimonio—, es su insistencia en la relación entre la libertad humanizadora y el alma. En “La tragedia de la emancipación de la mujer”, Goldman afirma que “el derecho al voto, o la igualdad de derechos civiles, pueden ser buenas demandas, pero la verdadera emancipación no empieza ni en las urnas ni en los tribunales. Comienza en el alma”. Además de su crítica al carácter burgués y moralista del movimiento sufragista, Goldman insiste en que “el derecho más vital es el derecho a amar y ser amada” (Goldman, 1998:167).

Volviendo al ensayo que Moraga cita directamente en su título para la segunda parte de *Este puente*, así como en su ensayo “La Güera”, vemos que Goldman especifica cómo el alma y la fe se relacionan con una praxis del amor o con “entrar en la vida de otros”. De manera similar a la forma en que Moraga se aleja de un movimiento separatista lésbico que ignora la violencia policial contra los hombres de color, Goldman describe cómo la masacre de

Haymarket y la ejecución pública de anarquistas que ocurrió después de la masacre, “dejaron una marca indeleble en mi mente y en mi corazón y me impulsaron a conocer el ideal por el que murieron esos hombres” (Goldman, 1998:434). En respuesta a la represión policial del activismo sindical en Haymarket Square y el *Red Scare* (“temor, marea o amenaza roja”) que le sigue, el ensayo de Goldman “¿Valió la pena vivir mi vida?” teoriza el papel de la experiencia personal y del testimonio para una filosofía anarquista de la libertad. Ella explica que:

Se requiere algo más que experiencia personal para lograr una filosofía o un punto de vista de cualquier evento específico. Es la calidad de nuestra respuesta al evento y nuestra capacidad de entrar en la vida de los demás lo que nos ayuda a hacer nuestras sus vidas y experiencias. En mi propio caso, mis convicciones se han derivado de acontecimientos en la vida de otros, así como de mi propia experiencia. Lo que he visto infligir a otros por la autoridad y la represión, económica y política, trasciende todo lo que yo misma he soportado (Goldman, 1998:434).

“La calidad de la respuesta” que permite la política de coalición incluye, sin duda, el estudio de las filosofías de la liberación que otros practican. Por esta razón, Goldman no sólo siente lástima por los activistas de Haymarket que fueron ejecutados, sino que, sobre todo, estudia los ideales por los que fueron asesinados. Aclara que la filosofía anarquista se basa en la creencia en la libertad, y que “la fe en la libertad supone que los seres humanos pueden cooperar” (Goldman, 1998:442). A modo de conclusión, Goldman nombra al potencial de la libertad humana a través del “alma” de una manera que resuena a lo que Moraga

denomina “la fe de los activistas”: “Como en el pasado, ahora insisto en que la libertad es el alma del progreso y es esencial para cada etapa de la vida [...] Mi fe está en el individuo y en la capacidad de los individuos libres para un esfuerzo unido” (Goldman, 1998:443).

Para mí, la insistencia de *Este puente* en una “visión total” o una “teoría encarnada” que reivindica la “intimidad” y “el deseo de libertad para la vida entre todos, no conformándose con menos que la libertad en los aspectos más privados de nuestras vidas” (Anzaldúa y Moraga, 2015:XL), hace eco, muy claramente, de la libertad anarquista de Goldman, según la cual el “derecho a amar y ser amada” garantiza una autorreflexión crítica que va más allá de los conceptos de liberación sancionados por el Estado. Después de la publicación de *Este puente*, aunque Anzaldúa y Moraga siguieron aplicando una política de *trabajo del alma* (*soul work*), se separaron en términos de organizar un “esfuerzo unido”. Mientras que el feminismo materialista indigenista de Moraga intentaba teorizar un antagonismo no resuelto entre clase, raza y nación; la concepción de Anzaldúa del nuevo tribalismo preveía una resolución.

La Prieta y la Güera: “El Mundo Zurdo” y la sal que cura

En las cuatro primeras secciones de *Este puente*, Moraga edita los capítulos de manera que construye un puente entre el trabajo anterior de Goldman y las formas contemporáneas de los feminismos socialistas de color. En cambio, las dos últimas secciones de *Este puente*, editadas por Anzaldúa, interconectan un compromiso diferente con los feminismos materialistas. Mientras Moraga se preocupa por cómo escribir sobre una fe materialista,

la ansiedad de clase de Anzaldúa se revela mediante un cuestionamiento de la capacidad de escribir por completo. ¿Quién soy yo, una chicanita del campo que piensa que puede escribir? ¿Cómo aún me atrevo a considerar hacerme escritora mientras me agachaba sobre las siembras de tomates[?] (Moraga y Castillo, 1988:221). Mientras Moraga recurre a su fe en el activismo para completar la escritura de “La Jornada”; Anzaldúa, en “Una carta a escritoras tercermundistas”, sitúa la fe en la propia escritura: “El acto de escribir es el acto de hacer el alma, alquimia” (Anzaldúa y Moraga, 2015:167). Mientras que Moraga sólo escribe implícitamente sobre el trabajo del alma por medio de la praxis de Goldman de “entrar en la vida de los demás”, Anzaldúa reclama directamente la *espiritualidad* de las mujeres de color y alinea la política racial y espiritual de *Esta puente*.

En esta última sección, tomamos un viaje de regreso hacia nuestro propio ser, a viajar al centro más profundo de nuestras raíces, a descubrir y reclamar nuestras almas de color, nuestros ritos, nuestra religión. Alcanzamos una espiritualidad que se ha ocultado en los corazones de la gente oprimida, bajo capas de siglos de una veneración tradicional de dios (Castillo y Moraga, 1988:151).

Mientras que la “teoría encarnada” de Moraga destaca la difícil relación entre la fe y la crítica materialista, Anzaldúa teoriza las formas en que la escritura de las mujeres de color potencia formas de creación de almas que se aglutinan en torno a un modo de relacionalidad *queer*, al que ella denomina “El Mundo Zurdo”: “De nuestra conexión de sangre y espíritu” “con los de color, los jotos, los pobres, la hembra, los incapacitados”, nosotras, “mujeres

de abajo a través del mundo podemos formar un feminismo internacional” (Castillo y Moraga, 1988:152). Debido a que “El Mundo Zurdo” funciona como hogar de un feminismo internacional que potencia la diferencia, Anzaldúa anticipa que no todos verán la relación entre hacer alma (*soul making*), la raza, la política y la escritura de igual manera, porque el cambio “requiere tanto del alquimista como del soldador, del mago y del obrero... De la mano, preparamos y forjamos una revolución” (Anzaldúa y Moraga, 2015:196). Resignifica la “fe” de Moraga en términos de la magia de la alquimia, y se refiere a la “estrategia materialista” en términos del soldador que trabaja. Mientras que en “La Güera” Moraga recuerda implícitamente el amor libre anarquista de Goldman, “La Prieta” de Anzaldúa especifica aún con más detalle cómo “El Mundo Zurdo” albergará un modo de relacionalidad de izquierda que englobe las diversas formas de crítica material y no material. Al igual que la “teoría encarnada” de Moraga, el análisis de la opresión estructural de Anzaldúa se expresa a través de un “entrar en la vida de los demás”, que prioriza el cuerpo como medio para historizar el colorismo dentro de las comunidades de color y como un indicador de la explotación del trabajo emocional y físico. Así, mientras Moraga se inquieta por la piel clara, a Anzaldúa le molesta que le digan que se cuide del sol porque la van a confundir con una *india*. Además, Anzaldúa relata su trabajo en los campos de algodón como: “Me chuparon la sangre-vida por mi papel de mujer criadora —la última forma del canibalismo” (Castillo y Moraga, 1988:167). Finalmente, mientras Moraga desentierra un archivo de socialistas de color y anarquistas, el compromiso de Anzaldúa con una tradición de feminismos marxistas opera mediante una práctica de citación diferente que es en gran medida autorreferencial.

Se refiere a sí misma como: “Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo” (Castillo y Moraga, 1988:165).

Mientras se le encomienda el proyecto de cambio planetario, la alternativa de comunidad de Anzaldúa o “red de espíritus emparentados” (Castillo y Moraga, 1988: 168) deja espacio para la diferencia porque “algunos de nosotros somos izquierdistas, algunos somos practicantes de la magia. Algunos de nosotros somos ambos”. Además, Moraga identifica concretamente su posición dentro de “El Mundo Zurdo” como alguien que no es ambas cosas. En el poema “La soldadora”, Moraga escribe,

Soy una soldadora.
No una alquimista.
Me interesa la mezcla
de elementos comunes para hacer
una cosa común.

No hay magia aquí.
Sólo el calor de mi deseo de fusionar
lo que ya sé
que existe. Lo posible (Anzaldúa y Moraga, 2015:219).

Por lo tanto, parece que las editoras de *Este puente* marcan conscientemente una diferencia en su enfoque de las teorías encarnadas que priorizan y politizan el cuerpo deseante como medio para “entrar en la vida de los demás”. Además, la diferencia entre la alquimia de Anzaldúa y la soldadura de Moraga revela una clara revisión de la concepción marxista de clase. Mientras que “El Mundo Zurdo” de Anzaldúa acoge a los que se encuentran fuera de la posición privilegiada de hombre blanco heterosexual

dueño de los modos de producción —“los de color, los jotos, los pobres, la hembra, los incapacitados”—, la fusión de Moraga de “elementos comunes para hacer una cosa común” no incluye todas las formas de diferencia o marginación. Ella crea un lugar particular de análisis y de comunidad para feminismos *queer* de clase trabajadora. Mientras que Anzaldúa amplía una concepción marxista de clase, Moraga especifica una agrupación particular —feministas de color— dentro de aquéllas a quienes se les niega la propiedad de su trabajo y de la plusvalía que producen. Esta diferente concepción de la clase apunta a dos críticas distintas, aunque no necesariamente antagónicas, al Estado-nación: una, crítica de todas las fronteras, o la teoría de Anzaldúa sobre las fronteras y la conciencia mestiza; y el derecho a la soberanía y a la autodeterminación, o lo que Moraga denomina “diálogo autónomo entre nos” (*autonomous dialogue entre nos*) (Moraga, 2011:123).

Mientras que el lector casual podría pasar por alto estas distinciones en *Este puente*, los escritos posteriores de Moraga destacan cómo una diferencia manejable en 1981 se exasperó en 1984, contribuyendo a que las coeditoras dejaron de hablarse. En “La sal que cura: recordando a Gloria Anzaldúa”, Moraga describe la triste ironía de que mientras *Este puente* había revigorizado a “mujeres de color sembrando a lo largo del país, la brecha de tenso silencio entre Gloria” y Moraga “ya se estaba ensanchando” (Moraga, 2011:117). Tres años después de la publicación de *Este puente*, según Moraga, Anzaldúa afirmaba que la antología no “refleja su visión” y que “si hubiera estado en mejor estado de salud, lo habría hecho de otro modo” (Moraga, 2011:122). Debido a que estaba enferma de cáncer de útero “resultando en histerectomía”, Anzaldúa lamentó haber confiado a Moraga “rien-

das sueltas sobre cómo estructurar y articular la política del libro” (Moraga, 2011:122). Moraga explica además por qué no contribuyó a *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation* (2013): “Cuando supe que la nueva colección iba a incluir a hombres y mujeres blancas, decidí no contribuir, no por una política que se puede descartar como de ‘exclusión’, sino por lo que percibí como estratégico” (Moraga, 2011:122-123). Para Moraga, los feminismos de las mujeres de color están todavía en una fase preliminar, en la medida en que todavía tenemos que “ir más allá de las categorías y estrategias raciales” “formuladas en respuesta a los movimientos de personas de color de los años sesenta y setenta, así como al feminismo blanco y los movimientos de liberación gay, o bien unirnos como una ‘red nacional’” (Moraga, 2011:123). Reflexionando sobre lo que *Este puente* significó para ella, y lo que considera el proyecto inacabado de los feminismos de las mujeres de color, Moraga confirma la afirmación de Anzaldúa sobre que, de hecho, no comparten la misma visión. Para Moraga, un “Puente Nuevo” (*New Bridge*) incorporaría una “generación [contemporánea] de pueblos indígenas e inmigrantes del hemisferio sur, así como de Asia del oeste y del este, y de las islas del Pacífico”, porque incluir a “hombres *queer* y a mujeres blancas, en esta etapa del feminismo de color estadounidense, sería sugerir que nuestro movimiento se ha desarrollado más allá de la necesidad de un diálogo autónomo entre nos” (Moraga, 2011:123).

Moraga vincula explícitamente su concepción del materialismo con estrategia política cuando escribe que, aunque no está en desacuerdo con el “*espíritu* de sus ideas”, se preocupa por los peligros de la fusión en Anzaldúa de una “bella idea” con una “*estrategia* para resolver disparida-

des entre clases económicas, comunidades étnicas y mujeres y hombres en un patriarcado capitalista” (Moraga, 2011:124). Su distinción entre idealismo y materialismo se basa en una crítica al “nuevo tribalismo” de Anzaldúa. En muchos sentidos, el “nuevo tribalismo” de Anzaldúa reajusta su concepción inicial de “El Mundo Zurdo”, o lo que antes describí como una reconceptualización ampliada de la clase, en la medida en que aclara la relación entre condición indígena (*indigeneity*) y clase como base para una unidad global de izquierda. En contraste con lo que Anzaldúa considera su nueva categoría de clase o “nuevo tribalismo”, que incluye a todos los aliados de los oprimidos independientemente de su ubicación social. Al plantear la cuestión de la soberanía tribal y la autodeterminación, Moraga pone en duda la apertura de visión de Anzaldúa. Para Moraga, el camino hacia la descolonización es “diferente para los pueblos indios y chicanos que para los no nativos porque nuestra opresión es distinta” y no puede ser “aplicada interculturalmente” por gente no nativa (Moraga, 2011:124). Además, desde “la perspectiva de las comunidades tribales vivas, la idea de un nuevo tribalismo étnicamente inclusivo puede resonar como otro intento neocolonial de deshistorizar” (Moraga, 2011:124) y eliminar la soberanía indígena del “discurso nacional de ambos lados de la frontera” (Moraga, 2011:125).

De nuevo, aunque puedan parecer distinciones quizá insignificantes o pedantes, es importante señalar que lo que comparten Anzaldúa y Moraga es un esfuerzo consciente por crear un cambio social a nivel de la teoría, el arte, la literatura, la práctica política y el mundo académico. Aunque finalmente no estaban de acuerdo en incluir o no a autores blancos y masculinos en antologías, o si consideraban que el trabajo de puente de las muje-

res de color operaba en un mundo imaginario de nuevo tribalismo o a través de espacios autónomos de diferencia, cada una de ellas siempre ha concebido la liberación en términos de horizontes planetarios. Para Moraga, un horizonte planetario indígena involucra a “comunidades de izquierda y feministas” en la creación de un “terreno común de trabajo compartido” que apoya “la reparación de las comunidades tribales indígenas existentes” (Moraga, 2011:126). El “nuevo tribalismo” de Anzaldúa descartó voluntariamente términos marxistas tradicionales como clase y materialismo, términos que había hecho suyos inicialmente a través del denominado “Mundo Zurdo”. Por el contrario, la trayectoria de los escritos de Moraga la condujo de nuevo a estos términos mediante la interacción entre clase, feminismo y condición indígena (*indigeneity*) como categóricamente entrelazados. En la cuarta edición de *Este puente*, publicada en 2015, Moraga vincula un movimiento de justicia social planetaria con una praxis de las mujeres de color de Estados Unidos, una reinversión en la categoría de clase y la soberanía indígena. Aunque reconoce la importancia del movimiento okupa (*occupy*), porque reintrodujo la “palabra de cinco letras más sucia de ‘América’: C-L-A-S-E” (Anzaldúa y Moraga, 2015:xviii), sigue planteando la pregunta: “¿Qué significaría para las luchas progresistas integrar verdaderamente una política feminista de color en todo, desde el cambio climático hasta la disolución del Banco Mundial?” (Anzaldúa y Moraga, 2015:xix). En este sentido, Moraga restablece y reajusta *Este puente* con “el cuerpo, ese sitio que alberga lo intuitivo, lo tácito, las vísceras de nuestro ser, ésta es la promesa revolucionaria de la ‘teoría encarnada’” (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxiv).

Los posicionamientos (in)disciplinados de Pérez dentro de la historiografía chicana, la crítica literaria y los feminismos socialistas

Al igual que las diversas teorías *encarnadas* propuestas por *Este puente*, el libro de Emma Pérez, *The Decolonial Imaginary* (1999), también pone en primer plano un deseo de revolución. Consideremos las siguientes preguntas que plantea *The Decolonial Imaginary*: ¿En qué medida la política de orientación socialista del Partido Liberal Mexicano (PLM) transformó las relaciones de raza, clase, género y sexo en México? ¿En qué medida el Movimiento Chicano tuvo un impacto en estas relaciones en Estados Unidos? Dado el alcance transnacional, tanto del PLM como del tercermundismo chicano, ¿cuál es la relación entre el feminismo mexicano y el feminismo chicano? Para Pérez, parte de la respuesta a estas preguntas reside en analizar la forma en que historizamos estos diversos movimientos de liberación. Por lo tanto, *The Decolonial Imaginary* ofrece una metodología metahistórica que nos obliga a que examinemos el tipo de preguntas que se hacen los historiadores y las categorías que informan cómo el cambio histórico se hace legible y legítimo. Además, Pérez empareja la metahistoria con la praxis decolonial, desafiando los límites de la historiografía tradicional y desidentificándose con el mandato de desempeñar el papel del historiador objetivo.

Además de citar las formas en que la objetividad opera a menudo como coartada para “the his” en “history”, “que a menudo se convierte en la narrativa universalista en la que se niegan las experiencias de las mujeres” (Pérez, 1999:xiv), Pérez también cuestiona el binario sujeto-objetivo, según el cual “la literatura se reduce o amplía por lo ‘imaginario’, mientras que la historia sólo puede ser

‘real’” (Pérez, 1999:xv). En particular, “al escribir la historia del sudoeste, el historiador que acepta la noción de objetividad a menudo puede ignorar las relaciones coloniales que ya existen” y que se siguen produciendo (Pérez, 1999:5-6). De este modo, sitúa su propia desidentificación con el historiador objetivo al nombrar *el imaginario colonial* como una estructura que dicta “la forma misma de su/nuestra objetividad al obligar a los autores a situarse en la construcción de la ‘frontera’ o ‘Estados Unidos de América’” (Pérez, 1999:6). El término *imaginario colonial*, por tanto, nombra cómo la lógica de la frontera (*frontier*) persiste y se articula en torno al vínculo entre la historiografía objetiva y una epistemología fronteriza. Además, la periodización de la historia de Estados Unidos reniega de, o trunca la historiografía chicana en particular y un conocimiento planetario del sudoeste en general. Por ejemplo, la colonización española y la América Nativa se sitúan fuera de lo propiamente histórico en la medida en que los investigadores “deben cruzar las fronteras de Estados Unidos hacia América Latina y luego a Europa para buscar el suroeste colonial español” (Pérez, 1999:8). Pérez explica, además, cómo la lógica del Estado-nación limita el estudio de la colonialidad estadounidense anterior a 1776, y cómo una epistemología fronteriza está implicada en el borrado histórico de las mexicanas, tejanas y chicanas que viven en el siglo xx a pesar de su participación en múltiples movimientos feministas, la Revolución mexicana, el sistema judicial de Estados Unidos y México, las cartas públicas y la organización comunitaria, todo lo cual dejó un rastro de papel. Más que la simple recuperación de un archivo que se perdió, Pérez rastrea las formas en que cada uno de estos movimientos de cambio social no logra desafiar el imaginario colonial a pesar de sus intentos de in-

cluir categorías de análisis antes ignoradas, como mujer, chicano/a o inmigrante.

Tal vez lo más provocativo sea que *The Decolonial Imaginary* rastrea cómo los mecanismos de borrado que impiden la inclusión de las mexicanas en la historia a principios del siglo xx son reproducidos en la década de 1970 por historiadores chicanos que, a través del vínculo heterosexista entre nacionalismo y género, se apropian de la *history* y reproducen “el propio imaginario colonial contra el que se rebelan”.⁵ Por un lado, Pérez nos pide reconocer claramente la importante revisión del materialismo histórico de los historiadores chicanos, una revisión que abre un análisis de la explotación de clase para incluir la relación entre la racialización y la mano de obra inmigrante. Además, ella explícitamente historiza este temprano compromiso chicano con la colonialidad como un precursor del entonces emergente canon de los estudios poscoloniales. Sin embargo, Pérez también avanza una crítica: la inversión excesiva en el trabajo como prisma singular para entender la racialización, porque este tipo de crítica, en la medida en que naturaliza la relación entre chicana/o e inmigrante, no puede atender adecuadamente la configuración diaspórica e indígena única de la historia chicana. Una ruptura descolonizadora con la lógica del Estado-nación requiere desafiar los parámetros de la categoría de inmigrante y complicar el *ethos* moderno que produce una relación binaria (y a veces jerárquica) entre el inmigrante mexica-

⁵ Pérez explica su elección de escribir Chicano con la “o” en cursiva: “Yo uso ‘Chicano’ y no ‘Chicano/a’ o ‘Chicano/o’, porque creo que durante los primeros años de conceptualización de la historia chicana, la ‘a’ todavía era tan periférica que preferí resaltar la ‘o’ de chicano” (Pérez, 1999:132n25).

no y el mexicano indígena. Este marco transfronterizo se complica aún más si tenemos en cuenta que la soberanía política y las prácticas no seculares de las naciones tribales no encajan claramente en las categorías o narrativas modernas de raza y clase.

