

Máster Universitario en Estudios de Género y Políticas de Igualdad

MI SABER SITUADO

*Anticolonialidad, postcolonialidad, feminismos no hegemónicos
y decoloniales desde una identidad colonizada*

Alumna: Anghie Delaney Zamudio Albornoz

Tutor: Miguel Mandujano Estrada

Curso: 2023/2024

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo analizar la construcción de una identidad colonizada/occidentalizada por medio de la herramienta metodológica conocida como autoetnografía. La narración resultante describirá un saber situado atravesado por las categorías de raza, clase, género y sobre todo, colonialidad, con el propósito de esbozar algunas propuestas de deconstrucción identitaria. De esta manera, pretendo sumarme a los espacios de análisis y debate de la hegemonía de los relatos occidentales que están permeando muchos de los movimientos sociales liberadores actuales, como el feminismo. A la vez, visibilizo la creación de los imaginarios ontológicos y epistémicos del llamado Tercer Mundo.

Palabras claves: Colonialidad/descolonización, feminismos no hegemónicos, Occidentalización, autoetnografía, saber situado, identidad.

Abstract: This paper aims to analyze the construction of a colonized/westernized identity using a methodological tool known as autoethnography. The resulting narrative will describe a situated knowledge intersected by categories such as race, class, gender and mainly coloniality, with the purpose of outlining some proposals for identity deconstruction. In this way, I intend to join the spaces for analysis and debate on hegemony of Western narratives permeating many of the current liberating social movements, such as feminism. At the same time, this paper makes visible the creation of ontological and epistemic imaginaries of the so-called Third World.

Key words: Coloniality/decolonization, non-hegemonic feminisms, Westernization, autoethnography, situated knowledge, identity.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. MARCO DE REFERENCIA HISTÓRICO Y CONCEPTUAL	6
2.1 Estudios postcoloniales	9
2.2 Giro decolonial en América Latina	11
2.2.1 Grupo latinoamericano de Estudios Subalternos y Grupo Modernidad/Colonialidad.....	11
2.2.2 Colonialidad del género: descolonizar el feminismo	16
3. METODOLOGÍA	21
3.1 Mi saber situado	22
4. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN.....	32
4.1 Raza, racismo, clase y mestizaje	32
4.2 Patriarcado, género y capitalismo	35
4.3 Educación, conocimiento y la academia	42
4.4 Resistencias y propuestas	49
5. CONCLUSIONES	52
6. BIBLIOGRAFÍA.....	54

1. INTRODUCCIÓN

En el presente Trabajo de Final de Máster me propongo emplear mi propia narración etnográfica como persona racializada, colonizada y migrante en Canarias, España para abordar diversas perspectivas que se desprenden del uso de esta herramienta metodológica históricamente empleada por diversos historiadores y viajeros que *descubrieron* el Nuevo Mundo.

Canarias y Perú tienen algo en común, un pasado colonial. Y, la historia es siempre contada desde los ojos de quien venció. La colonización no es un evento que sucedió hace siglos y quedó en el pasado. Las