Además de ayudarnos a comprender mejor la relación no resuelta entre el materialismo histórico y la condición indígena (*indigeneity*) chicana, Pérez interroga cómo privilegiar la racialización de la mano de obra inmigrante mientras se ignora la explotación en términos de sexualidad, lo que contribuye al tenaz control del Estado-nación que opera dentro del imaginario colonial. En términos explícitos, para Pérez, la comparación entre la política revolucionaria mexicana y el movimiento chicano se enmarca en una crítica hacia las diversas formas en que ambas plataformas, explícitamente marxistas, pretenden incluir la cuestión de la mujer al mismo tiempo que promulgaban prácticas heterosexistas y francamente homófobas. En otras palabras, la metahistoria de Pérez funciona para promover que *sin la lesbiana no hay revolución*. Pérez emplea este estribillo para señalar que las prácticas historiográficas ejemplifican las experiencias vividas de organizaciones sociales y crean las bases de la comunalidad chicana. Sin embargo, el carácter de esta relación vinculada no es ni mimética ni sencilla.

El pensamiento de Pérez sobre la revolución historiza los terrenos no resueltos del espíritu de comunidad chicano, tal como se expresa en la relación tan debatida entre cómo llegamos a ser y quiénes necesitan ser parte (*how we came to be and who need to become*). Sus escritos muestran un patrón consistente de comentarios metacríticos que describen las circunstancias académicas y políticas que condicionan su trabajo académico. Como

historiadora que estudia el modo en que las mujeres han sido silenciadas y descontextualizadas, tiene sentido que Pérez practique un tipo de performance de auto-archivo que registra su compromiso con diversas y a menudo conflictivas tradiciones intelectuales.

Además, una y otra vez, se autodenomina materialista histórica y feminista social, en un esfuerzo por distanciarse de lo que algunos describen como el abandono del marxismo, que ha caracterizado al feminismo desde finales de la década de 1980. Lo que me parece interesante es que se etiquete a sí misma de esta manera, a pesar de que sus escritos a veces contradicen un marco materialista histórico. El hecho de que pueda escribir sobre el PLM desde una comprensión marxista explícita de la ideología en 1991, y luego escribir sobre el mismo movimiento desde un marco explícitamente antidialéctico en 1999 (basándose en el concepto de “tercer espacio” de Homi Bhabha), es una contradicción que Pérez pide, específicamente a sus lectores, piensen con ella, en lugar de ignorarla.

Consideremos el metacomentario en dos de los ensayos de Pérez, su “Sexualidad y discurso: notas de una sobreviviente chicana” de 1991 y “‘A la Mujer’: una crítica de la ideología de género sobre las mujeres del Partido Liberal Mexicano” de 1990. El primer ensayo, “Sexualidad y discurso”, comienza con la siguiente declaración: “Mi sesgo feminista socialista me ha impulsado en esta dirección. Cuando era una estudiante de posgrado en ciernes en Historia chicana e Historia de la mujer, traté obstinadamente de mostrar que los movimientos de clase incluían al género” (Pérez, 1991:5). Estas frases van seguidas de una nota a pie de página que merece la pena citar ampliamente:

En un ensayo que escribí en 1982 sobre el grupo anarquista mexicano: Partido Liberal Mexicano, sostuve que los movimientos nación-nacionalistas de clase colocaban la explotación de las trabajadoras en un primer plano, pero desestimaban su opresión en el hogar y en sus relaciones sociosexuales con los líderes masculinos de la organización. El ensayo debería haberse publicado hace años, pero circunstancias “políticas” lo retrasaron. A la luz de los debates actuales generados por los deconstruccionistas, este ensayo es anticuado pero quizá sea útil porque analiza la ideología de género dentro de los movimientos nacionalistas de clase... Una vez más, señalo que en una región donde se intentó el socialismo, los problemas de las mujeres sólo se pusieron en primer plano para beneficiar a la arena política masculina (Pérez, 1991:179).

A primera vista, “Sexualidad y discurso” y “A la Mujer” son obras contemporáneas publicadas con un año de diferencia. Sin embargo, como explica Pérez, transcurrió casi una década entre la redacción del ensayo y su publicación en la antología titulada *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History* (Del Castillo, 1990). Aunque Pérez no especifica “las circunstancias políticas” que retrasaron sus primeros escritos sobre el PLM, una mirada a la antología editada por Adelaida del Castillo ofrece el contexto del feminismo socialista, específicamente chicano, que impulsó a Pérez en una dirección diferente y “psicoanalítica”.⁶

⁶ Una versión abreviada de “Sexualidad y discurso” aparece como “Speaking from the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power” (Pérez, 1993). Aquí, las primeras líneas del ensayo dicen “[mi]

En su introducción, Del Castillo explica que varios de los ensayos recogidos en *Between Borders* fueron presentados inicialmente en una conferencia de 1982, “Mexicana/Chicana Women’s History International Symposium”, que contó con la participación de “académicas y activistas de México y Estados Unidos que comparten intereses de investigación y experiencia docente sobre la historia de las mujeres mexicanas y experiencias organizativas” (Del Castillo, 1990:111). Del Castillo además explica que, dada la combinación de las ponencias de la conferencia y los ensayos más recientes publicados en la colección, *Between Borders* refleja “la madurez del campo en los ochentas” (Del Castillo, 1990:111). De hecho, la colección incluye ensayos de Juan Gómez-Quiñones, Rosaura Sánchez, Antonia I. Castañeda, Vicki L. Ruiz, José E. Limón y, por supuesto, Emma Pérez, autores que han escrito obras fundacionales para los estudios chicanos. Es importante señalar que críticos literarios como Sánchez y Limón e historiadores como Castañeda, Gómez-Quiñones y Ruiz fueron invitados a hablar sobre la cuestión del feminismo transnacional, y a su vez *The Decolonial Imaginary* se hace eco de esta metodología cuando Pérez deshace la relación binaria entre subjetividad y objetividad que frecuentemente se mapea en las diferencias entre literatura e historia.⁷

posición socialista-feminista me ha empujado hacia un final psicoanalítico, aunque sólo sea momentáneamente”.

⁷ Al igual que Pérez, la afinidad entre historia y literatura dentro de esta cohorte también se evidencia en las obras creativas de Juan Gómez-Quiñones y Rosaura Sánchez. En cuanto a las historias intelectuales, cabe destacar la fecha temprana del simposio que proporciona una genealogía de los feminismos transnacionales, que muchas veces se borra cuando privilegiamos un marco poscolonial, privilegio que, como afirma Pérez en *The Decolonial Imaginary*, a menudo ignora el

Además de enfatizar el carácter fundamentalmente interdisciplinario y transnacional de los estudios chicanos, Del Castillo explica que las “posiciones teóricas y [los] marcos conceptuales” de *Between Borders* representan claramente una “polarización entre quienes sostienen que la historia de las mujeres (étnica o de otro tipo) se conceptualiza mejor desde una perspectiva materialista histórica y quienes responden [que] el marxismo tiene poco o nada que contribuir a una crítica del racismo, el sexismo o el patriarcado” (Del Castillo, 1990:vi11). Aunque Del Castillo no identifica en qué lugar de esta polarización se encuentra cada uno de los autores, añadiría que también hay una diferencia significativa *dentro* de los que encuentran útil al marxismo. Una lectura de Pérez, Sánchez y Limón, por ejemplo, revela importantes diferencias dentro de las conceptualizaciones de los feminismos marxistas chicanos.

Mientras que Limón se basa en el concepto de inconsciencia política de Frederic Jameson para hacer de la Llorona una “performance crítica contestataria en las vidas cotidianas de las mujeres comunes del Gran México” (Del Castillo, 1990:419), Sánchez afirma que: “Los historiadores chicanos necesitan menos mitos y más análisis históricos” (Del Castillo, 1990:13). Además, para Sánchez, una historiografía materialista chicana descentra el género porque las chicanas son “interpeladas por una serie de ideologías diferentes, en competencia y superpuestas” (Del Castillo,

importante trabajo del feminismo chicano específicamente y de las Américas en general. Para una discusión detallada sobre este tema, véase la periodización de “Indigenous Transnationalisms” y el “Marxism” de “Third World Women’s Alliance” en Maylei Blackwell, Laura Briggs y Mignonette Chiu (2015).

1990:5). Por lo tanto, “postular el ‘género’ como la diferencia esencial que explica la opresión de las chicanas está fuera de discusión, ya que los académicos chicanos deben considerar la clase y la etnia en sus análisis” (Del Castillo, 1990:17).

Por esta razón, las feministas “que ven una opresión que es específica de las mujeres” no pueden entender por qué: “Los académicos chicanos, como sus contrapartes negros, han descubierto que no es posible entender la opresión de las mujeres chicanas sin tener también en cuenta la de los hombres chicanos” (Del Castillo, 1990:17). Limón coincide con Sánchez cuando afirma que “el tipo de feminismo más poderoso, habla no sólo de mujeres, sino a través del poder de las mujeres para *todos* los socialmente débiles” (Del Castillo, 1990:427). Explica además que, en contraste con las narraciones oficiales de la virgen de Guadalupe y de la Malinche, producidas y difundidas por “hombres-en-autoridad” (Del Castillo, 1990:406): “la Llorona sigue en gran parte en manos de las mujeres” (Del Castillo, 1990:416). Limón sugiere que este acto narrativo “demuestra que las mujeres controlan sus recursos expresivos” (Del Castillo, 1990:417) y vincula esta resistencia simbólica a los primeros débiles de la historia de México, los indígenas subyugados (Del Castillo, 1990:426). Además, Limón aclara que la aparición de la Llorona “en el periodo colonial y su persistencia en la actualidad”, “habla sólo del inconsciente político y la irresistible contradicción planteada para las mujeres” o el primer horizonte del modelo hermenéutico de Jameson, en el que las contradicciones sociales “son relativamente manifiestas para quienes las experimentan” (Del Castillo, 1990:420). ¿Cómo, entonces, “es posible que esta leyenda decididamente femenina también articule” (Del Castillo, 1990:421) el interés

de clase que se cohesiona en torno a las masas populares del Gran México? Esto sólo es posible cuando nos movemos al segundo horizonte de interpretación de Jameson, en el que “‘las categorías organizativas de análisis se convierten en las de clase social’, particularmente la relación antagónica y activa entre ‘una clase dominante y una trabajadora’” (Del Castillo, 1990:421). Para Limón, la crítica dialéctica ofrece un concepto de totalidad que guía las interpretaciones de la Llorona más allá del limitado terreno del análisis de género hacia una conciencia de clase más amplia e inclusiva.

El estudio de Pérez sobre el PLM ofrece un punto de partida diferente dentro de la crítica marxista. Pérez explica que mientras el “PLM se esforzó por derrocar al capitalismo creyendo que sólo entonces las mujeres y los hombres alcanzarían la igualdad”, “fallaron en comprender que los problemas de las mujeres iban más allá de la explotación de clase” (Del Castillo, 1990:459), porque “el género ha sido subsumido por la clase precisamente debido a las relaciones sociales que crean y se crean por la ideología de género” (Del Castillo, 1990:461). Mientras que el feminismo socialista había establecido la relación entre la división del trabajo en la fuerza laboral y en la familia — por ejemplo, dentro de las formas heteronormativas del matrimonio, el “ama de casa” reproduce “la fuerza de trabajo de los hombres” (Del Castillo, 1990:462)—, Pérez amplía la dinámica del heterosexismo para incluir el espacio de los movimientos sociales revolucionarios como el PLM. Pérez escribe: “Si bien las mujeres participaron activamente en todos los ámbitos de la revolución, ganaron poco con sus contribuciones. Las actividades revolucionarias de las mujeres se entendieron como extensiones de las del hogar” (Del Castillo, 1990:461). Además, Pérez amplía el

análisis materialista histórico del género para incluir la sexualidad, y analiza la opresión de los hombres desde una perspectiva diferente a la de Sánchez y Limón. A través de su comparación de los ensayos “A la Mujer” y “Que hable el maricón”, ella analiza el vínculo entre el comportamiento anti-mujer y la homofobia. Pérez lo explica: “Así como Guerrero impugnó a las mujeres poco femeninas, Flores Magón atacó a los hombres poco masculinos” (Del Castillo, 1990:467).

Al poner en conversación las diferentes variantes del marxismo en *Between Borders* obtenemos una mejor comprensión del terreno contradictorio que informa las teorías chicanas encarnadas. Por ejemplo, vemos que Limón se hace eco del PLM cuando no cuestiona el heterosexismo dentro de una formación social organizada en torno a la clase, o lo que Limón nombra “conciencia popular” (*folk consciousness*). A diferencia de Limón, el marxismo de Sánchez avanza una *concepción feminista de color de la totalidad* y atiende a la diferente posición de los hombres negativamente racializados dentro del capitalismo. Y, al igual que Sánchez, Pérez ofrece una crítica específica al compromiso de los feminismos estadounidenses con los feminismos sociales británicos y franceses:

Pero incluso cuando aprendemos de esos pensadores, los eruditos chicanos deben mantener un sentido de los movimientos de base que componen nuestra comunidad. Estos movimientos de base, como el Partido Liberal Mexicano, confrontan con mayor claridad cuestiones de cultura, clase, género y sexualidad en nuestra comunidad (Del Castillo, 1990:463).

En este primer ensayo, como en *The Decolonial Imaginary*, Pérez busca en América Latina formas de socialismo y materialismo histórico que puedan dar cuenta adecuadamente de la experiencia de Estados Unidos y la experiencia transfronteriza del colonialismo (interno) y la colonialidad.

Para cerrar mi lectura comparativa de Pérez, Sánchez y Limón, quiero también abordar una serie de respuestas a la condición indígena (*indigeneity*), y cómo el feminismo socialista desde una perspectiva decolonial puede proporcionar un análisis matizado e historizado de las formas de conocimiento no seculares. Como escribe Pérez en *The Decolonial Imaginary*, los primeros historiadores chicanos reconfiguraron el materialismo histórico para estudiar a Estados Unidos dentro de un paradigma colonial interno. Lo que el feminismo ha añadido al paradigma materialista histórico chicano es el llamado a historizar aún más las relaciones entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Por ejemplo, Sánchez escribe que:

las experiencias y luchas desde 1848 ofrecen amplias oportunidades de investigación sin necesidad de recurrir a la idealización de un pasado glorioso. Por lo tanto, para rastrear las raíces chicanas en la historia de México no se necesita postular vínculos directos entre nosotros y la Malinche o Sor Juana Inés de la Cruz. Las referencias a las diosas aztecas tampoco prueban absolutamente nada y de hecho se han utilizado para idealizar el estatus de las mujeres aztecas en la sociedad prehispánica, tanto en proyectos creativos como históricos, a pesar de la documentación que apunta al estatus subordinado de las mujeres en la sociedad de la época precolombina (Del Castillo, 1990:13).

La crítica de Sánchez parece situar el conocido compromiso chicano con lo no secular (en sus variantes católica e indígena) fuera del ámbito de los feminismos materiales,⁸ interrumpiendo una potencial alianza que Sánchez abre cuando hace un breve recorrido por el debate del feminismo socialista sobre la relación entre patriarcado y capitalismo. Citando la obra de Zillah R. Eisenstein, Sánchez introduce una vertiente del feminismo socialista que afirma que el patriarcado precede al capitalismo. Esta línea de pensamiento interroga la afirmación categórica y abstracta de que la destrucción del capitalismo destruye necesariamente el patriarcado. Mientras que Limón veía el capitalismo y el patriarcado como fenómenos análogos (si no homólogos), el feminismo socialista abre para el debate la relación temporal entre capitalismo y patriarcado. De diferentes maneras, Limón y Sánchez representan dos extremos del espectro de un marxismo que excluye la condición indígena (*indigeneity*). A diferencia de Sánchez, Limón sugiere que los cuentos populares son útiles para una hermenéutica marxista, no porque ofrezcan un pasado glorioso, sino porque la Llorona ofrece una visión simbólica de un futuro utópico. Para el materialismo histórico de Sánchez, el patriarcado precede al capitalismo

⁸ Para una crítica de cómo los primeros escritos de Anzaldúa y Moraga reproducen, sin saberlo, la perspectiva colonial incrustada en el discurso antropológico, véase "Remembering Coyolxauhqui as a Birthing Text" (Luna y Galeana, 2016). Si bien Luna y Galeana no abordan el materialismo histórico, este ensayo atiende a la importante intervención de Sánchez en las inexactitudes históricas que acompañan a los primeros compromisos feministas chicanos con la ceremonia indígena. Además, Luna y Galeana critican el imaginario colonial que opera dentro de los feminismos chicanos en un esfuerzo por promover un compromiso contemporáneo con lo no secular.

en la medida en que las mujeres estaban subordinadas en las sociedades precolombinas.

Para la crítica dialéctica cultural marxista de Limón, la relación temporal entre el capitalismo y el patriarcado no tiene problemas, y las formaciones sociales indígenas se feminizan y se reducen a pasados míticos y futuros utópicos. En ninguna parte se encuentra un compromiso con, por ejemplo, formas contemporáneas o históricas de condiciones indígenas que practiquen modos de producción feministas y anticapitalistas. En *Between Borders*, Pérez guarda silencio sobre la cuestión de la condición indígena (*indigeneity*) y las formas no seculares de conocimiento. Su apuesta por un socialismo del Sur, sin embargo, apunta a un intento temprano de comprometerse con lo que se convertiría en uno de los puntos centrales de los feminismos decoloniales en nuestro momento actual: el llamamiento a historizar la relación compleja, y no sin fisuras, entre la colonización de las Américas y las múltiples y desiguales formas de los heteropatriarcados.

Al igual que *The Decolonial Imaginary*, entiendo a las teorías chicanas "encarnadas" como parte de los actuales modos del pensamiento feminista decolonial que ofrecen importantes revisiones del paradigma del colonialismo interno. Aunque clase puede aparecer como singular en el estribillo "raza, clase y género", mi lectura atenta de las diferencias *entre* feminismos chicanos revela cómo Pérez, Anzaldúa y Moraga amplían los feminismos socialistas mediante planteamientos que comienzan a abordar las necesidades materiales de las mujeres indígenas y *queer* de color.

“Sitio y lengua” de los materialismos históricos chicanos

En este ensayo he mostrado cómo *The Decolonial Imaginary* exige que revisemos los animados debates dentro de los feminismos materialistas chicanos archivados en *Between Borders* y *Este puente*. En particular, sugiero que las teorías “encarnadas” amplían la concepción marxista de la totalidad social al proporcionar una articulación feminista de color, de esferas de explotación y liberación previamente rechazadas o infra-teorizadas: lo no secular, el deseo lesbiano y la praxis que *indigeniza*. Por lo tanto, las teorías “encarnadas” avivan *The Decolonial Imaginary* señalando cómo una epistemología fronteriza sitúa a los materialismos transfronterizos de color fuera del ámbito de la historiografía “objetiva” estadounidense. Como explica Norma Chinchilla, muy a menudo “el contenido del socialismo y el significado del marxismo” se entienden en términos de “los desarrollos en la Unión Soviética y Europa del Este” (Chinchilla, 1997:218). En cambio, “ya en la década del cincuenta, los marxistas latinoamericanos, críticos de la dependencia intelectual y estratégica de los partidos comunistas tradicionales de la Unión Soviética, se embarcaron en la búsqueda de una versión indígena del marxismo” (Chinchilla, 1997:219).

Más importante aún, quiero sugerir que la metahistoria de Pérez proporciona una forma de contextualizar la perpetua tirantez académica y política entre abordar las formas de pensar que excluyen a las mujeres de color de Estados Unidos y crear oportunidades que cultivan la diferencia y la solidaridad dentro del feminismo chicano. Ya he explorado esta problemática en términos de las diferentes formas en que Moraga y Anzaldúa revisan una con-

cepción marxista de la clase, y ahora quiero mapear una problemática similar en la diferencia entre “sitio y lengua” y “feminismo del tercer espacio” (*third space feminism*) de Pérez. Mientras que con “sitio y lengua” se hace hincapié en las formas en que las chicanas creamos espacios autónomos a partir de los cuales desarrollamos nuestro propio lenguaje de análisis y formas de ser, el “feminismo del tercer espacio” intenta recuperar las palabras dichas, pero no escuchadas que se han perdido y conservado dentro de lo que Homi Bhabha describe como el “desfase temporal entre lo colonial y lo poscolonial” (Pérez, 1999:6). Sin embargo, según Bhabha, estos espacios intersticiales quedan fuera de una comprensión dialéctica o teoría del cambio marxista. Por ello, Pérez explica que “[aunque] no abandonaría los materialismos históricos, trabajaría con base en el modelo de la conciencia diferencial de [Chela] Sandoval, con el espacio intersticial donde Bhabha ubica la cultura” (Pérez, 1999:11). Sin embargo, sostengo que Pérez no ofrece una versión completa de este modelo, y que este proyecto no resuelto revela no tanto sus límites personales, sino las contradicciones más amplias de las teorías chicanas “encarnadas”.

La trayectoria de la obra de Pérez como historiadora, novelista y defensora de la política de las mujeres de color *queer* en el mundo académico ofrece un generoso y riguroso análisis del panorama del estado de los feminismos chicanos en los últimos treinta años. Mi estudio continuo de su escritura en su conjunto me da la impresión de que está pidiendo a sus lectores que compartan esta labor de amor y está haciendo este trabajo ella misma mediante lo que llamo, su “metacomentario académico”. En pocas palabras, sí importa cómo nos tratamos en el mundo académico; veo además a las teorías chicanas “encarnadas”

como un tenaz intento de documentar el compromiso del cuerpo vivo con las formas teóricas, históricas y contemporáneas de la praxis revolucionaria y la “violencia institucional heteropatriarcal”.⁹

Lamentablemente, Anzaldúa no vivió para ver la cuarta edición de *Este puente*, publicada una década después de su muerte. Para quienes somos conscientes del profundo impacto personal y académico que la escritura de Anzaldúa sigue evocando, es difícil no resentir que se le concediera el doctorado a título póstumo o que sufriera y finalmente muriera por complicaciones debidas a la diabetes, mientras no contaba con los beneficios de un seguro médico. Esto me deja pensando, ¿qué es lo que la feminista lesbiana del tercer mundo con inclinaciones marxistas y místicas, es decir Anzaldúa, pensaría sobre los acontecimientos que informan la introducción de Moraga en la última edición de *Este puente*? ¿Cómo complicaría Anzaldúa el análisis de Moraga del movimiento okupa o de la revolución tunecina? ¿Cómo respondería la teorización evolutiva de Anzaldúa, sobre “El Mundo Zurdo”, a la afirmación de Moraga de que: “Las mujeres negras son mujeres indígenas, alguna vez expulsadas por la fuerza de su tierra ancestral. Tal vez no en sus detalles, pero puede afirmarse que los principales principios ideológicos de

la declaración colectiva del río Combahee de 1977 pueden servir hoy como un tratado para los movimientos por los derechos de las mujeres indígenas a nivel mundial”? (Anzaldúa y Moraga, 2015:xxv).¹⁰ Para comenzar a responder estas preguntas por nosotras mismas, quizá incluso para escuchar en primer lugar las preguntas, debemos primero reconocer *la diferencia* dentro de los feminismos chicanos e historizar nuestros diversos compromisos con los feminismos transfronterizos y materialistas históricos de color.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria y Cherríe Moraga (eds.) (2015). *This Bridge Called My Back: Writing By Radical Women of Color*. 4th edition. Nueva York: SUNY Press.
- Blackwell, Maylei, Laura Briggs y Mignonette Chiu (2015). “Transnational Feminisms Roundtable”, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, vol. 36, núm. 3 (núm. especial), pp. 1-24.
- Castillo, Ana y Cherríe Moraga (eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas de los Estados Unidos*. Traducido por Ana Castillo y Norma Alarcón. San Francisco: Ism Press (Orig. 1981).

⁹ Véase la edición especial de *Chicana/Latina Studies* (vol. 13, núm. 2, 2014) para una colección de ensayos sobre el heterosexismo dentro de los estudios chicanos y la violencia institucional. Marie “Keta” Miranda ofrece un perspicaz ensayo sobre la relación de Emma Pérez con las teorías encarnadas en “Re-Membering Emotion: Bigotes and the Un-Blocking of Memories”, y el *testimonio* de Norma Alarcón en “Conjugations: The Insurrection of Subjugated Knowledges and Exclusionary Practices”, donde teoriza la afirmación heterosexista de que el feminismo no puede ofrecer una crítica materialista objetiva.

¹⁰ Además de señalar el apéndice de Moraga a la “Declaración del Río Combahee”, la publicación de Sandy Soto de 2015 en *Bully Bloggers*, “A Lover’s Discourse on a Bridge”, describe los cambios significativos realizados en las cuatro publicaciones diferentes de *Este puente*, consúltese: <<https://bullybloggers.wordpress.com/2015/03/22/a-lovers-discourse-on-a-bridge-by-sandy-soto/>>. Para una comprensión histórica y contemporánea de la interseccionalidad como explícitamente anti-capitalista, véase Taylor (2017).

- Chicago Women's Liberation Union (1972). "Socialist Feminism: A Strategy for the Women's Movement". Chicago.
- Chicana/Latina Studies* (2014). Vol. 13, núm. 2-edición especial (primavera).
- Chinchilla, Norma (1997). "Marxism, Feminism, and the Struggle for Democracy in Latin America", en Rosemary Hennessy y Chrys Ingraham (eds.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*. Nueva York: Routledge.
- Combahee River Collective's (1978). "A Black Feminist Statement", en Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist, Patriarchy, and the Case for Socialist Feminism*. Nueva York: Monthly Review.
- Del Castillo, Adelaida R. (ed.) (1990). *Between Borders: Essays on Mexicana/Chicana History*. Encino: Floricanto Press.
- Eisenstein, Zillah R. (1978). *Capitalist, Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Nueva York: Monthly Review.
- Goldman, Emma (1998). *Red Emma Speaks. An Emma Goldman Reader*. Nueva York: Humanity Books.
- Lugones, María (2007). "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hypatia*, vol. 22, núm. 1, pp. 186-209.
- Luna, Jennie y Martha Galeana (2016). "Remembering Coyolxauhqui as a Birthing Text", *Regeneración Tlacuilolli: UCLA Raza Studies Journal*, vol. 2, núm. 1, pp. 7-32.
- Maese, Marcelle (2018). "Historical Materialism, *The Decolonial Imaginary*, and Chicana Theories in the Flesh", en Marcial González y Carlos Gallegos (eds.), *Dialectical Imaginaries: Materialist Approaches to U.S. Latino/a Literature in the Age of Neoliberalism*. Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 105-132.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept", *Cultural Studies*, vol. 21, núms. 2-3, pp. 240-270.
- Marx, Karl (1974). *El capital*, vol. 1. Nueva York: International Publishers.
- Moraga, Cherrie (2011). *A Xicana Codex of Changing Consciousness. Writings, 2000-2010*. Durham: Duke University Press.
- Pérez, Emma (1991). "Sexuality and Discourse: Notes from a Chicana Survivor", en Carla Trujillo (ed.), *Chicana Lesbians: The Girls Our Mothers Warned Us About*. Berkeley: Third Women Press.
- Pérez, Emma (1993). "Speaking from the Margin: Uninvited Discourse on Sexuality and Power", en Adela de la Torre y Beatriz M. Pesquera (eds.), *Building with Our Hands: New Directions in Chicana Studies*. Berkeley: University of California Press, pp. 57-71.
- Pérez, Emma (1999). *The Decolonial Imaginary. Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.
- Taylor, Keeanga-Yamahtta (2017). *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*. Chicago: Haymarket Books.

VII. DESMONTAR LAS DINÁMICAS DE RACIALIZACIÓN





Presentación: reflexiones sobre la configuración y los efectos de la colonialidad

Karina Ochoa Muñoz

Esta sección, que comprende uno de los ejes temáticos y problemáticos del Seminario Teórico-Metodológico II: “Perspectivas feministas de la inteseccionalidad”, integra reflexiones que intentan tomar de la mano a lxs estudiantes del programa del doctorado en Estudios Feministas (DEF) para que nos acompañen en el camino de inflexión hacia la configuración de la colonialidad y sus efectos sobre los cuerpos y las vidas de las poblaciones colonizadas y excolonizadas desde el instante mismo en que comenzó la conquista del Abya Yala;¹ momento en que también inician los procesos de configuración de los nuevos patrones y mecanismos de dominación que darán origen al proyecto de modernidad, cuya impronta racial es innegable.

La sección que aquí se reseña y describe forma parte del entramado reflexivo que se entrecruza de una sección a otra con múltiples lecturas que movilizan los campos de

deliberación que van de los enfoques interseccionales, el conocimiento situado, el contextualismo radical, la descolonialidad y los feminismos, el *black feminism*, los feminismos chicanos, entre otros. En este sentido, focalizar la atención en miradas que dentro del debate feminista quiebran los posicionamientos que habían tomado algunas teóricas feministas durante la segunda mitad del siglo xx, pues no terminaron de encontrar los anclajes y las comprensiones de la específica realidad, experiencia y existencia de las mujeres marcadas por su condición colonial y, por tanto, racial.

Desde las perspectivas más “clásicas” del feminismo sólo se podía dar cuenta de las experiencias de exclusión de las mujeres blancas, si se analizaban en sus relaciones con los varones blancos, dejando fuera todo aquello que marcaba las dominaciones producidas por la condición de raza, clase, etnicidad, etcétera, de las mujeres racializadas. Así que apelar a los feminismos “hegemónicos” no despejó los oscurecidos lugares desde donde se puede

¹ Nombramiento que los indígenas kunas de la actual Panamá daban a esta región continental llamada América.

comprender los problemas específicos de las mujeres indígenas, negras o racializadas.

Desde mi propia trayectoria personal (que es inseparable de los procesos colectivos de los que he sido parte y que en su momento me vincularon a diversas organizaciones rurales e indígenas en México), advertí que con frecuencia los acercamientos analíticos y prácticos a la organización y movilización de las mujeres indígenas tendían a ignorar su acción política, situándolas —en el mejor de los casos— como actoras sociales y económicas emergentes. Esto me significaba un desafortunado desconocimiento de experiencias, narrativas, lógicas, estrategias, mecanismos y epistemes que se habían venido construyendo en mundos-comunidades indígenas, y las miradas feministas no estaban fuera de ello.

Por supuesto, en mí las dudas emergieron de inmediato: ¿cuándo y cómo se había fraguado, justificado y normativizado la exclusión de lxs indixs, la cual hoy por hoy les impedía incursionar como *sujetxs colectivxs* con plenos derechos en el ámbito político?, ¿por qué y desde cuándo lxs amerindixs de Nuestra América quedaron excluidos de los atributos que le daban sentido al proyecto de la modernidad, es decir, de la *razón* y de la condición de *ser sujetxs*?, ¿cómo entender y explicar el lugar de doble negación/exclusión de las mujeres indígenas por su condición de sexo/género y de raza? En consecuencia, había que ir más allá de las coordenadas trazadas por los feminismos hegemónicos y las teorías filtradas por el eurocentrismo.

Esta búsqueda por encontrar respuestas me llevó a explorar a los teólogos del siglo xvi; me embelesé en esas lecturas pues en los frailes dominicos encontré algunas chispas que alumbraron sobre algunos planteamientos que para mí resultaban ser estructurantes no sólo del sis-

tema de desigualdad sexo/racial, sino de la propia modernidad. No obstante, fue hasta unos años después (cuando pude literalmente parar y dejar temporalmente de lado mis andanzas por el estado Guerrero, México) que até los cabos sueltos y logré aterrizar el planteamiento sobre la *feminización de lo indio*, los cuales desarrollé en algunas reflexiones entre los años 2002 y 2006, que se tradujeron en dos artículos publicados en 2014 y 2016. Me refiero a los textos “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, publicado en la revista *El Cotidiano*, de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco (UAM-Azcapotzalco), y “(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial”, publicado en la *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, editada en el Estado español por la Universidad de Santiago de Compostela (usc). Estos artículos fueron retomados para el apartado lecturas que en este bloque presentamos.

Ambos documentos abren el diálogo con un pasado que nos marca y que aún se expresa en los pueblos y las sociedades que fuimos colonizados, dado que la condición colonial sigue presente en nuestras realidades y en nuestros cuerpos. El acercamiento que estas lecturas hacen al problema colonial y sexo/racial se traza desde la revisión de narrativas del pasado con una lente que reclama al presente revelarnos: “las fuerzas colonizadoras [que] están todavía ahí, y están decididas a mantenerse” (Wallerstein, 2006:12).

Con esta selección, las coordinadoras del seminario intentamos presentar un panorama sobre los proyectos ideológicos que se construyeron en el siglo xvi. A partir de la mirada teológica de los frailes dominicos Francisco de Victoria y Bartolomé de las Casas, y Juan Ginés de Sepúlveda.

Así, los textos logran develar los lugares desde donde se construye el sistema de dominación instituido en Nuestra América a raíz de la conquista, la colonización y el respectivo proceso de colonialidad; espacio-tiempo en el que se articulan las condiciones para la estratificación social y la explotación diferencial de las poblaciones colonizadas a partir de su condición de raza, etnia y sexo-género.

Tal como señala Breny Mendoza (2006), en “Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental”: “A pesar de lo remoto, los debates del siglo dieciséis de los ‘derechos de las gentes’ nos plantean la cuestión esencial sobre quién cuenta como ‘humano’, [y] ese asunto aún no [está] resuelto entre los latinoamericanos y el mundo entero” (2006:87).

Cierto es que el debate teológico-político que sobre los indios de Nuestra América se desarrolla en el siglo xvi sigue siendo pertinente y necesario, pues constituye la plataforma ideológica sobre la cual se sostienen los posteriores modelos y doctrinas del proyecto de modernidad y sus respectivos regímenes políticos, por ello decidimos desentrañar los elementos que conformarían (en adelante) la concepción de lo indio. Este debate, sin duda, es absolutamente vigente, pues ayuda a entender cómo las proposiciones del siglo xvi se vinculan con los ideales de los actuales Estados-nacionales que sostienen el principio de exclusión de lo indio y lo femenino a través del constructo “sujeto”/ciudadano. Siguiendo a la feminista hondureña Breny Mendoza, debemos decir que:

[el] punto de partida en una discusión sobre la democracia lo constituyen los debates entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda (Valladolid, 1550-1551). Estos se

referían a los “derechos de las gentes”. Las declaraciones de “los derechos del hombre y el ciudadano”, tantas veces adscritas a los fundamentos de la democracia moderna occidental son sencillamente reformulaciones de estos antiguos debates del siglo dieciocho. Los debates del siglo dieciséis nacieron a raíz del dilema moral que el Vaticano y los eclesiásticos españoles enfrentaron en las primeras fases de la conquista y la colonización. Confrontados ante las atrocidades cometidas contra los amerindios por los conquistadores españoles, la Iglesia se vio obligada a crear una noción normativa de “humanidad” congruente con sus doctrinas teológicas, que pudiera justificar el exterminio de los pueblos indígenas que se llevaba a cabo. En estos debates, se reconocía sólo al europeo y al cristiano como verdaderamente humanos y sirvieron para proveer una vindicación ontológica a las prácticas colonizadoras. Considerados por algunos historiadores como uno de “los eventos más extraordinarios de la historia política de Occidente” (Hernández, 2001), no han recibido la merecida atención entre los pensadores políticos contemporáneos (2006:86).

El análisis de las formas como se implantó el proyecto colonial en Nuestra América pasa necesariamente por la revisión de los postulados que encierran esos discursos teológicos que se despliegan, por un lado, en la famosa Controversia de Valladolid que se celebró entre 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio; y, por otro, en los aportes producidos por el conocido padre del Derecho Internacional: fray Francisco de Vitoria.

El primer texto: “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, desarrolla una sólida argumentación que fo-

caliza el interés en un hecho fundamental: el proceso de anulación de los y las amerindias como “sujetos” mediante actos discursivos y reales que los *feminizaba*, los cuales han impedido la valoración positiva de las mujeres y de lxs indixs, pues a estxs últimxs se les sigue feminizando, y a las “féminas” se les sigue neocolonializando.

El segundo texto: “(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial”, identifica los elementos constitutivos del orden legal que da sustento a la concepción que sobre las poblaciones amerindias se construye a partir del siglo xvi, y que encuentra un *continuum* en las concepciones del derecho moderno que se convierten en el referente que garantiza la exclusión de las poblaciones racializadas a la noción de sujetx, así como del acceso a la (auto)representación política mediante la imposición de modelos éticos, legales, normativos y discursivos modernos.

Sin duda, ambos textos despliegan un potencial analítico que ofrece aportes que abren nuevos caminos para la comprensión del cruce entre la configuración de lo indio, el problema moderno racial y de la configuración colonial del género; en este sentido, se inscriben dentro los llamados feminismos descoloniales latinoamericanos y del debate descolonial.

A raíz de todo lo dicho con anterioridad —a riesgo de haber dejado abiertas muchas fisuras—, quiero enfatizar que los trabajos revisados son los puntos de partida para entretejer nuevas formas de restituir y recomponer la dignidad de las poblaciones racializadas, las cuales fueron destinadas a la condición de no-sujetxs o, en el mejor de los casos, a la de subhumanxs productorex de objetos por la empresa moderno/colonial.

Con la intención de estimular y complementar la reflexión motivada desde la sección VII de este *Cuaderno de Trabajo*, incorporamos también los aportes de Laura Inés Catelli, doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad de Pennsylvania, docente en la Universidad Nacional de Rosario (UNR) y autora del libro *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*, quien además se dispuso a compartirnos su trabajo en una conversación que reproducimos a continuación.

La investigación doctoral que realiza Laura Catelli (2020) se entrelaza con su propia historia, aunque ella señala explícitamente que no trata sobre su historia, sino que la cruza por las fibras de una realidad histórica que vivimos muchxs hombres y mujeres en América Latina, marcados por nuestra condición mestiza. Sin duda, la investigación de Laura Inés Catelli construye puentes entre el pasado y el presente a partir de la revisión de los archivos históricos, es decir, de la exploración de los silencios, de las voces acalladas y de las no acalladas que emergen en esas narrativas pasadas. Al contrastar los modelos de mestizaje que se configuran en la colonia, por un lado, y los de los siglos xix y xx, por otro, Catelli encuentra tierra firme para desplegar las conexiones entre mestizaje, dispositivos de dominación coloniales y los asociados al Estado-nación, no sin anclarlo a las estrategias y prácticas desplegadas desde los patrones de la colonialidad patriarcal.

Sin más, damos paso a la conversación con Laura Catelli, quien nos lleva de la mano no sólo por la historia del mestizaje —que es a la vez su historia, nuestra historia—, sino por el recorrido de una trama no muy contada desde las coordenadas que ella nos propone. Te invitamos a acompañarnos en estas líneas.

Bibliografía

Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Buenos Aires: UFRO/Clacso (Colección Estudios Poscoloniales).

Mendoza, Breny (2006). "Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental", *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, vol. 3, núm. 2, pp. 85-93.

Wallerstein, Immanuel (2006). "Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud", A. Césaire, *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, pp. 7-12.

Lecturas

Sobre la sección

OCHOA Muñoz, Karina (2014). "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización", *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, pp. 13-22.

OCHOA Muñoz, Karina (2016). "(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial", *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, vol. 1, núm. 4, pp. 47-60.



El mestizaje en cuestión. Conversación con Laura Catelli*

Mónica Inés Cejas y Karina Ochoa Muñoz**

MÓNICA CEJAS: Vamos a empezar nuestra conversación con Laura, podríamos empezar presentándote como quieras para esta conversación, para este cuaderno que estamos preparando con Karina con base en el seminario que tenemos sobre interseccionalidad desde perspectivas feministas. Entonces, bueno, como gustes. Bienvenida.

LAURA CATELLI: Bueno, me presento más desde un registro autobiográfico. Nací en Argentina, en Rosario, en 1977, durante la época de la dictadura. Crecí, hice mi pri-

maria en Rosario, en una escuela fundada por Domingo Faustino Sarmiento, y en 1990 mi madre decidió migrar a Estados Unidos y así nos fuimos a vivir a Nueva Jersey, yo tenía trece años. Hice toda la secundaria en una escuela de Artes Escénicas, estudié piano, música, coro, teatro. Empecé a trabajar muy joven, a los 15 años. A los 16 daba clases de piano, empecé a trabajar como camarera, y no he parado de trabajar desde esa edad, me gusta mucho trabajar.

* Laura Inés Catelli (1977) es argentina, doctora en Estudios Hispánicos por la Universidad de Pennsylvania (Filadelfia, Estados Unidos); profesora titular por concurso nacional ordinario (2013) de la cátedra "Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo xx" en la Escuela de Bellas Artes, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (UNR), cuyo programa se articula con los ejes de su investigación. Es investigadora adjunta en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), donde desarrolla el proyecto "Aproximaciones poscoloniales a la problemática racial en la construcción de imaginarios culturales en

América Latina" y dirige la línea de investigación en teoría poscolonial en Latinoamérica. Fundó y actualmente dirige el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP). Sus publicaciones incluyen: *Arqueología del mestizaje* (2020); *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana* (2012) y *Materialidades poscoloniales y de la decolonialidad latinoamericana* (2014), ambos coeditados con la doctora María Elena Lucero; *Condición poscolonial y racialización* (2021), coeditado con la doctora Manuela Rodríguez y el doctor Patricio Lepe-Carrión.

** Entrevista realizada por Zoom el 30 de julio de 2021.

Y, bueno, por toda mi vida laboral fui conociendo a muchas personas de distintas proveniencias, de distintos caminos de la vida. En ese mundo de inmigrantes, una conoce a gente que no conocería realmente de otro modo. Así que a mí la migración me regaló en primer lugar eso. Cuando comencé la universidad me presenté a Rutgers, que es una de las pocas universidades estatales que hay en Estados Unidos. Empecé estudiando musicología, luego literatura en inglés, después historia, fui cambiando de carrera. En ese pasaje por la carrera de historia, que no la terminé, pasé por algunos cursos de África del Sur y creo que ahí se despertó, se encendió una lamparita acerca de la cuestión del colonialismo, que siempre me interesó. En mis incursiones en la biblioteca de mi madre había libros como *Las venas abiertas de América Latina*, de Eduardo Galeano (1971), que fueron mi primer contacto con la experiencia del colonialismo, pero desde una perspectiva crítica.

El tema del colonialismo, evidentemente, lo pienso así, en retrospectiva, y en un registro autobiográfico que me interesa porque me permite ir viendo cuánto de esto nos va atravesando desde que somos muy pequeños, y cómo los relatos se nos van quedando; los imaginarios se van haciendo como pequeñas capas que se van adhiriendo a nuestra forma de ver el mundo y de entender todas estas cuestiones.

Para mí ese primer contacto con *Las venas abiertas de América Latina* fue muy marcante porque encontré que había otro relato, que había otra historia. Es un libro bastante denostado entre los intelectuales en la mayoría de los campos disciplinarios, pero yo lo sigo rescatando porque en ese momento se metió como una cuña muy fuerte, muy importante en la manera como pensaba estos procesos.

Al terminar la carrera (en literatura en español y portugués), comencé el doctorado en Rutgers con Yolanda Martínez San Miguel. En ese momento, ella decide tomar un cargo en la Universidad de Pennsylvania, en Filadelfia, y en ese momento hago un salto de una universidad estatal pública a una de las más progresistas dentro de lo que es la *Ivy League*. En esos años que viví en Filadelfia, por motivos personales, terminé viviendo en Brasil por un año y medio, donde hice gran parte de mi investigación relacionada con el proyecto de tesis (2010), que es el mismo proyecto que luego va a ser mi libro: *Arqueología del mestizaje* (2020). Pero luego regresé a Estados Unidos y decidí, en 2008, venir a Argentina. Me quedaba un año de beca y decidí terminar la tesis acá en Argentina.

Hago todo este rodeo porque sé que vamos a hablar del libro, y para mí el proceso del libro ocurrió en dos tiempos: uno en el momento del doctorado, que tuvo que ver con todo ese momento de cambio personal y a la vez institucional, y ese regreso a Argentina. Y luego en un segundo tiempo que fue la revisión hacia 2018 (cuando ya estábamos saliendo del periodo macrista, pues yo vuelvo a Argentina en un momento en el que estábamos en el auge de los gobiernos progresistas, estaba Dilma en Brasil, Cristina en Argentina, Evo en Bolivia, Correa en Ecuador). También pasaron todos los procesos feministas más intensos en esos diez años, que produjeron una influencia bastante fuerte en el libro, que yo no pude incorporar plenamente, porque hacerlo hubiera significado escribir un libro completamente distinto. Pero también ese segundo tiempo del proyecto estuvo atravesado por una pérdida de la inocencia respecto de lo que habían sido los procesos populares y nacionales, que yo valoro profundamente pero hoy no podemos dejar de criticar desde ciertas pers-

pectivas que tienen que ver con el neoextractivismo y con una serie de políticas hacia los pueblos originarios... No puedo hablar del libro si no es desde todos esos procesos. El trabajo que volqué ahí es inseparable de todos esos movimientos y de todos esos procesos.

MÓNICA CEJAS: Y el tema preciso del mestizaje, ¿qué relación tiene con Laura Catelli, esta persona de la que nos estás hablando que tiene una historia?, ¿por qué elegir el tema del mestizaje?, ¿qué cruza el mestizaje como tema a Laura Catelli, la chica que nació en Rosario, en un momento particular de Argentina y vivió desde los 13 años en Estados Unidos, esa Laura Catelli cruzada por todas esas experiencias, que además tiene ciertas características en esa región y que después emigra?, ¿cómo es el clic?

LAURA CATELLI: Fue un proceso muy fragmentario que la escritura del libro me permitió ordenar. Me llevó todos esos años poder visualizar que había una trama en la que también estaba involucrada yo subjetivamente, que había una tramitación subjetiva mía en juego. Pero la semilla de la obsesión con el problema del mestizaje apareció en un trabajo en mi primer seminario de estudios coloniales en Rutgers que escribí sobre el Inca Garcilaso de la Vega, el “primer mestizo” de Perú y, también, sobre los trabajos acerca del Inca Garcilaso de la Vega en el siglo XIX y luego en el siglo XX.

Y de nuevo aparece esta manera de trabajar o pensar en distintos tiempos. Y a mí lo que me llamó mucho la atención en ese momento fueron las distintas apropiaciones que se habían hecho de los escritos o del discurso de un sujeto que trabajó muy arduamente y realizó un despliegue de determinadas estrategias retóricas para posicionarse de una manera que parecía tener intenciones, no sé si decir políticas. Era un sujeto que intentaba posicionar-

se con relación a una identidad, estabilizar una identidad como mestizo y realizar una serie de procedimientos que ocurrían tanto en el registro de lo historiográfico como en el de la traducción, de la filología. Entonces había negociaciones tanto con los relatos como con las autoridades, los procedimientos historiográficos de la época, pero además con la lengua, con la traducción y con las memorias orales.

Ese nudo identitario, subjetivo, me parecía muy interesante, y también el modo en que en los siglos XIX y principios del XX se retoma la obra del Inca Garcilaso de la Vega y se lo posiciona como el fundador de la literatura peruana. Yo veía que había una operación ocurriendo ahí que luego la trabajó Enrique Cortéz en profundidad en un libro llamado *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX* (2018). Pero estas apropiaciones en el marco de la nación me llamaban mucho la atención, ésa fue como la primera obsesión y la primera sospecha con el despliegue del registro del mestizaje, como un registro que ordenaba y se apropiaba también de estos discursos. En el caso del Inca Garcilaso de la Vega, él tenía sus propósitos, sin embargo, en el siglo XIX, en el marco de las literaturas nacionales aparecía como domesticado de alguna manera. Entonces, ése fue mi primer trabajo de seminario en estudios coloniales y pasó a ser uno de los trabajos que forma parte del tercer capítulo del libro.

En el proceso de escribir la tesis y contarle a mi familia acerca del proyecto, mi madre me cuenta que mi abuelo decía que era nieto de una princesa araucana: “tu bisabuelo decía que él era nieto de una princesa araucana”, pero mi mamá dudaba: “eso no podía ser, porque los araucanos eran de Chile. Él debe haber estado inventando algo porque le gustaba contar historias”. Yo ya tenía unos 23

años y empecé a preguntar... De a poco fui juntando algunas piezas, así averigüé que se llamaba Koslay, y a lo largo de los años he ido reconstruyendo algo de ese relato sin llegar realmente a una conclusión constatable sobre esta ascendencia. Pero sí me llama la atención el modo en que el nombre Koslay ha sobrevivido en el tiempo —esto es algo que digo en el libro— y me sigue movilizándolo mucho. Me emociona algo del nombre de esa “princesa araucana”, que no era princesa ni era araucana, era de la zona de San Luis o San Juan. Era michilingüe, y se llamaba Koslay. Ese sí era un dato preciso que había persistido, ese nombre había sobrevivido desde el siglo XVI, a través de datos orales que habían llegado a mi bisabuelo de alguna manera, no sé cómo. Fue un relato oral. Y resulta que Koslay era hija de un cacique que se llamaba Koslay.

Entonces, aparece la pregunta, la duda sobre qué pasa con mi propia historia; soy o no soy, es verdad o no es verdad, pero no me siento compungida a responder esas preguntas..., es decir, me gustaría saber, quién no quiere saber su historia, quién no quiere saber de dónde viene. De alguna manera todo este proceso me permitió recuperar algo de mi identidad, aunque sea una identidad con una duda, que está atravesada por una pregunta. Pero bueno, quizás de momento pienso que la pregunta es todo para mí en este momento porque me permite habitar un lugar de cierta ambivalencia... bueno, no lo sé, no lo he hablado antes, entonces, me cuesta expresarlo bien, pero, termino así el libro. Me pregunto, hoy, ¿qué significa posiblemente ser una nieta de Koslay?, porque ya sólo el hecho de poder habilitarse la pregunta me parece que es políticamente algo muy fuerte para mí siendo argentina, en una sociedad que sistemáticamente ha negado y ha estigmatizado toda ascendencia indígena, y ni hablar de las afrodescendencias.

MÓNICA CEJAS: ¿No te hiciste pruebas de ADN?

LAURA CATELLI: No, no, la verdad que no. Hay tantas controversias con respecto a las pruebas de ADN, que lo he pensado, ¿por qué sí?, ¿por qué no?... depende cuál es la intención o el propósito de cada uno o de cada una al hacerse esas preguntas. En mi caso tengo suficiente certeza de que esa antepasada existió. Y el registro de lo genético del ADN me resulta un poco problemático, porque si ponemos la pregunta en el marco de la cuestión nacional, de las problemáticas de la nación, de la identidad nacional, a mí me parece que ese espacio de ambivalencia es políticamente muy valioso, ese no saber nos permite convivir con esa incertidumbre respecto de quiénes somos, y pensar que podemos ser alguien que nunca imaginamos que habíamos sido, pues se nos había negado la posibilidad de ser esos otros o estar con esos otros. Es un lugar en donde siento que hay mucho por procesar, entonces, por el momento no me voy a hacer pruebas de ADN.

Además, esa garantía de la identidad: “y si no lo soy”, “y si resulta que no”, “soy o no soy”, o sea, ¿por qué mi compromiso o mi preocupación o mi involucramiento con estas cuestiones tiene que estar necesariamente definida por una prueba de ADN, por una identidad fijada por una prueba de ADN? Eso también es hacerle un poco el juego a las lógicas más rancias de la nación.

MÓNICA CEJAS: Aquí es con la cuestión del deseo, es más como una cuestión del deseo emocional, de sentir...

LAURA CATELLI: Y de no regalar la pregunta por la identidad, de no soltarla, me parece que hay algo ahí en esa pregunta. Silvia Rivera (2010) ha trabajado con ese lugar de ambivalencia que ya no es una cuestión que se plantea en términos biológicos, sino en términos sociales, cul-

turales, subjetivos, de estas identificaciones movedizas, contradictorias; por tanto, tiene que ver con cómo habitamos esos lugares de contradicción. Creo que ésa es la pregunta más difícil, porque aun cuando pudiéramos tener la certeza sobre nuestra identidad, sería una falacia. No deja de ser una falacia porque seguimos atravesadas por esas contradicciones. Me parece que ésa es la pregunta que el libro permite abrir después de hacer todo ese proceso y ese registro.

Pero no es sólo una cuestión personal. A mí no me interesa contar mi propia historia. Eso fue algo que también trabajé muchísimo en la introducción para que el libro no fuera acerca de Laura Catelli, sino que pudiera servir esa historia, porque creo que es la historia de muchísimas personas. Si hay algo que la mayoría tenemos en común es esa duda que no hemos podido resolver, ni siquiera se nos ha permitido hacernos esa pregunta, no ha estado habilitada. Y por eso un poco también el trabajo a contrapelo del concepto de mestizaje, que homogeneiza todos esos procesos. Hay que sospechar de cualquier noción que nos explique las cosas bajo una trama estable y visible. Está en ese espectro también el concepto de colonialidad porque cuando lo ponemos en tensión con la pregunta por el mestizaje se producen unos pequeños sismos en esas categorías, que yo creo que tenemos que desarmar... A ver qué sale de allá dentro, qué se desgrana cuando las movemos un poco.

KARINA OCHOA: En el debate descolonial, la problematización sobre lo indio y sobre lo negro ha tenido una enorme profundidad, pero el debate sobre lo mestizo no ha sido tan abordado. Además, por la propia tendencia de la perspectiva descolonial, el debate sobre las y los negros y sobre las y los indios tiene una ubicación espacio-tempo-

ral muy compleja, porque no es lo mismo el proceso que abarca la conquista de nuestros territorios que el periodo de la Colonia. En este sentido, el tema del mestizaje nos plantea también desplazamientos respecto a cómo se percibe lo mestizo en los diferentes momentos y procesos de esa historia, porque lo mestizo trazado por la configuración del Estado-nación es otra cosa que lo mestizo trazado desde la experiencia de conquista. Sin duda, lo mestizo trazado desde la experiencia de conquista nos remite a un proceso que —he conversado mucho con Breny Mendoza— nos remite a una violencia inaugural que es una violencia sexual contra las mujeres, contra esos cuerpos específicos. Entonces, ese mestizo que con los Estado-nación se convierte en sujeto político por excelencia, en su génesis no tienen esa misma representación, ni siquiera en el momento del desarrollo de la Colonia.

Yo no soy tan experta ni tan conocedora de los procesos específicos del mundo andino, sí conozco la historia del Inca Garcilaso de la Vega, pero, por ejemplo, una cosa que siempre me he preguntado es: ¿cuál es la diferencia en el proceso del mestizaje entre México y el mundo incaico-andino?, porque cuando fui a Perú yo veía estas pinturas donde estaban los descendientes de los reyes incas, y después sus descendientes que fueron nombrados como caciques. Pero ahí había una descendencia explícita que producía una élite india que se había vinculado con los conquistadores. En el caso de México no he visto que tengamos ese registro; o sea, en México las alianzas no fueron matrimoniales. Los españoles que llegan a México-Tenochtitlan con Hernán Cortés se alían con los tlaxcaltecas para atacar a los mexicas y no hay alianzas matrimoniales, pero tampoco son alianzas militares como las pensamos en la Edad Media europea. En estos contex-

tos todavía hay que hacer un proceso de nombramientos diferentes para entendimientos diferentes de realidades que a veces se nos escapan del lenguaje, de su problematización y conceptualización. Pero, entonces, en México-Tenochtitlan no hay esos procesos que nos lleven el registro de un “primer” mestizo, tal como pasa en el mundo andino con Garcilaso de la Vega. En México-Tenochtitlan el primer mestizo es el “hijo de la chingada”, es decir, el hijo de la violada, y no tiene nombre porque no es producto de una alianza matrimonial que reconoce la jerarquía india, es producto de un acto de violencia sexual contra las mujeres indias.

Entonces, la producción de lo mestizo se asocia a procesos históricos que nos plantean una enorme diversidad en su configuración desde América Latina. En el caso particular del México de los siglos XIX y XX, tenemos el discurso de la *Raza cósmica* de José Vasconcelos, pero también está el debate brasileño de la *Democracia racial*, que posicionan en otro lado la idea de mestizaje.

Entonces, me parece que cuando nos invitamos a desestabilizar este concepto no podemos pasar de largo las propias peculiaridades de una historia que es compleja. Por ello es muy potente esta invitación, pues lo mestizo en América Latina se termina configurando para los siglos más recientes desde una prerrogativa o un privilegio de blanquitud, y esto es muy diferente, por ejemplo, al debate de mestizaje que ofrece Gloria Anzaldúa, que es mucho más reciente, o de los debates que tienen que ver con lo mestizo desde el sentido de la hibridez cultural o lo fronterizo. Eso no tiene nada que ver con esa otra historia de lo mestizo como privilegio de blanquitud.

Entonces, parece que historizar se vuelve indispensable para visibilizar la complejidad de un concepto que

termina, paradójicamente, convirtiéndose en algo estable y universalizante, y que se impone como horizonte político, en el sentido de que el mestizo se convierte en el sujeto político de muchos Estados-nacionales en América Latina.

Por supuesto, comparto también esta idea que nos planteas de que al hablar del mestizaje también está presente la idea de raza. En este sentido, desde el debate decolonial, es muy relevante pensar lo mestizo en su vínculo con esta primera violencia inaugural que atraviesa el tema del género; o sea, el mestizaje es la expresión más evidente de esa articulación raza-género que es inseparable, y tiene que ver con esa violencia inaugural. Esto lo hemos conversado con Breny Mendoza, no es una idea que yo tenga, y me parece muy relevante, porque si nosotros partimos de esa génesis, haciendo este esfuerzo de genealogía, se nos aclara mucho del debate...

LAURA CATELLI: Incluso me parece que se aclara o se acomoda de otra manera la cuestión de la interseccionalidad porque se proyecta no como el resultado de algún tipo de exigencia ética, sino como una condición del proceso de dominación observable en el archivo. Esto es una cuestión metodológica que yo he planteado respecto del giro decolonial, ya hace bastante. Pero tiene que ver con mi formación en los estudios coloniales que es un campo que no ha dialogado con el giro decolonial, pero al mismo tiempo el giro decolonial tampoco ha dialogado profusamente con los estudios coloniales. Entonces, me parece que se pierde algo de un espesor que tiende a estabilizar las nociones y los conceptos. Y cuando incursionamos un poquito en el archivo encontramos rápidamente las huellas de ese proceso de dominación, o sea, que esa intersección está dada como parte de las estrategias de do-

minación. Me parece que hay una cuestión que tiene que ver con cierta especificidad de lo que fueron los procesos de dominación en estas tierras que hay que revisar. Creo que ahí hay una cuestión metodológica y también un problema disciplinario que tiene que ver con ciertos procedimientos de la filosofía, con sus conceptos que se piensan ajenos a procedimientos de otras disciplinas; y hay una ausencia de diálogo que hay que revisar o seguir revisando. Insistir en trabajar, como dice Lewis Gordon, a contrapelo de una decadencia disciplinaria.

Ahora, respecto a lo que hacemos una vez que vamos al archivo, porque ahí vamos a ver ese espesor, a mí lo que me sucedió con la investigación es que tuve que preguntarme: ¿cómo recorto todo eso?, ¿cómo lo ordeno?, ¿qué forma le doy?, porque algún tipo de estabilización necesitamos para poder proceder en términos críticos y teóricos eventualmente, pero ¿cómo hago ese recorte?, ¿me conformo con una mirada parcial? En mi caso, me conformé con una mirada parcial que, por supuesto, está llena de lagunas y baches y excepciones. Entonces, me dije: esto no trata de ser una mirada exhaustiva o un registro exhaustivo, ni tampoco es una historia del mestizaje, porque eso es imposible de hacer, porque es una cosa monstruosa y magmática porque no tiene bordes. Ahí creo que sí necesitamos trabajar con modelos teóricos lo suficientemente dinámicos como para poder dar cuenta de distintas aristas de estos procesos.

Pienso también que el modelo de colonialidad del poder da cuenta de la multiplicidad de niveles que están operando en los procesos de dominación, pero al mismo tiempo los estabiliza y los reduce. Entonces, por lo menos en mi proyecto había como una búsqueda de un modelo que me permitiera acomodar esos dos extremos de

ese espectro: entre algo demasiado sintético que estabilizara todo el proceso y algo que se volviera totalmente rizomático y fuera imposible de poner en un discurso crítico.

KARINA OCHOA: Ahora que hablabas de la interseccionalidad, pensaba cómo en el ámbito académico se ponen de moda ciertos conceptos. El tema de la interseccionalidad es como el boom, pero, claro, está teniendo estas dificultades. En el momento en que ciertos conceptos hacen algunas migraciones, por ejemplo, al ámbito académico, pues empieza a haber también procesos de blanqueamiento de estas teorías que pueden emerger de procesos muy radicales de entendimiento de realidades que vivimos los sujetos y las sujetas colonizadx. Y, de repente, esos conceptos se nos pueden volver muy fugaces cuando hacemos estos desplazamientos, aunque también pueden ser muy útiles cuando logramos hacer los aterrizajes.

Cuando decías que necesitamos hacer un acercamiento al archivo para que se exprese la manifestación de conceptos como colonialidad del ser, colonialidad de género, o sea, para que tomen concreción y manifestación, me pareció muy relevante, ya que el archivo nos puede develar cosas que son inauditas y que están contenidas en él. Entonces, el tema es cómo hacer de esos procesos el punto de partida y llegada de esas teorizaciones sin caer en la universalidad y abstracción del concepto, es decir, cómo volver a los espacios donde podemos ver la manifestación de esos patrones de dominación. Y, ahí, pienso que el archivo es un acercamiento, pero no sólo el archivo, los movimientos sociales, las movilizaciones, la acción de las mujeres, la vida de las mujeres, en fin. Hay muchos espacios que nos permiten hacer ese acto, como cuando se imprime una foto: se pasa del negativo a través de un juego

de luces hasta plasmar la imagen que se manifiesta. Entonces, ¿cómo pueden servirnos la interseccionalidad y la colonialidad como conceptos, en sus diferentes vertientes: colonialidad del género, del ser, etcétera?, ¿cómo pensar, por ejemplo, la interseccionalidad en esos trayectos?, ¿cómo lo hiciste tú, Laura?

LAURA CATELLI: Yo lo hice a la inversa, porque en realidad fue un procedimiento más bien intuitivo ante la ausencia de una herramienta metodológica como la interseccionalidad. En realidad yo no conocía el trabajo de María Lugones, en la investigación que hago entre 2007 y 2010, en esos años en que yo estaba escribiendo. Y, justamente, fue muy laborioso producir esa intersección. Cuando me acerco al archivo, en realidad lo que quiero buscar y encontrar son las escenas de sexo. Para que haya habido mestizaje tiene que haber habido sexo y me preguntaba: ¿dónde está?, y por supuesto que en todos esos archivos que habían pasado por los filtros inquisitoriales no estaba, por lo menos en el campo de estudios literarios coloniales en el que yo trabajaba, que no es un campo que trabaje con archivos en las instancias de formación, que se concentran en el canon. En el doctorado que cursaba no había un trabajo sistemático de archivo.

Yo encuentro en ciertos grupos de estudios coloniales de historia, de foucoltianos que han trabajado en Brasil con los archivos de la inquisición, que hoy están haciendo unos trabajos maravillosos sobre sexualidad en la colonia, unas cosas fantásticas. Ahí yo empiezo a revisar esos archivos, buscando esas escenas, que no encuentro, pero lo que encuentro son situaciones en las que empiezo a buscar mujeres, cuando en realidad yo estaba buscando lo que se suponía y sospechaba que no era simplemente un proceso de mezcla de razas, tal como lo describe Vas-

concelos, o troncos de colores que se mezclan de alguna manera. Entonces, así es como empiezo a encontrar que hay otras interacciones, y comienzo a pensar la relación sexual no sólo en términos de contacto carnal entre los cuerpos, sino también de interacciones sociales, de parentesco, alianzas, matrimonios. Aquí tiene mucho que ver lo que había estudiado sobre el colonialismo en África del Sur, aparecen las historiadoras marxistas feministas que habían estudiado el rol de las mujeres en todos esos procesos. Eso me permitió metodológicamente visibilizar un poco que había un proceso con varias prácticas específicas que eran parte de ese proceso de dominación. Así apareció la intersección, con algunas herramientas metodológicas heredadas de las feministas del campo de la historia.

Después, la pregunta por la trama del género en el proyecto fue apareciendo como resultado de la búsqueda de esas escenas y esa lectura por los materiales, un poco del archivo y un poco del canon. Y también fue cuestión de leer a contrapelo de ciertos textos canónicos de los estudios coloniales que no se habían hecho esa pregunta. Por eso digo que fue un poco al revés y fue un poco intuitivo.

Mientras hablabas, pensaba que quizá conceptos como colonialidad del poder o la interseccionalidad, quizá no estén siendo desplegados en su potencial metodológico, y no es un problema de los conceptos en sí, es un problema de cómo nosotros los estamos desplegando (o no) cuando los utilizamos para estabilizar, porque tienen un gran potencial estabilizador. Entonces, ahí, lo que estamos tal vez haciendo es cerrar la posibilidad de avanzar metodológicamente sobre archivos que necesitan ser revisados a partir de metodologías descolonizadoras.

KARINA OCHOA: Sin duda, hay una tendencia muy perversa en la academia de rápidamente sustituir la explica-

ción de lo real por el concepto. Esto es algo de lo que no ha escapado ni el concepto de interseccionalidad, ni el concepto de colonialidad, y el desafío es entender que no para eso se ha hecho o se ha producido el pensamiento crítico que encierra estos conceptos.

En otra coordenada, cuando tú dices: “yo entré a los archivos buscando el sexo, porque si hay mestizaje hay sexo” —lo repito porque me convocó—, percibes el vínculo entre sexo y género, y cómo se asocia con el binarismo sexual del que nos habla María Lugones (2008). Pero el mestizaje tiene un elemento de racialidad del que no puede escapar; como no escapó la negra y el negro, y el indio y la india en el proceso histórico de la Colonia. No escapa, aunque se desplace, es decir, se desplace del tema del género al racial y del racial al de género. Pero estas tramas de las que tú hablas conforman otro tejido después del siglo XIX, pues el elemento sexo-racial que configura lo mestizo en su origen, por ejemplo, a través del acto inaugural de violencia que es el acto de violación de las mujeres indígenas (en el caso de México) se torna un problema de pureza de sangre.

Entonces, creo que hacer el abordaje del mestizaje nos puede dar elementos para ir profundizando desde el debate descolonial, y ver esos trayectos que cambian las tramas a partir del movimiento que tiene lo mestizo históricamente. Pasa lo mismo cuando hablamos de lo negro y de lo indio, pero quizás el tema del mestizaje tiene porosidades que nos permiten entrar a las profundidades de una tensión no resuelta.

LAURA CATELLI: Yo creo que sí hay una tensión, y lo estaba pensando porque en estos días estuve leyendo estos ensayos póstumos de Stuart Hall: *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación* (2019), que habla de la raza como este signifi-

cante resbaladizo y de las cadenas de significantes por las cuales la raza se va desplazando, y yo creo que eso sí es así. Con la pintura de castas, esto se ve, porque aparecen sobre un mismo plano pictórico todos esos desplazamientos, y cómo esas codificaciones, de la sangre al fenotipo, al lugar en el espacio social, al comportamiento, al oficio, también a la relación con el par del sexo “opuesto” y su pertenencia. Se ve cómo eso les permite determinada pertenencia o ascenso o descenso en la escala social, y nos habla sobre las características morales de cada sujeto. Todos estos desplazamientos están ahí, y al mismo tiempo en la pintura de castas se ve cómo esos desplazamientos, a la vez, fijan los estereotipos.

Tenemos que trabajar en los registros raciales, de género y sexualidad, porque hay una tensión entre la fluidez propia de los discursos raciales y de género, que es algo que me interesó mucho de tu trabajo sobre la feminización de los indígenas, porque es un proceso similar. Esa capacidad de los discursos teológicos del siglo XVI de desplazarse y operar fuera de su ámbito, de su sistema de referencia. En Fanon (2009) está claro en esa escena del capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, en esa mirada blanca, y él usa la palabra: “me fijó esa mirada, me fijó como se fija un color”. Y también Homi Bhabha (2002), en su elaboración sobre el estereotipo, esta figura del discurso colonial que fija al otro, que fija la diferencia, que fija la otredad. Entonces, yo creo que está esa tensión entre la fluidez y la fijeza de los discursos raciales y la intersección, que los complejiza más, porque como que los hace explotar, se mueven y se fijan en múltiples direcciones.

Ahora, hay otras cuestiones, no quiero que se me pase porque lo vengo pensando. En los registros de archivos

que pude rastrear hay algo que yo lo advierto y también leyendo a Anzaldúa —que me sigue picoteando la cabeza—, es que el mestizaje, primero como estrategia y después como efecto de esa estrategia, es un discurso que fija la heteronormatividad desde la inepción, la concepción del colonialismo, pues incluso en la manera en que se legisla, se registra, se actúa, se va recortando todo contacto, toda relación sexual que no sea una relación heterosexual, lo hace de una manera increíblemente silenciosa. Están los registros en los archivos inquisitoriales, y hay trabajos muy interesantes al respecto, pero toda la formación discursiva del mestizaje va estabilizando esa heteronormatividad. Anzaldúa lo pone en discusión. En lo que las chicanas han trabajado está presente también la cuestión del mestizaje como fuerza heteronormativizadora, y ahí se ha recogido el guante de esta intervención de Anzaldúa (1987) respecto del mestizaje. Después, Walter Mignolo (2003) trabaja la cuestión de la herida colonial, del pensamiento fronterizo, pero lo lleva a un registro epistemológico, y ahí se pierde y se lava la cuestión sexo-genérica.

MÓNICA CEJAS: Además, el problema es que el concepto de sexualidad también es un concepto moderno, no nos olvidemos de eso, y corresponde a una historia específica. Oyéronké Oyèwùmi lo focaliza en los registros lingüísticos yoruba donde constata que tienen mayor importancia las relaciones de poder, la cuestión de la edad (que el género), y que en las maneras de nombrar no hay palabras para diferenciar hombre o mujer cuando hablas de ciertas relaciones de parentesco, porque eso no importa. Hay una sola palabra y no importa el sexo. Igual que para nombrar a la madre en una familia poligámica, hay una sola palabra, porque mamá son todas, porque el concepto de maternaje es colectivo, es comunitario. Entonces, contamos

también con este tipo de trabajos basados en el lenguaje como una forma de registro. Es muy interesante esta discusión, como también lo es pensar sobre qué hacemos con el archivo que nos dejó la colonialidad, porque está colonizado, pero, sin embargo, podemos leerlo a contrapelo. Discernir, entonces, qué vamos descubriendo en estos archivos. Muy interesante.

LAURA CATELLI: Esto que mencionas, Mónica, sobre las relaciones de los sistemas y las relaciones de parentesco, eso es algo que también se nos escapa y es tan central para las discusiones que se están dando en los feminismos. Pero hay ahí un proceso que tampoco estamos entendiendo del todo. En el libro trato de trabajarlo un poco, trato de entender cuáles eran los sistemas de parentesco de diferentes grupos indígenas y cómo en cada lugar o en cada localización, en cada foco de conquista, produjeron mestizaje mediante situaciones sociales diferentes. Volviendo a lo que decía Karina sobre la diferencia entre el “primer mestizo” en México y este “primer mestizo” en Perú, todos los sustratos indígenas tuvieron mucho que ver, fueron determinantes en cómo se dieron todos esos distintos escenarios. Creo que éste fue uno de los momentos del libro que a mí más me sensibilizaron y que encontré en una lectura que hago de fray Ramón Pané, quien hace algunas entrevistas a los taínos de las islas antillanas, a pedido de Colón. Pané maneja apenas la lengua taína y, por supuesto, siguiendo un lugar común de la época, dice que los taínos no tienen historia, porque no tienen escritura. Él logra recoger fragmentos de la mitología, y en ese proceso fragmentario en todo sentido, si se escucha lo que le relatan, se percibe la importancia de los roles de género y de parentesco. Se expone cómo por un fenómeno que ocurre, que es parte de la mitología, esas relaciones son alteradas

profundamente, y en esa alteración se produce un mundo nuevo, que es el mundo en el que viven cuando llegan los europeos, que se produce a raíz de ese fenómeno que viene a alterarlo todo, que viene a cambiarlo todo. A mí no deja de llamarme la atención que le relaten eso a Pané, me parece sintomático, pues es un registro por parte de los propios taínos en ese momento que están procesando los cambios y la alteración profunda que produjo en sus propios sistemas de parentesco y en sus relaciones la llegada de los europeos. Y esto me parece que era interesante porque el propio Guamán Poma describe también la desintegración de las estructuras sociales y los roles de género, y cómo son alterados y son impactados tan terriblemente por la colonización.

En esto hay una dimensión que sería importante recuperar, a contrapelo de los relatos del mestizaje, los relatos decimonónicos nacionalistas del mestizaje, del mestizaje romántico, que nos han venido a ocultar nuestras propias historias, es decir, la historia y los procesos que dieron formación a las sociedades en las que vivimos. Por eso decía que más allá de que yo sea, o lo que tú seas o no seas, estos procesos no dejan de atravesarnos a todos.

La lectura de esa mitología, ese registro de los taínos, de esas presencias —que son casi como unas huellas un poco espectrales que aparecían en los archivos—, también nos permitió buscar vidas en los archivos; esos cuerpos, también la relación sexual, tienen un elemento vital. Había algo ahí, como decía Mónica, del deseo..., pero cómo leer el deseo violento de los colonizadores, esas miradas. Hay gestos performativos que están plasmados en los escritos, no es todo retórica. Hay gestos performativos que están presentes en los escritos y en los archivos que, en esa búsqueda de las escenas de relación sexual, a mí me empezaron a saltar

de los textos. Eso fue un poco perturbador en algún punto, pensar qué insensibilizados e insensibilizadas estamos respecto de todo esto que ocurrió, de todos estos procesos, de todo ese espesor. Por eso yo digo que es un poco monstruoso, porque cuando vas entrando, vas encontrando que hay escenas realmente terribles, y las pasamos y las leemos como mera información que vamos sistematizando.

Pero, entonces, ¿qué es todo esto de los relatos románticos del mestizaje y esta idealización que nos trae el mestizaje? ¿Qué es todo esto que se está tapando? Hay cosas muy terribles que se han tapado y que no tenemos de otro modo, y no vamos a tener, la posibilidad de realmente elaborar como sociedad, si no hacemos el trabajo de ir a contrapelo de estos relatos. Entonces, eso es una parte muy importante del proyecto para mí que creo que tiene mucho potencial, no solamente metodológico sino político... y pedagógico también.

MÓNICA CEJAS: Es como leer de otra manera, o sea, es como ponerte otro tipo de lentes, porque también tiene que ver con las metodologías del aprendizaje, de cómo ver y cómo leer ese tipo de documentos. Entonces, ahora son nuevos lentes para explorar y es animarte a meterte también, y puede resultar muy tenebroso también.

LAURA CATELLI: ¿Qué pasa cuando se disuelve por un momento esa distancia objetiva que se supone que tenemos con nuestros objetos de investigación?, ¿qué pasa cuando ya no son más objetos y nosotros pasamos a ser sujetos también dentro de esa relación que tenemos con esos materiales?

MÓNICA CEJAS: Y eso nos lleva al origen de la entrevista, que es tu relación con el libro, o sea, cómo nos volvemos..., en realidad hicimos una vuelta grande y volvimos al principio de por qué estamos las tres en la misma char-

la. Te agradecemos muchísimo, Laura. En realidad, es una charla para seguirla horas y horas, yo estoy encantada, aprendí un montón de las dos, les agradezco muchísimo. La idea es que sigamos charlando, que sigamos haciendo cosas juntas. Ojalá nos acompañes cuando veamos tu texto en el seminario del posgrado.

LAURA CATELLI: Me encantaría. Y la verdad que les agradezco a las dos la charla que fue muy estimulante y me sentí muy cómoda. Además que me parece que hay necesidad de insistir en este tipo de acercamientos, de estos puentes, de ir conociéndonos, conociendo los trabajos, nuestros trabajos. De abandonar las prácticas endogámicas que nos acortan los músculos del corazón y del pensamiento. Así que les agradezco el acercamiento, la invitación...

KARINA OCHOA: Muchas gracias, Laura, por la conversación y por el tiempo que fue muy grato, muy grato...

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bhabha, Homi K. (2002). *El lugar de la cultura*. Trad. de C. Aira. Buenos Aires: Manantial.
- Catelli, Laura (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Tesis de doctorado. Filadelfia: Universidad de Pennsylvania.
- Catelli, Laura (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO/Clacso.
- Catelli, Laura y María Elena Lucero (eds.) (2012). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana*. Rosario: UNR Editora.
- Catelli, Laura y María Elena Lucero (eds.) (2014). *Materialidades poscoloniales y de la decolonialidad latinoamericana*. Rosario: UNR Editora.
- Catelli, Laura, Manuela Rodríguez y Patricio Lepe-Carrión (comps.) (2021). *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*. Guaymallén: Quellqasca.
- Cortéz, Enrique (2018). *Biografía y polémica. El Inca Garcilaso y el archivo colonial andino en el siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Madrid: Akal.
- Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Hall, Stuart (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- Lugones, María (2008). "Colonialidad y género", *Revista Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-102.
- Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Trad. de C. Vega Solís y J. M. López de Sa y Madariaga. Madrid: Akal.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.

VIII. CRÍTICAS A LA INTERSECCIONALIDAD DESDE LOS FEMINISMOS



Presentación: *My feminism will be intersectional or it will be bullshit!* Reflexiones sobre la interseccionalidad: razones para continuar teorizando desde ese enclave

Paola María Marugán Ricart*

La interseccionalidad es el modo de vivir el cuerpo para una gran parte de las mujeres. Su reclamo en el espacio público produce un pensamiento-acción que extrapola los muros de la academia colonial capitalista. En Sudáfrica, en 2016, estudiantes *queer* y LGBTQI+ ocuparon el espacio público al grito de “¡mi feminismo será interseccional o será una porquería!” (Gouws, 2017). Un año más tarde, el triunfo de Donald Trump como presidente en Estados

Unidos convocó a las feministas de diversos puntos del país a protestar contra la supremacía blanca imperante, bajo la consigna “si no es interseccional, no es feminismo” (Chang *et al.*, 2017). A pesar de los debates críticos en torno al (ab)uso (apropiación e instrumentalización) de dicha herramienta, de la mano de cierta academia hegemónica, del multiculturalismo como política pública que esencializa las diferencias de las organizaciones transnacionales, la militancia feminista interseccional a pie de calle revela la vitalidad que todavía mantiene su pulsión crítica. Motivo por el cual considero relevante continuar comprendiendo y complejizando las discusiones alrededor de ésta, dadas en la fluidez de los cruces territoriales entre los movimientos sociales y la academia.

En este ensayo busco reflexionar acerca de la interseccionalidad como epistemología y metodología oriunda del feminismo negro en la diáspora *amefrialadina*, según la conceptualización de Lélia Gonzalez (1988), y de este modo hallar razones para continuar teorizando des-

* Paola Marugán es investigadora, curadora y gestora cultural. Estudiante del doctorado en Estudios Feministas (DEF) en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (UAM-Xochimilco), maestra en Arte y Cultura Contemporánea por el Instituto de Artes de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), maestra en Gestión Cultural por la Universidad de Barcelona (UB), licenciada en Filosofía y Letras por la Universidad de Valencia (UV). Ha desarrollado proyectos curatoriales con instituciones como el Museo Universitario del Chopo (Ciudad de México), Instituto Goethe-Salvador (Bahía, Brasil), Caixa Cultural (Río de Janeiro), CaixaForum (Barcelona), entre otras. Consúltese: <<https://paolamaruganricart.net/>>.

de ese enclave. Me entusiasma participar en los debates sobre interseccionalidad, articulados en el presente *Cuaderno de Trabajo #* e inscritos en el marco del DEF en la UAM-Xochimilco, un espacio académico donde aprendí sobre la centralidad del activismo teórico y metodológico en el desarrollo de nuestras investigaciones y de cualquier práctica intelectual con pretensiones transformadoras de mundo. Desde ese marco institucional escribo, huyendo de las abstracciones universalistas del positivismo científico, de una escritura tercerizada de tintes elitistas y apostando por un código ético feminista desde el cual necesariamente asumir el legado histórico de la blanquitud, del cual soy beneficiaria, pero no signataria, como diría Suely Carneiro.

Investigadoras feministas de diferentes (geo)localizaciones han considerado la interseccionalidad como una herramienta primaria para la producción teórica de la diferencia, en cuya base se encuentran las nociones de subjetividad, cuerpo y experiencia. Existe un consenso generalizado a la hora de concebirla como piedra angular de los feminismos negros de la llamada segunda ola.¹ Esta lente crítica descortina el *sistema de opresiones interconectadas* (Collins, 2010) y co-constitutivas del sistema-mundo moderno/colonial, promulgando a su vez una igualdad analítica entre las categorías identitarias de raza,

¹ Existe una vasta literatura crítica en torno al modelo historiográfico de las olas del feminismo, por su carácter universalista y enmascarador de prácticas políticas acontecidas entre los distintos periodos de las olas. Desde los feminismos negros se han elaborado críticas a ese modelo a partir de la articulación de narrativas históricas del movimiento negro y el feminismo negro en Brasil. Véanse Tauana Olívia Gomes Silva y Gleidiane de Sousa Ferreira (2017) y Petrônio Domingues (2018).

clase, género, edad, territorio, religiosidad, entre otras. Kimberlé Crenshaw (1991) fue quien acuñó dicho término en el marco jurídico estadounidense, consolidando la interseccionalidad como una doctrina feminista y antidiscriminatoria, estructurada a partir de tres ejes:

- i) Estructural (abordando la intersección entre racismo y patriarcado en relación con la agresión y violación contra las mujeres);
- ii) Política (abordando la intersección entre la organización antirracista y la organización feminista);
- iii) Representacional (abordando la intersección entre estereotipos raciales y estereotipos de género) (Puar, 2013:346).

Sin embargo, las genealogías del pensamiento feminista negro en la diáspora *amefricaladina* desvelan la anticipación conceptual de esta noción. Ya son varios siglos advirtiendo cómo las mujeres negras desafían el reduccionismo identitario de la “blanquitud acrítica”² (Cardoso, 2010), articulando raza, clase, género y nación desde sus campos de actuación. “Ain’t a woman?” fue el interrogante que Sojourner Truth lanzó a la audiencia de la convención de mujeres, celebrada en Akron (Ohio) en 1851, en aquellos turbulentos años en los que las mujeres enfrentaban múltiples barreras en la apertura de caminos, por el desmantelamiento del sistema esclavista y la implantación del sufragio universal. La potencia vital y el sentido

² Lourenço Cardoso (2010) distingue entre blanquitud acrítica y blanquitud crítica. La primera sería aquella que afirma la inexistencia del racismo y considera que la raza blanca es superior a las otras, sin embargo, la segunda rechaza abiertamente el racismo y se posiciona críticamente ante la jerarquía racial.

de justicia social de esa interpelación sigue resonando actualmente en la militancia feminista antirracista transterritorial. *¿Acaso no soy una mujer?*, se ha convertido en un eslogan decimonónico que desvela los vínculos intrínsecos en las disputas interseccionales dadas entre el espacio público y el ámbito institucional. Gracias a esta herramienta es posible identificar las diferentes dinámicas de poder actuantes simultáneamente en los cuerpos y las vidas de las mujeres racializadas.

¡Yo he arado, he sembrado y he cosechado en los graneros sin que ningún hombre pudiera ganarme! ¿Y acaso no soy una mujer? Podía trabajar tanto como un hombre, y comer tanto como él cuando tenía la comida ¡y, también, soportar el látigo! ¿Y acaso no soy yo una mujer? He dado a luz trece niños y he visto vender a la mayoría de ellos a la esclavitud ¡y cuando grité, con mi dolor de madre, nadie sino Jesús pudo escucharme! ¿Y acaso no soy una mujer? (Truth, citada en Davis, 2004:69).

En el corazón de las epistemologías afrodiaspóricas, el agua es entidad sagrada y fundacional. Así lo manifiesta la propuesta atlántica de interseccionalidad de Carla Akotirene (2019), un proyecto teórico militante que busca descolonizar las relaciones de saber-poder en la producción de un conocimiento que, de cierta manera, ha sido capturado por procesos de extorsión epistémica, propios de la blanquitud y la colonialidad del saber. La autora concibe la interseccionalidad como una herramienta ancestral para los análisis críticos de los sistemas de opresión interconectados, tomando como referencia topográfica la memoria de los tránsitos navieros del Atlántico Negro. Además, propone una genealogía inscrita en gramáticas

africanas y diaspóricas para *sentipensar*³ las intersecciones entre colonialismo/colonialidad, heteropatriarcado y supremacía blanca.

Es oportuno descolonizar perspectivas hegemónicas sobre la teoría de la interseccionalidad y adoptar el Atlántico como locus de opresiones cruzadas, pues creo que ese territorio de aguas traduce, fundamentalmente, la historia y la migración forzada de africanas y africanos. Las aguas, además de eso, cicatrizan las heridas coloniales causadas por Europa, manifestadas en las etnias traficadas como mercancía, en las culturas ahogadas, en los binarismos identitarios, contrapuestos humanos y no humanos. En el mar Atlántico tenemos el saber de una memoria salada de esclavismo, energías ancestrales protestan lágrimas sobre el océano (Akotirene, 2019:20).

³ Tomo prestada la noción de *sentipensar* de la tradición oral de las comunidades originarias de Abya Yala. La primera vez que la escuché fue en un taller de Lorena Cabnal en la UNAM, CDMX, en 2018. Cabnal proponía sentir las palabras como acto de descolonización de la racionalidad colonial (Cabnal en Korol, 2017); María Patricia Pérez Moreno presenta el corazón (*o'tanil*) como un órgano desde el que se piensa y se comunica en la tradición oral ancestral del pueblo maya tzeltal de Chiapas. Respecto del *o'tanil* afirma: "es un centro de donde emanan los pensamientos, acciones, saberes y los sentimientos de las personas, animales, de las plantas, de los dioses; donde se viven y guardan los sueños, las esperanzas, las alegrías, los dolores, las tristezas, las preocupaciones, los deseos y la sabiduría; donde sale la honestidad y fuerza de la palabra (Pérez Moreno en Ochoa Muñoz, 2019:163). Agradezco a Karina Ochoa y Mónica Cejas por su orientación en las genealogías de esta noción.

Fotografía 1. “En la intersección de cada camino progresista se encuentra una decisión consciente de elevar a todas las mujeres”



Fuente: Carrol y Nguyen (2020). Fotografía de Christine Kao.

Esta perspectiva atlántica se sitúa deviniendo (en gerundio) de un proceso de producción de memoria colectiva ancestral, que aúna prácticas y saberes de mujeres afrodescendientes, procedentes de cosmovisiones/cosmopercepciones de las tradiciones loruba, Nagô y Bantú. Entre la militancia feminista negra brasileña es común escuchar: “os nossos passos vêm de longe!” (“¡nuestros pasos vienen de lejos!”). Ese *nosotras* produce una categoría identitaria compleja, fluida y plural que aglutina experiencias interseccionales oriundas de las *matrices de dominación* (Collins, 2010), tales como el racismo, el capitalismo global y el heteropatriarcado colonial. Sin embargo, también se inscribe en genealogías afroatlánticas en las que mujeres negras son agentes históricos y políticos en toda su complejidad existencial (Carneiro, 2005; Werneck, 2016). Las divinidades femeninas (las *Iyabás*) de la tradi-

ción del candomblé (religión brasileña de matriz africana) son fuente de gran inspiración en los procesos de transformación políticos, culturales y cognitivos de muchas mujeres afrobrasileñas.

- *Nanã*: es la responsable de la materia de la que es hecha todo ser humano, la tierra húmeda, la lama, el lodo. Insubordinada, rechazó reconocer y aceptar la supremacía masculina de *Ogum*, señor de los metales y las guerras, sobre todas las demás divinidades. Este rechazo simboliza la prohibición del uso de metales en sus ceremonias.
- *Iemanjá*: es la dueña de las aguas del mar, madre de todos los hijos-peces. Tiene los senos llenos y simboliza la maternidad acogedora. Se casó, sin embargo, su marido no respetó una de sus reglas (no hablar mal de sus senos) y entonces rompió con él, abandonando su casa y regresando a la de su madre. Aquí se reafirma la filiación entre mujeres y el poder de la maternidad, además de afirmar que el divorcio es sagrado.
- *Iansã*: es señora de los vientos y de los rayos. Una fuerza guerrera, peligrosa e insubordinada. Y ella, desobedeciendo a la regla que prohibía a las mujeres participar en los cultos de los muertos, obtuvo el poder de penetrar en sus ceremonias y danzar con ellos. Comparte sus misterios. [...] Es también madre que dejó la crianza de sus hijos a cargo de *Iemanjá*.
- *Oxum*: organizó una disputa con *Orixalá*, el rey, por sus poderes. De esa disputa salió victoriosa, convirtiéndose en la señora del oro y la riqueza. Como *Nanã*, es llamada de *Ialodê*, la que habla por las mujeres. Se simboliza en los cursos de los ríos. Está ligada a la fecundidad, la menstruación y el futuro. Una de las

características más expresivas de *Oxum* es su sensualidad, su sabiduría en relación con las artes y delicias del sexo.

- *Obá*: es corpulenta, fuerte, especialista en lucha corporal, por la cual venció a todos los dioses y diosas. Excepto uno, *Ogum*, que sólo puede vencerla de forma deshonesta. O sea, su fuerza sólo puede ser rivalizada por la astucia (Werneck, 2016:154-155).

Trazar rutas genealógicas nos lleva a la producción de un pensamiento complejo y dinámico en torno al concepto de interseccionalidad. Además, estimula la creación de un trabajo intelectual comprometido con un horizonte expandido de luchas feministas y antirracistas, situadas desde el *lugar de fala*⁴ (Ribeiro, 2017) de cada una de *nosotras* y desobedientes al saber occidental como norma. La interseccionalidad nos instiga a elaborar procesos teóricos contextualizados que eviten la producción de un conocimiento universalista y ahistórico (Collins y Bilge, 2016) y, a su vez, que impidan sucumbir a *los peligros de contar una única historia* (Ngozi-Adichie, 2009). De este modo, entiendo que un análisis en clave interseccional atendería contra el estatismo binarista y disciplinar de los saberes fundantes del patriarcado colonial.

⁴ Djamilia Ribeiro (2017) afirma que el lugar de enunciación de cada sujeto no remite a la localización individual de cada uno, sino más bien al grupo social de pertenencia. Según la autora, cualquiera podría analizar el racismo —por ejemplo— siempre y cuando se haga desde la conciencia responsable de saber el lugar que ocupa el grupo social de origen en las intersecciones de las matrices de opresión y privilegios, constitutivas del sistema-mundo. Por tanto, las contribuciones teórico-prácticas a las luchas feministas antirracistas y anticoloniales serán de diversas índoles dependiendo de nuestro *lugar de fala*.

Dandara fue una mujer negra que lideró la gestión comunitaria del Quilombo dos Palmares,⁵ en el Brasil colonial del siglo xvii. Experta luchadora y gran conocedora de la técnica y la filosofía de la capoeira, tuvo tres hijos con Zumbi dos Palmares, líder revolucionario negro, que enfrentó el sistema esclavista colonial y luchó por la liberación del pueblo africano y afrodescendiente. La decisión de Dandara de quitarse la vida, defendiendo el quilombo de la invasión portuguesa fue un acto de agenciamiento político y reclamo de una humanidad robada. El discurso huero de las narrativas históricas, orientadas por el “pacto narcisista”⁶ (Silva Bento, 2002), estructurante de la colonialidad del saber, no ha impedido que Dandara dos Palmares sea una figura central en el linaje lunar de la militancia (política y teórica) interseccional en territorio brasileño.

⁵ Por *quilombo* entiéndase una comunidad formada por personas africanas que fueron esclavizadas y que, habiendo huido de “sus amos”, constituyeron nuevos proyectos de sociedades libres conforme a sus tradiciones ancestrales. Estos asentamientos se dieron en lugares de difícil acceso y reunieron no sólo a personas africanas y afrobrasileñas, “tránsfugas” de su condición de esclavizadas, sino también a gitanas e indígenas —en su acepción colonial—. Así, los quilombos constituyeron espacios de libertad y encuentro pluricultural, constituidos por un profundo sentido de comunidad, heredado de las ancestralidades africanas, que organizaban socialmente la producción de vida en tales asentamientos. La palabra “quilombo” es de origen bantú y se inspira en el significado de *Ntu*, las relaciones de persona a persona. Quilombo sólo puede ser comprendido desde el reconocimiento y la interdependencia entre seres humanos y no humanos.

⁶ Según Silva Bento (2002), el pacto narcisista de la blanquitud consiste en el acuerdo (no-hablado, invisible) de la blanquitud en la distribución interna de los beneficios propios heredados de su legado histórico, bajo la falsa apariencia de la ideología de la meritocracia. Sobre el ingrediente narcisista de la blanquitud, véase Marugán (2021).

Descendiente de ese matrilineaje ancestral es la noción “amefricanidade” de Lélia Gonzalez (1988). Una categoría identitaria de carácter plural, surgida de la potencia creadora de la psique colonizada —el “locus fracturado” según María Lugones (2011)—, capaz de evocar un proceso de formación cultural y una conciencia política de carácter interseccional y transterritorial, a partir de ciertas experiencias comunes entre distintos pueblos, como la colonización, la diáspora, la esclavitud, los saberes ancestrales africanos. No cabe una comprensión esencialista de esta categoría, puesto que revela procesos de producción identitarios múltiples, complejos y dinámicos. *Amefricanidade* entreteje un proyecto colectivo, a través de vínculos culturales y políticos, que extrapolan las diferencias lingüísticas y nacionales de Abya Yala.⁷ Lo que comparten la interseccionalidad y la categoría *amefricanidade* es una defensa férrea de las identidades políticas emancipatorias y no tanto de las políticas de identidad estatales, como el multiculturalismo neoliberal.

América, como sistema etnográfico de referencia, es una creación nuestra y de nuestros antepasados en el continente en el que vivimos, inspirados en modelos africanos. [...] Ayer como hoy, *amefricanos* oriundos de los más diferentes países han desempeñado un papel crucial en la elaboración de esa *Amefricanidad*, que identifica en la Diáspora, una experiencia histórica común, que exige ser debidamente conocida y cuidadosamente investigada. Aunque pertenezcamos a diferentes sociedades del continente, sabemos que el sistema de dominación es

⁷ El pueblo guna (ubicado entre Panamá y Colombia) utilizaba Abya Yala para nombrar al continente americano.

el mismo en todas ellas, o sea: el racismo, esa elaboración fría y extrema del modelo ario de explicación, cuya presencia es una constante en todos los niveles de pensamiento, así como parte y divide las diferentes instituciones de esas sociedades (Gonzalez, 1988:77).

Los análisis interseccionales ponen de manifiesto, por un lado, una pluralidad de experiencias racistas, clasistas y sexistas, vivenciadas en los cuerpos de las mujeres amefricanas y, por otro, la existencia de posiciones sociales que no padecen marginación o discriminación alguna, sea la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros, 2018, 2016). La interseccionalidad desafía el modelo universal de Mujer (circunscrito a lo sexual por el feminismo hegemónico) y, asimismo, desde la producción teórica, exige una negociación constante de sus significados. La disputa igualmente se da en el dominio de la significación. La movilidad identitaria de esta herramienta produce formas de existir, hacer y sentir concretas, que exceden a cualquier publicación teórica enquistada en el viejo organismo de la academia colonial. Según Amanda Gouws (2017), la interseccionalidad tiene un carácter multifacético expresado en:

- su práctica epistemológica: desafía el conocimiento existente e interroga los vacíos y silencios, como cual práctica política socialmente situada,
- su dimensión ontológica: expresa una subjetividad compleja y reconceptualiza la agencia, desvelando el privilegio y la opresión simultáneamente,
- su orientación política de coalición se organiza a partir de la solidaridad y no tanto de la igualdad, y

- su imaginario de resistencia rompe con la imaginación social dominante y cuestiona el pensamiento estructurado según un eje único (2017:21-22).

Son varias las voces⁸ afirmando que cuando la interseccionalidad viaja al norte (concebido en su acepción racial y geopolítica), la herramienta pierde su potencia creadora e imaginativa y queda reducida a la noción de diferencia *per se*. Por lo tanto, cabe preguntarse: “¿cómo debemos entender las intersecciones de las identidades cuando hay un riesgo en el uso adictivo, formulista y vacío de la interseccionalidad o por estar siendo cooptado por proyectos que despolitizan su sentido radical?” (Gouws, 2017:20). Según Jasbir Puar, el uso de la interseccionalidad por parte del feminismo institucional ha cosificado irónicamente la diferencia sexual y de género, siendo ésta el eje fundamental a partir del cual identificar el resto de las variaciones. Esto limita la interseccionalidad a “una heurística para enseñar la diferencia” (Puar, 2013:352) y, a la vez, despolitiza el poder de su raíz acuífera ancestral. Si este marco cognitivo no enuncia el dinamismo propio de las subjetividades interseccionales vividas, acaba dominado por un proceso de blanqueamiento orientado hacia la esencialización de la diferencia (“whitening intersectionality” en palabras de Sirma Bilge).

El concepto de interseccionalidad está en disputa académica. Cuando sustituimos la semántica del feminismo negro por la del feminismo interseccional, retirando el paradigma afrocéntrico, se produce un saqueo de la riqueza conceptual y una apropiación del territorio dis-

curso feminista negro. La propuesta de concebir la inseparabilidad del cisheteropatriarcado, el racismo y el capitalismo está localizada en el marco teórico feminista negro y quien lo niega comete epistemicidio y racismo epistémico (Akotirene, 2019:51).

Si convertimos la interseccionalidad en una herramienta-comodín, aplicable a cualquier tipo de investigación académica, ésta corre el riesgo de convertirse en una metáfora universalizante, vaciada de todo contenido intelectual y político. La diferencia sexual y de género no puede ser la piedra de toque de dicha herramienta, puesto que no existe ningún tipo de competencia categorial en los análisis planteados desde ese enclave. La interseccionalidad funciona como localizador del marcador racial,⁹ pero no se limita apenas a identificarlo, sino más bien a discernir qué procesos políticos, económicos, sociales, culturales, jurídicos y administrativos lo han producido. La interseccionalidad es una teoría de movimiento y, por ende, apunta hacia la comprensión de los procesos que generan las dinámicas identitarias.

De igual manera que los feminismos han experimentado procesos de institucionalización en sus devenires históricos, la interseccionalidad no ha sido una excepción. Las prácticas discursivas y materiales en torno a ésta se han consolidado en distintos ámbitos, como los movimientos sociales, la academia, el Estado y las organizaciones transnacionales. Ninguno de estos opera conforme a entidades monolíticas y estáticas, sino, por el contrario, son campos de acción, movimiento y redefinición constante (Viveros, 2018). Tal como lo manifiesta el hecho de haber circunscri-

⁸ Sirma Bilge, Ochy Curiel, Carla Akotirene, Jasbir Puar, Angela Davis, Wendy Brown, entre otras.

⁹ Como nos enseña Angela Davis: la raza es la forma de vivenciar la clase.

to el marco epistemológico de la interseccionalidad “en el escenario histórico y económico alterado del capitalismo neoliberal identitario” (Puar, 2013:249):

La academia canónica del Norte Global y los organismos internacionales se han amparado de esta perspectiva transformándola en una herramienta útil al servicio de sus políticas de estado multiculturalistas. De hecho, se han creado centros privados de consultoría para asesorar en diferentes partes del mundo a los Estados, los fondos multilaterales y las universidades, en relación con la implementación de las llamadas políticas públicas interseccionales (Esguerra y Bello, 2014). Al hacerlo, han generado una suerte de subordinación de quienes se ven obligados a utilizar esta perspectiva para poder lograr un financiamiento, o para legitimar su trabajo, sin definir en forma autónoma sus propias problemáticas (Viveros, 2018:185).

No cabe duda de que la autoridad intelectual de la interseccionalidad se encuentra en debate. De ahí la relevancia de trazar rutas genealógicas que nos ayuden a alcanzar una comprensión compleja y profunda de dicho marco epistemológico y metodológico. Algunas posturas críticas cuestionan la viabilidad de trabajar con esa herramienta para exponer los privilegios del sujeto blanco, frecuentemente invisibilizados (Gouws, 2017). La interseccionalidad tiene el potencial de dismantelar las relaciones de saber-poder de la blanquitud; es capaz de descortinar los beneficios raciales-sociales de lo inefable de una raza que paradójicamente se revela omnipresente. La interseccionalidad permitiría romper el pacto de silencio que sustenta los privilegios de la blanquitud como sis-

tema-mundo; es el compromiso ético que debería(mos) ser adquirido por la “blanquitud crítica” (Cardoso, 2010) o antirracista —si se me permite el oxímoron— para el desarrollo de investigaciones que requieran de esta herramienta. Un compromiso ético basado en la *metodología de la sospecha*: “en otras palabras, la reflexión aguda para evitar las falsas expectativas de una crítica despolitizada sin fuerza transformadora” (Garzón *et al.*, 2014:162). Discutir la blanquitud en el ámbito de la interseccionalidad significa asumir la responsabilidad histórica de cada sujeto y buscar estrategias (cognitivas, metodológicas, sociales y políticas) que contribuyan a la transformación de ese legado. En esta floresta mucho queda por brotar.

De nada sirve trasladar (a modo de copia) el funcionamiento de una herramienta, que es ancestral, para aplicarlo al modelo multicultural de los Estados-nación en la era del capitalismo neoliberal. El impulso crítico del linaje lunar de la militancia feminista negra-interseccional excede a cualquier restricción empobrecedora propuesta por políticas identitarias de tintes emblanquecidos. El poder siempre tiene sus fallas. Se trata de respetar el devenir del proceso y prestarle atención al detalle, como aprendí con Suely Rolnik en *Esfemas de la insurrección* (2018). En esta obra, la autora cuenta que, tras el asesinato del río Doce (en el estado de Minas Gerais, Brasil) a manos de la compañía Samarco Mineração S. A., el trágico 5 de noviembre de 2015, lxs miembrxs de la aldea Krenak¹⁰ percibieron,

10 La aldea Krenak se encuentra localizada en uno de los márgenes del río Doce, en el estado de Minas Gerais. La vida de esta comunidad se vio fuertemente afectada tras ese acto ecocida por parte de la compañía minera. Todavía seguimos esperando algún tipo de acción judicial contra la minera.

con el pasar del tiempo, que existen gérmenes de vida en las profundidades del río.

Anteriormente afirmé que el agua es entidad sagrada y fundacional de las epistemologías del feminismo negro en *Amefricanaladina*. El embrión de su poder revolucionario ancestral no cabe en ninguna política pública. En el contexto del candomblé, aprendí de Exu la potencia creativa del cruce. Esta divinidad africana es de la comunicación, el movimiento, la ambivalencia, la apertura de caminos de posibilidad y, por ende, es “el señor de la interseccionalidad” (Akotirene, 2019). Las encrucijadas pueden ser concebidas como territorios de posibilidad, cuyas rutas se atraviesan, dialogan, se entroncan y contaminan mutuamente (Rodrigues, 2018), e incluso se co-constituyen. Al igual que el río Doce, la interseccionalidad no ha perdido sus gérmenes de vida, dado que no actúa apenas en el ámbito institucional. Ésta nos instiga a la creación de proyectos que produzcan un mundo donde quepan muchos mundos, como nos enseña el zapatismo. Sin desconsiderar el riesgo de los procesos de cooptación neoliberales, continúo hallando razones para producir un trabajo intelectual político —desde un activismo teórico apasionado— en clave interseccional.

Bibliografía

Akotirene, Carla (2019). *Interseccionalidade*. São Paulo: Polên Livros (Feminismos Plurais).

Cardoso, Lourenço (2010). “Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco antirracista”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 8, núm. 1, pp. 607-630.

Carneiro, Sueli (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado. São Paulo: FEUSP.

Carroll, Lucy y Lena Nguyen (2020). “Exclusion of Black Lives Matter at Women’s March LA Sacrifices Representation”, *Daily Bruin*, <<https://dailybruin.com/2020/01/21/exclusion-of-black-lives-matter-at-womens-march-la-sacrifices-representation>>.

Chang, Cindy *et al.* (2017). “Massive Women’s March in Downtown L.A. Said to be Largest in Over a Decade”, *Los Angeles Times*, <<https://www.latimes.com/local/lanow/la-me-womens-march-los-angeles-20170121-story.html>>.

Collins, Patricia Hill (2010). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*. Nueva York/Londres: Routledge.

Collins, Patricia Hill y Sirma Bilge (2016). *Intersectionality*. Cambridge: Polity Press.

Crenshaw, K. (1991). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”, en Raquel Platero (org.) (2012), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada: temas contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, pp. 87-122.

Davis, Angela (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Domingues, Petrônio (2018). “Negro no Brasil: histórias das lutas antirracistas”, en Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro y André Mesquita (orgs.), *Histórias afro-atlânticas. Vol 2. Antologia*. São Paulo: MASP/Instituto Tomie Ohtake.

Escobar, Arturo (2016). “Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las

- epistemologías del sur”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, núm. 1, enero-abril, pp. 11-32.
- Garzón Martínez, María Teresa et al. (2014). “‘Ninguna guerra en mi nombre’: feminismo y estudios culturales en Latinoamérica”, *Nómadas*, núm. 40, pp. 158-173.
- Gomes Silva, Tauana O. y Gleidiane de Sousa Ferreira (2017). “Esas mulheres negras? Narrativas históricas de um feminismo à margen das ondas”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 25, núm. 3, pp. 1017-1033.
- Gonzalez, Lélia (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”, *Tempo Brasileiro*, núms. 92-93 (enero/junio), pp. 69-82.
- Gouws, Amanda (2017). “Feminist Intersectionality and the Matrix of Domination in South Africa”, *Agenda*, vol. 31, núm. 1, pp. 19-27.
- Korol, Claudia (2017). “Feminismo comunitario de Iximulew, Guatemala. Diálogos con Lorena Cabnal”, en Claudia Korol, *Diálogo de saberes y pedagogía feminista*. Buenos Aires: América Libre, pp. 297-319.
- Lugones, María (2011). “Hacia un feminismo decolonial sin marcas”, *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, julio-diciembre, pp. 105-119.
- Marugán, Paola (2021). “Grada Kilomba contra la blanquitud de Narciso”, *CTXT. Contexto y acción*, <<https://ctxt.es/es/20210401/Culturas/35606/Desigualdad-blanquitud-racismo-Grada-Kilomba-Narciso-Eco-Audre-Lorde.htm>>.
- Ngozi-Adichie, C. (2009). “The Danger of a Single Story”. Conferencia en el marco del evento TED Global Ideas Worth Spreading, julio, Oxford, Inglaterra, <https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story>.
- Pérez Moreno, María Patricia (2019). “O’tanil: corazón. Una sabiduría y práctica de sentir, pensar, entender, explicar y vivir el mundo desde los mayas tzeltales de Bachajón, Chiapas, México”, en Karina Ochoa Muñoz (coord.). *Miradas en torno del problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal, pp. 157-173.
- Puar, Jasbir (2013). “‘Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa’: interseccionalidade, agenciamento e política afetiva”, *Meritum. Belo Horizonte*, vol. 8, núm. 2, pp. 343-370.
- Ribeiro, Djamilia (2017). *O que é o lugar de fala?* Belo Horizonte: Editora Letramento.
- Rodrigues Júnior, Luiz Rufino (2018). “Pedagogias das encruzilhadas”, *Periferia*, vol. 10, núm. 1, pp. 71-88.
- Rolnik, Suely (2018). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Silva Bento, María Aparecida (2002). “Branqueamento e branquitude no Brasil”, en Iray Carone y María Aparecida Silva Bento (orgs.), *Psicología social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, pp. 25-58.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate Feminista*, vol. 52, pp. 1-17.
- Viveros Vigoya, Mara (2018). “‘De la extraversion’ a las epistemologías ‘nuestroamericanas’. Un descentramiento en clave feminista”, en Santiago Gómez Obando, Catherine Moore Torres y Leopoldo Múnica Ruiz (eds), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Unijus, pp. 171-192.

Werneck, Jurema (2016). “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”, en C. Verschuur (dir.), *Vents d'est, Vents d'ouest. Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux*. Berne: Graduate Institute Publications, pp. 151-163.

enunciación y su categoría-epistemología-metodología “escrevivência”, <<https://www.youtube.com/watch?v=WimOFw-5gRU>>.

Lecturas

Sobre la sección

BILGE, Sirma (2013). “Intersectionality Undone. Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies”, *Du Bois Revue: Social Science Research on Race*, vol. 10, núm. 2, pp. 405-424.

FALQUET, Jules (2017). “La combinatoria *straight*. Raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales”, *Descentrada*, vol. 1, núm. 1, e005.

Gouws, Amanda (2017). “Feminist Intersectionality and the Matrix of Domination in South Africa”, *Agenda*, vol. 31, núm. 1, pp. 19-27.

Para complementar

“Clamar en el desierto: entre el poder de hablar y el poder de hacerse escuchar”, conferencia de Conceição Evaristo¹¹ en la que expone una reflexión sobre el lugar de

¹¹ Conceição Evaristo (Minas Gerais, Brasil, 1946) es poeta, novelista, cuentista y militante del movimiento negro en Brasil. Nació en una favela al sur de Belo Horizonte y migró a Río de Janeiro en 1970, donde trabajó como empleada doméstica a la par de estudiar Letras en la

UFJR. Es maestra en Literatura Brasileira por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) y doctora en Literatura Comparada por la Universidade Federal Fluminense (UFF). Conceição acuñó el concepto de *escrevivências* como método de investigación y producción de conocimiento en las ciencias sociales y humanas, sobre todo en la psicología social.

Prácticas interseccionales: notas sobre el activismo sudafricano de mujeres*

Natalia Cabanillas**

En este artículo revisito algunas notas sobre el trabajo de investigación con activistas mujeres en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, entre 2014 y 2015, enfocado en las estrategias políticas elaboradas por diversas colectivas. Por medio de estas estrategias, concepciones y demandas, me

* En este artículo utilizo la “e” como singular neutro y para definir el plural cuando se trata de un grupo diverso de personas, como expresión de lenguaje inclusivo.

** Profesora de historia de África en el Instituto de Humanidades, de la Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab) en Ceará, Brasil. Es doctora en Sociología por la Universidade de Brasília (UnB), maestra en Estudios de Asia y África con especialidad África por El Colegio de México y profesora de Historia por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Entre 2014 y 2015 completé 17 meses viviendo e investigando en Ciudad del Cabo, asociada a la University of the Western Cape (UWC) en Sudáfrica como parte de mi doctorado en Sociología en la UnB. El objetivo de mi tesis estaba vinculado a mapear y describir formas de hacer, pensar y sentir la política comunitaria de diversas activistas mujeres. En particular, trabajé con Vainola Makan en la organización Right to Know

interesa proponer formas de leer y entender el concepto y la categoría de *interseccionalidad*, presente en el activismo sudafricano, cuyos ecos encontramos en diversos territorios del Sur. Estos casos no tienen un valor normativo, más bien la propuesta es dialogar desde los saberes y haceres

Campaign, con Mustadafim Foundation, una de las mayores organizaciones de la provincia, una de las más antiguas (fundada en 1986) e integrada por mujeres musulmanas; también acompañé las actividades públicas de diversos colectivos de lesbianas, gays, transgéneros, transexuales, bisexuales, intersexuales, *queer* y más (LGTBIQ+) con foco en la organización Free Gender. El trabajo de investigación se basó en metodologías diversas, desde la observación participante hasta la investigación-acción feminista, siendo las entrevistas aquí citadas una minúscula muestra del trabajo de investigación realizado. En este artículo revisito las entrevistas, los audios, sus transcripciones y (re)traducciones para pensar el concepto de *interseccionalidad*, en la forma en que éste —a mi modo de ver— se manifestaba en las construcciones políticas cotidianas de las activistas con las que trabajé. La idea para este texto es contribuir al enriquecimiento de este concepto, abrir posibilidades de lecturas, interpretación y, por qué no, de acción feminista.

contextuales, reeducando nuestra mirada para pensar la interseccionalidad en la investigación y para no reducir la vida vivida a los conceptos.

Aunque no realizo aquí un extenso debate teórico, implícitamente, sí discuto la idea que concibe a la interseccionalidad como suma de opresiones, ya que el problema discutido en esa sentencia es la “suma”, porque supone que los ejes de opresión pueden ser separados, diseccionados analíticamente, mientras que, en la experiencia vivida, la condición de género y la de raza, por ejemplo, se constituyen mutua y contextualmente. En ningún sentido pretendo minimizar o banalizar el potencial político-epistemológico que la categoría tuvo y tiene, se trata, sin embargo, de revisitarla. Esto tiene consecuencias concretas en la forma en que pensamos las agendas feministas y las alianzas. El problema específico emerge cuando determinadas demandas tienen atributos de valor diferenciados: las llamadas agendas estratégicas del feminismo se enfocan en demandas de género (aborto, leyes contra la violencia de género, participación política); mientras que demandas como agua potable o saneamiento básico son clasificadas como demandas sociales, por lo tanto, ¿serían menos estratégicas para el feminismo? Cabe preguntarse, sin embargo, de qué forma la disponibilidad o la falta de agua potable afecta la vida de las mujeres y las relaciones de género.

El repertorio de ideas políticas y sobre el feminismo en Sudáfrica es amplio en diversidad y en profundidad histórica (Nnaemeka, 1998; Salo, 1994, 1995; Wells, 1998), enraizado en diversos colectivos de mujeres Negras¹² o mixtos, e

¹² En este artículo se denomina población Negra con mayúscula inicial a la población sudafricana o extranjera no blanca con el fin de eng-

integrado al activismo comunitario (Hassim, 2003, 2006; entrevistas: Daasen, 2015; Setember, 2015; Soldaat, 2014; Thafeni, 2015). Tal variedad se desarrolla en comunidades delimitadas racial y económicamente, en parte, siguiendo las fronteras establecidas por el *apartheid* (Salo, 2009:12). Dentro de esas fronteras, sin embargo, las comunidades no constituyen bloques homogéneos y, como tal, la delimitación de raza y clase dice mucho en términos de ser ejes de opresión; al mismo tiempo, no dice nada sociológicamente hablando (Mkhize *et al.*, 2010). Cada barrio segregado, o *township*, es al mismo tiempo un pluriverso integrado por una multiplicidad de lenguas, religiones, nacionalidades, afiliaciones políticas y vínculos con el Estado.¹³ A la diversidad local hay que sumar que, como en

lobarla en una única categoría; esta población antiguamente fue clasificada por el *apartheid* como “africana”, “mestiza/coloured” e “india” (Mkhize *et al.*, 2010). La definición fue creada por el Black Consciousness Movement en la década de 1970 para resignificar los sentidos y significados de la categoría *black* (negro/a). Cuando aquí utilizo negro/a en minúsculas, me refiero a las personas que antiguamente fueron clasificadas como “africanas” durante el *apartheid* y hoy en día se autodefinen como negras o africanas en el contexto racializado de Sudáfrica. Esta autodefinición está mediada por la pertenencia a uno de los pueblos/naciones de origen africano y por ser hablante de una lengua africana por lo menos.

¹³ En los llamados *townships africanos* (barrios segregados durante el *apartheid*) predominan: el cristianismo de diversos tipos, religiones tradicionales, catolicismo y de forma minoritaria el islam también tiene presencia. Entre las diversas nacionalidades se destacan, además de sudafricanas, personas de Zimbabue, Malawi, Mozambique, Angola, República Democrática del Congo (RDC) y Somalia; en menor escala de Etiopía, Tanzania, Kenia, Gana, Senegal, Nigeria, entre otros. Cada país tiene una variedad de lenguas del tronco lingüístico bantú, sin contar las lenguas coloniales. Entre las afiliaciones políticas, dependiendo de

el caso de las organizaciones LGTBQ+, se atiende a una comunidad Negra multinacional, integrada por personas *queer* provenientes de otros países africanos, quienes migran a Sudáfrica en busca de un ambiente más abierto, ya que es uno de los pocos países del continente donde hay plenos derechos constitucionales y reconocimiento de la diversidad sexual.

Una buena parte de las organizaciones de mujeres en Sudáfrica ha sido práctica e ideológicamente interseccional (De la Rey, 1997), es decir, en términos generales, en los más diversos movimientos de mujeres Negras sudafricanas, las agendas de género fueron construidas políticamente en intersección con otras demandas e identidades (Hassim, 2005; Gasa, 2007; Cherry, 2007; Cejas, 2004; Cock, 2007) o ejes de opresión (De la Rey, 1997; Bozzoli y Nkotsoe, 1991).

La interseccionalidad en la práctica asume las más diversas formas: una misma activista puede ser parte de la organización local de padres y madres (*parents*) dedicada al desarrollo de guarderías en los *townships* y a buscar soluciones ante la violencia de género; ser parte de la Housing Assembly para luchar por el acceso a la vivienda; participar en una campaña, como Right to Know, que defiende el acceso a la información, la libertad de expresión y el derecho a protestar, e integrar un colectivo feminista autónomo como la Rita Edward Branch. Inclusive, pueden establecerse conexiones a partir de una determinada or-

la región, predominan: African National Congress (ANC), Inkhata Freedom Party (IFP), Economic Freedom Fighters (EFF) y Democratic Alliance (DA). Sin embargo, la politización en los *townships* está más vinculada a las organizaciones comunitarias de base que a las estructuras partidarias.

ganización para iniciar políticas en pro de la igualdad de género en las organizaciones mixtas. Una misma activista: poniéndole el cuerpo a todas las luchas (Balbuena, 2021), a diversas agendas y construyendo entendimientos sobre cómo estas temáticas están entrelazadas, indica un interés militante y una comprensión de sí que no se limita a una única dimensión de la vida (el trabajo, la infraestructura, la desigualdad de género o raza).

Formas de ser, existir y hacer política: interseccionalidad e integración

Free Gender es una organización que reúne a mujeres lesbianas negras hablantes de isiXhosa, habitantes de las periferias de Ciudad del Cabo, con epicentro en el *township* de Khayelitsha. Insistentemente, se apela a la inscripción a partir de su condición humana, no de la diferencia que se expresa en la sexualidad: “tenemos sangre y huesos, como ellos/as, no sé si ellos/as se dan cuenta. El único detalle es que hacemos cosas diferentes cuando nos vamos a la cama. Pero en la vida cotidiana somos exactamente igual” (Soldaat, entrevista, 2014). Esto se traduce en términos de un activismo LGTBQ+ plenamente interseccional e integrado en las luchas comunitarias y de derechos humanos:

No podemos involucrarnos [sólo] en el Khumbulani Pride¹⁴ para ser visibles. Tenemos problemas de agua, de

14 El Khumbulani Pride es un evento anual para celebrar la Marcha del Orgullo en comunidades negras, en los barrios segregados donde las activistas viven; tiene un carácter altamente político y de denuncia de los crímenes de odio, manteniendo también el carácter celebrato-

electricidad, tenemos problemas con todo. Hay que tratar de liderar todo, e involucrarse en esas campañas. No se involucren solamente en asuntos LGBTI. Hay que involucrarse en todos los asuntos de la comunidad” (Soldaat, entrevista, 2014).

Si bien la identidad LGBTIQ+ fue asumida políticamente durante la década de 1990 como estrategia necesaria para obtener derechos (Vanzyl, 2005:244), lideresas como Funeka Soldaat consideran que esta visión hoy en día resulta restrictiva, por lo que desde diversas organizaciones se procura recuperar la multidimensionalidad de la vida para confrontar el estereotipo de un ser LGBTIQ+, en el que la única faceta relevante sería su orientación sexual e identidad de género. Existe una apuesta para que la existencia lesbiana en las comunidades negras sea *naturalizada*, lo que va de la mano con des-centrar la sexualidad como elemento primordial de la existencia lesbiana y de la condición humana (Cabanillas, 2016). Esta apuesta implica también una definición y una elección sobre *cómo existir*. Funeka Soldaat enuncia su objetivo feminista: ser quien soy en mi comunidad; donde el existir y el pertenecer están profundamente articulados.

Lecturas feministas de las agendas sociales

En este apartado me gustaría describir una de las formas en que las activistas feministas intervienen en las organizaciones mixtas: eligen temáticas con potencial unifica-

rio. El Orgullo Gay de Cape Town organiza eventos casi exclusivamente en el centro de la ciudad, áreas donde la mayoría de los habitantes son blancos.

dor para construir liderazgos femeninos Negros. Partiendo de las demandas que *a priori* no despiertan oposición en los compañeros hombres, se fortalecen los liderazgos femeninos y se incrementa la presencia de mujeres en posiciones que intervienen en la toma de decisiones. Son esas personas clave quienes llevarán adelante los debates al interior de las organizaciones, una vez que están en posición de ganarlos.

En el año 2014, Black Sash¹⁵ realizó una investigación sobre las irregularidades en el pago a los subsidios sociales (*social grants*), en su mayoría recibidos por mujeres Negras. Entre los hallazgos fueron detectados robos hormiga y diversas formas de estafas electrónicas a millones de beneficiarias: descuentos, préstamos y compras deducidas de las tarjetas sin el acuerdo explícito de las titulares. El Black Sash —organización que cuenta con algunas feministas negras en su *staff* administrativo— decidió convocar a Vainola Makan, feminista histórica, en ese entonces organizadora de Right to Know Campaign¹⁶ (R2K),

15 Black Sash es una organización creada por mujeres blancas en la década de 1950 para protestar contra el *apartheid*. A lo largo de su historia —no exenta de tensiones— fue consiguiendo establecer alianzas con los movimientos de liberación negra o con organizaciones de mujeres y elaborar estrategias instrumentales. Es una organización relevante para analizar una blanquitud femenina crítica que crea posibilidades de ruptura en una sociedad altamente racista. Por muchos años, Black Sash fue casi la única voz blanca crítica frente al racismo en Sudáfrica. Hoy en día se construye con un perfil de organización no gubernamental (ONG) instrumental, produciendo investigaciones altamente especializadas para sustentar algunas iniciativas activistas relevantes.

16 Right to Know Campaign es una de las muchas ONG presentes en Sudáfrica; se trata de una campaña que recibe donaciones internacionales para demandar acceso a la información, garantizar la libertad de expresión y mayor accesibilidad a la comunicación. El foco de las de-

para alertar sobre esas estafas y denunciarlas en talleres de educación popular sobre finanzas. Además, las asistentes podían optar por inscribirse dentro de la demanda judicial colectiva presentada por las abogadas del Black Sash, cuyo resultado sería frenar las deducciones ilegales.

Dada la magnitud de las deducciones (desde un décimo hasta la totalidad del subsidio) y la cantidad de personas afectadas (más de 40% de la población adulta recibe subsidios), la problemática afectaba a todas las comunidades periféricas de la ciudad. Las activistas que estuvieron en el taller junto con la facilitadora del Black Sash convocaron a talleres en sus respectivas áreas o comunidades. La enorme mayoría de quienes asistieron eran mujeres. El tema de las deducciones ilegales a los subsidios sociales afecta tanto a mujeres *coloured*¹⁷ (50% de la población en la provincia occidental de Ciudad del Cabo) como a mujeres africanas (30%), por lo tanto, tenía el potencial de construir

mandas es de tipo liberal, sin embargo, posee una articulación con organizaciones comunitarias diversificadas de Ciudad del Cabo.

17 La categoría *coloured* durante el *apartheid* fue una de las cuatro categorías raciales impuestas; es definida en la Ley de Registro de la Población de 1950 literalmente como: toda persona que es visiblemente no africana y no europea. En sí, la población *coloured* tiene orígenes variados y se formó entre los siglos XVII a XIX por colectivos de población asiática de origen malayo, indio y tunecino, que llegaron a Sudáfrica esclavizados o en situaciones análogas a la esclavitud; también población local khoi san, xhosa o africanos del este del continente en regímenes de esclavización. Las mujeres esclavizadas sufrían violaciones sistemáticas por parte de colonos blancos de origen holandés o inglés, de ahí la conformación del mestizaje por vía de la violencia sexual-racial. Las comunidades *coloured* son hablantes de afrikaaps, una variante lingüística del afrikaans, considerada una lengua criolla del holandés antiguo, nacida de la experiencia colonial en el Cabo de Buena Esperanza, cuya primera denominación fue “kitchen afrikaans” o afrikaans de cocina.

puentes entre grupos racialmente segregados, todavía sobre los clivajes establecidos por el *apartheid*.

El énfasis en cuestiones socioeconómicas para construir puentes entre grupos racializados era una de las formas de accionar políticamente del New Women’s Movement (1996-2003); a su vez, ese movimiento enraiza sus prácticas en la federación provincial de mujeres, United Women Organization (UWO), activa en la década de 1980. Vainola Makan, quien integró estas tres organizaciones en cada momento histórico, en 2015 comenta:

logramos saldar la brecha entre mujeres africanas y mujeres *coloured*, de una forma en la que pocas organizaciones realmente consiguieron hacerlo antes. Es porque siempre comenzamos por las preocupaciones socioeconómicas” (Makan, entrevista, 2015).

Partiendo del punto de vista y el protagonismo de las mujeres Negras beneficiarias de subsidios, las demandas se enuncian como un asunto de interés general y de carácter universal. Las demandas que afectan a las mujeres económica y socialmente más desfavorecidas abren caminos para que lideren esas luchas y elaboren su experiencia política y discursivamente. Vainola menciona, “si [la demanda] es útil para las mujeres negras, es útil para todas”. Ése es el pilar de las alianzas. No tendría que ser necesario enunciar la política como direccionada exclusivamente “para mujeres negras”, sin embargo, las actantes, organizadoras, facilitadoras, traductoras y abogadas del caso y las víctimas de estos fraudes son mujeres Negras (africanas o *coloured*).

En la década de 1990, Vainola Makan participó en la campaña por la universalización de los subsidios a la ma-

ternidad para mujeres negras, ya que durante el *apartheid* sólo las madres blancas y *coloured* podían recibirlos (Tamyana, 2015). La recepción de subsidios a la maternidad es una conquista histórica; es una de las formas mediante las cuales el Estado sudafricano reconoció a las mujeres negras como parte de la humanidad. Si el *apartheid* las orilló a vivir en condiciones próximas a la línea mínima de (no) supervivencia y a no poder ejercer su maternidad, debido a las condiciones de vida y de trabajo, los subsidios son una parte ínfima de las reparaciones a largo plazo. Además, son tal vez la primera generación negra bancarizada, ya que tales ayudas del gobierno se otorgan mediante una tarjeta (que posibilita los fraudes, de hecho). La educación financiera y matemática es una deuda histórica con la población negra, la cual, además de tener que pagar por su educación (pública pero no gratuita), durante el *apartheid* recibía la mínima calidad educativa posible para ocupar puestos de baja cualificación. Veinte años después, Vainola impulsa una campaña de acceso a la información para detener las deducciones ilegales o los robos financieros que las empresas realizan sobre millones de beneficiarias.

Ahora bien, Sudáfrica atravesó cambios dramáticos en el escenario político e institucional en los últimos cuarenta años. Sin embargo, encontramos continuidades en las formas de pensar una política interseccional efectiva como parte del saber hacer de organizaciones y activistas y, sobre todo, como parte de una extensa tradición de activismo de las mujeres, formando alianzas interraciales o multirraciales. Existe un conjunto de bibliografía sudafricana que considera ciertos asuntos como demandas tácticas y otros como demandas estratégicas (Hassim, 2005). Esta conocida división, en realidad, no se corresponde con

la práctica de las organizaciones de mujeres, que en muchos casos se plantean resolver los problemas de la comunidad en su conjunto y no únicamente los problemas de las mujeres. Un asunto estratégico es aquel que puede modificar el orden de género. ¿Cómo transformar el orden de género sin mujeres líderes capaces de dirigir la totalidad de los asuntos que competen a un grupo humano? En una de las entrevistas realizadas en Belville, Western Cape, a Vainola (2015), me comentaba:

Necesitamos tener organizaciones de mujeres representadas en el grupo de trabajo provincial y fortalecer a las líderes comunitarias. No sirve de nada si empezamos la discusión por el aborto o el trabajo sexual; en ciertos temas delicados la polarización es insalvable y perdemos posiciones. Mejor arrancamos por el tema de subsidios, esto es algo que afecta a todas las mujeres de la organización y potencialmente a la mayoría de las mujeres de la ciudad. Cuando logremos que el grupo de trabajo provincial tenga un número suficiente de mujeres fuertes e informadas, recién ahí podemos plantearnos otros debates. Para avanzar tenemos que caminar juntas (entrevista colectiva con exintegrantes del New Women's Movement, 2015).

Ese tipo de encadenamiento estratégico, cómo introducir determinados temas, hace desaparecer la frontera entre asuntos tácticos y asuntos estratégicos de las mujeres. El punto central aquí es que las demandas dependen de las personas, es decir, no hay un asunto estratégico si no se construyen, primero, los liderazgos de mujeres negras comunitarias. Esta forma de actuar se repite una y otra vez en los relatos de mujeres sobre su participación

pasada en las organizaciones de mujeres, en el caso de la provincia occidental de Ciudad del Cabo, en la federación United Women Organization (uwo). Las federaciones regionales de mujeres como la uwo eran, frecuentemente, espacios políticos no segregados, por lo tanto, creaban estrategias para evitar que los puestos de liderazgo cayeran únicamente en manos de mujeres blancas, profesionales, con más tiempo disponible; tenían que evitar que la organización reprodujera las jerarquías raciales-sociales al interior. Al mismo tiempo, las activistas mujeres eran parte de la lucha contra el *apartheid*, considerada una prioridad humana y política, esto las posicionó junto a las organizaciones mixtas usualmente dirigidas por hombres. A diferencia de las organizaciones mixtas, las de mujeres elaboraron alianzas interraciales e interclase reiteradamente.

Retomo aquí las deducciones ilegales sobre los subsidios en 2015, puesto que involucran corrupción del gobierno, acceso a la información y robo por parte de grandes capitales financieros a los sectores más desfavorecidos. Los subsidios refuerzan cierta autonomía económica de miles de mujeres y su posición en la familia y en la comunidad, ya que varias personas otras dependen de sus ingresos. Ésta podría ser considerada una demanda socioeconómica, sin embargo, a través de ella se generan espacios de encuentro multirraciales, multilingües, que quiebran las formas y los sentidos en que los cuerpos racializados circulan y se encuentran en la ciudad. Con esto se ponen en evidencia problemáticas comunes (ser víctimas de robos financieros) y la realización de acciones conjuntas (movilizaciones y acciones judiciales). La campaña para detener las deducciones ilegales (Hand Off of Our Grants) también permitió afianzar

la relación entre el Black Sash —que es, como ya señalé, una de las organizaciones de mujeres más antigua de la ciudad— y organizaciones comunitarias, algunas de ellas de reciente creación, integradas por activistas de diversas generaciones. El Black Sash continúa siendo un espacio bastante “elitizado”, que se especializa en ofrecer diversos servicios a las comunidades negras, entre ellos, asesorías jurídicas. A más de 25 años de la caída del *apartheid*, el trabajo interracial todavía requiere de políticas específicas en las organizaciones para garantizar un liderazgo representativo. La campaña para frenar las deducciones ilegales sobre los subsidios fue retomada y desarrollada por las comunidades en su interior, por lo que su ritmo, en última instancia, estaría delimitado por los tiempos de las comunidades. De este modo disminuye el protagonismo de “la oficina” (donde está el *staff* administrativo, integrado por una clase media educada) y aumenta el de las activistas comunitarias.

Desde mi humilde punto de vista, ésta es una forma de interseccionalidad en la cual las demandas de un sector de “mujeres Negras que reciben subsidios” son colocadas como demandas generales o universalizables. La demanda es interseccional, sin embargo, la forma de enunciarla evade asociarla a un sector en particular. Los privilegios de raza y clase, como el acceso a la educación universitaria, son instrumentalizados para *colaborar* en el proceso de educación financiera y defensa jurídica, dos aspectos *a priori* inaccesibles para las mujeres habitantes de barrios segregados.

La política del encuentro: los ejes de opresión no te definen

Las alianzas interraciales se establecen con base en el principio de definición de las agendas de lucha con foco en la política de y para las mujeres Negras. Sin embargo, el proceso de construcción de este tipo de organizaciones y alianzas es un itinerario tenso, atraviesa un largo camino de formación de vínculos de amistad y confianza para que una simple reunión no explote en acusaciones mutuas. Incluso teniendo demandas similares, a los obstáculos de la experiencia y la historia se suman las cuestiones de logística en cuanto al transporte y la lengua. El *apartheid* creó una compleja ingeniería social para evitar la política del “vivir juntas”, a tal punto que los lazos horizontales y afectivos entre personas (antiguamente clasificadas como) *coloured*/mestizas, africanas, indias son una especie de afrenta a las dinámicas racistas de la Ciudad del Cabo.

Uno de los frentes de batalla de las organizaciones de mujeres, especialmente del New Women’s Movement que operó desde 1996, era superar los preconceptos racialmente informados y difundidos por los múltiples aparatos de dominación del *apartheid*. Una de las formas fue encontrar demandas comunes, como se detalló en el apartado anterior; sin embargo, la estrategia más relevante fue por medio de la creación de relaciones personales. Auntie Virginia —nacida y criada en un barrio *coloured*— comenta:

bueno, terminamos visitándonos en nuestras casas. ¡Yo nunca había estado en un barrio negro! Nunca antes había tenido una amiga negra. Si lo pude hacer es por el movimiento. Allí conocí mujeres que serían mis amigas de por

vida (entrevista colectiva con exintegrantes del New Women’s Movement, 2015).

El comentario de Auntie Virginia en gran medida desnuda las formas en que el *apartheid* creó conjuntos poblacionales obligados a vivir separados, criminalizando las áreas de contacto. Sin embargo, si lo trasladamos a nuestra realidad cotidiana, las fronteras no son menos reales: ¿cuántas amistades tengo en colonias populares, en la villa miseria?, ¿a cuántas de ellas ya las visité en sus casas y cuántas de ellas pueden transitar en mi casa?; ¿cuántas amigas trans o travestis frecuentan mis círculos sociales cotidianamente y conversan con mi mamá?, ¿ya conocieron a mi abuela en los cumpleaños?, y así podríamos continuar pensando: ¿cuántas amigas migrantes de países limítrofes son parte de mi vida cotidiana? y ¿por qué esas personas están ausentes de mis círculos íntimos? Formulo estas preguntas para no inducir la falsa idea de que discutir sobre Sudáfrica es discutir segregaciones que le suceden a gente muy lejana...

Mama Darlena, líder comunitaria y ex empleada doméstica, aclara:

el New Women’s Movement fue único, porque teníamos compañeras de la universidad, pero de esas sin arrogancia. Podíamos aprender de ellas, y ellas de nosotras, porque nosotras éramos las líderes; gracias al movimiento tuve talleres de todo tipo y aprendí mucho. Entendí cuáles eran las problemáticas de las comunidades, cómo conversar y decidir (entrevista colectiva con exintegrantes del New Women’s Movement, 2015).

La construcción de vínculos humanos, personales, significativos fue articulada por las organizaciones de mujeres

como una dimensión pedagógica de las acciones antirracistas. Es, inclusive, un enfoque que se conecta con la idea de *ubuntu*:¹⁸ existir en el pleno reconocimiento de la humanidad compartida. También como una forma de deconstruir la segregación mediante prácticas micropolíticas.

Las feministas nos hemos cansado de repetir que lo personal es político, asumimos y debatimos las políticas de las representaciones, acciones afirmativas y la interseccionalidad en los movimientos. Sin embargo, nuestra vida íntima, afectiva, nuestros círculos de amor, atención y reciprocidad: ¿son interseccionales?

En la política y en el territorio, las redes de mujeres sudafricanas aportan un componente social y humano, vincular y emocional. De esta forma, cuando pensamos en los feminismos como una fuerza que politiza aspectos de la vida considerados privados o emocionales, también encontramos lo contrario: espacios políticos en los que se incluyen prácticas sociales y emocionales para establecer vínculos. Mi co-orientadora llamaría a este proceso “Socializing the political” (traer lo social/humano a los espacios políticos) (Grumebaum, conversaciones, 2015).

Para concluir sin despedidas

Desde los feminismos del Sur, el concepto de interseccionalidad ha sido uno de los más poderosos, enriquecedores y potencialmente transformador de la práctica política y

¹⁸ *Ubuntu* es un principio filosófico pan-africano. Fue internacionalmente difundido a partir de la Comisión de Verdad y Reconciliación Sudafricana y posee una existencia social cotidiana. En términos generales, se suele traducir como “Soy porque tú eres”, indicando que sólo me humanizo reconociendo la humanidad de mis interlocutores/as.

de la idea de sujeto/a estabilizado/a. En este artículo, propongo apropiarnos de la literatura feminista ya existente sobre el tema —de la que soy asidua lectora—, pero sin que el mundo de la sociología invada o tome el poder de nuestra mirada. Me parece más interesante pensar la interseccionalidad como un concepto descriptivo, dentro del cual cada contexto hará valer una diversidad de posibilidades. Retomar la interseccionalidad sin abandonar la premisa de Chandra Tlalpalde Mohanty (2008) sobre investigar la naturaleza de la opresión antes de asumirla como existente; o bien la de Oyéronké Oyèwùmi (1997), quien nos recuerda que precisamos averiguar si hay categorías de género operando —o categorías raciales, religiosas, de clase—, sin asumir *a priori* su existencia social.

Bibliografía

- Baderoon, Gabeba (2015). *Regarding Muslims: From Slavery to Post-apartheid*. Johannesburg: Wits University Press.
- Balbuena, Yamila (2021). “Activismos feministas interseccionales en la lucha por el aborto legal en la Argentina”, *Revista de Estudios e Pesquisas Sobre as Américas*, vol. 15, núm. 1, pp. 143-159.
- Bozzoli, Belinda y Mmantho Nkotshe (1991). *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy and Migrancy in South Africa, 1900-1983*. Portsmouth: Heinemann (Educational Books).
- Cabanillas, Natalia (2016). *Más allá de lo político. Mujeres activistas en Ciudad del Cabo (2014-2015)*. Tesis de doctorado. Brasilia: Universidade de Brasilia, Programa de posgraduación en sociología.

- Cejas, Móminka (2004). *Creating a Women's Political Space within the Anti Apartheid Movement of 1950s, the Case of the Federation of South African Women (1954-1963)*. Tesis de doctorado en Cultural and International Relations. Tokio: Tsuda College.
- Cherry, Janet (2007). "We Were Not Afraid: the Role of Women in the 1980's Township Uprising in the Eastern Cape", en Nomboniso Gasa (ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They Remove Boulders and Cross Rivers*. Ciudad del Cabo: HSRC Press, pp. 281-313.
- Cock, Jacklyn (2007). "Another Mother for Peace: Women and Peace Construction in South Africa, 1983-2003", en N. Gasa (ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They Remove Boulders and Cross Rivers*. Ciudad del Cabo: HSRC Press, pp. 257-280.
- De la Rey, Cheryl (1997). "Introduction: South African Feminism, Race and Racism", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, núm. 32, pp. 6-10.
- Gasa, Nomboniso (2007). "Feminism, Motherism, Patriarchies and Women's Voices in the 50s", en Nomboniso Gasa (ed.), *Women in South African History. Basus'iimbokodo, Bawel'imilambo / They Remove Boulders and Cross Rivers*. Ciudad del Cabo: HSRC Press, 2007, pp. 207-230.
- Hassim, Shireen (2003). "Representation, Participation and Democratic Effectiveness: Feminist Challenges to Representative Democracy in South Africa", en Anne Marie Goetz y Hassim Shireen (eds.), *No Shortcuts to Power. African Women in Politics and Policy Making*. Nueva York: Zed Books, pp. 81-109.
- Hassim, Shireen (2005). "Nationalism Displaced. Discourses in the Transition", en Amanda Gouws (ed.), *(Un) Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*. Ciudad del Cabo: UCT Press, pp. 55-69.
- Hassim, Shireen (2006). *Women's Organization and Democracy in South Africa. Contesting Authority*. Durban: University of KwaZulu-Natal Press.
- Mkhize, Nonhlanhla et al. (2010). *The Country We Want to Live In. Hate Crimes and Homophobia in the Lives of Black Lesbian South Africans*. Ciudad del Cabo: HSRC Press.
- Mohanty, Chandra Tlapalde (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial", en Liliana Suárez Nava y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizar el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes [1983]*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 112-162.
- Nnaemeka, Obioma (1998). "Introduction. Reading the Rainbow", en Obioma Nnaemeka, *Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton: African World Press, pp. 1-38.
- Oyèwùmi, Oyéronké (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salo, E. (1994). "South African Feminism: Whose struggles, Whose Agendas", documento presentado en South African and Contemporary History Seminar, organizado por el Institute for Historical Research and Department of History, University of Western Cape, 12 de abril.
- Salo, Elaine (1995). "South African Feminism: A Coming of an Age?", en Amrita Basu (ed.), *The Age of Feminism*

Local Feminisms. Women Movement in Global Perspective. San Francisco/Oxford: West View Press, pp. 29-55.

Salo, Elaine (2004). *Respectable Mothers, Tough Men and Good Daughters: Producing Persons in Manenberg Township*. Tesis de doctorado. Atlanta: Emory University.

Salo, Elaine (2009). "Coconuts do Not Live in Townships, Cosmopolitanism and its Failures in the Urban Peripheries of Cape Town", *Feminist Africa*, núm. 13: "Body Politics and Citizenship", pp. 11-21.

Vanzyl, Mikki (2005). "Escaping Heteronormative Bondage, Sexuality in Citizenship", en Amanda Gouws (ed.) (*Un Thinking Citizenship. Feminist Debates in Contemporary South Africa*). Ciudad del Cabo: UCT Press, pp. 223-252.

Wells, Julia (1998). "Maternal Politics in Organizing Black South African Women: The Historical Lessons", en O. Nnaemeka, *Sisterhood, Feminism and Power: From Africa to the Diaspora*. Trenton: African World Press, pp. 251-261.

Entrevistas en Ciudad del Cabo, Sudáfrica

Daasen, Bahia (2015). Activista comunitaria de Symphony Road, Dealf.

Entrevista colectiva con exintegrantes del New Women's Movement en Belville, Western Cape [residencia de Vainola Makan].

Grunebaum, Heidi (2015). Conversaciones con la profesora de la uwc y activista feminista y de derechos humanos.

Makan, Vainola (2015). Activista feminista. Exintegrante del New Women's Movement (2015).

Setember, Ann (2015). Activista comunitaria de Mitchel's Plain.

Soldaat, Funeka (2014). Entrevista de Mónica Cejas en Khayelitsha.

Tamyana, Darlene (2015). Exintegrante del New Women's Movement, Observatory, Ciudad del Cabo.

Thafeni, Sindiswa (2015). Activista de la ONG LGTBQ+ Triangle Project.

Mónica Inés Cejas

Es profesora-investigadora del Departamento de Política y Cultura en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco en la Ciudad de México. Es doctora en Estudios Internacionales y Culturales por la Universidad Tsuda de Tokio en Japón. Tiene una maestría en Estudios de Asia y África por el Colegio de México y es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Luján (Argentina). Sus líneas de investigación son mujeres, nación y ciudadanía; activismo desde la cultura; movimientos de mujeres y políticas de género en Sudáfrica; feminismos en África y políticas de la memoria. Actualmente es coordinadora del Doctorado en Estudios Feministas.

Sus publicaciones más recientes son: *Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo* (coord.). México: Itaca-UAM-X, 2020; "Creatividad y luchas de las mujeres frente a los efectos del neoliberalismo", Introducción al núm. 51 de la *Revista Política y Cultura*, 2019; "Mujeres y ciudadanía en las agendas nacionales de México y Sudáfrica. Marcos normativos para la equidad de género", *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 116, 2019; "#PatriarchyMustFall: descolonización y pensamiento feminista en el contexto del movimiento de estudiantes en Sudáfrica 2015-2016" en Karina Ochoa Muñoz (coord.), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*, Madrid: Akal, 2019; *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*, coord., 2a. ed., México: Itaca-UAM-X, 2019; "Protagonistas de las luchas por la inclusión desde la diferencia en África: Khwezi-Fezeka y Funeka Soldaat" en María Teresa Garzón Martínez (ed.), *En tiempos de furia. Ser, hacer, sentir feminismo*, vol. I, San Cristóbal de las Casas, UNI-

CACH-CESMECA, 2018; *Sudáfrica post apartheid: nación, ciudadanía, movimientos sociales, gobierno, género y sexualidades*, coord., México: Itaca-UAM-X, 2017. Con Karina Ochoa y un grupo de colegas inició en 2019 la Red Feminismos, cultura y poder. Diálogos desde el sur <<https://feminismosculturaypoder.net>>.

Karina Ochoa Muñoz

Es profesora-investigadora del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Hizo estudios de maestría y doctorado en Desarrollo Rural en la UAM-Xochimilco. Ha colaborado con diversas organizaciones rurales en México, así como con organizaciones y colectivas feministas en América Latina. Es integrante de la Red Feminismos, cultura y poder. Diálogos desde el sur y de Decolonial International Network (DIN), y del colectivo "La Guillotina". Coordina el Cuerpo Académico: "Transculturalidad en zonas corpóreas, territoriales y en la cultura visual" (PRODEP). Es una de las exponentes de los feminismos descoloniales de Abya Yala.

Entre algunas de sus publicaciones destacan: "Miradas en torno al problema colonial", "Sembrando desafíos: experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guerrero"; "Espacios públicos y participación política de las mujeres indígenas y mestizas del municipio de Calakmul, Campeche"; "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización"; "(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial" y es coeditora del libro: "Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala".

Perspectivas feministas de la interseccionalidad

en su edición digital se terminó
el 4 de marzo de 2022, bajo el cuidado
de las coordinadoras
y de Logos Editores.

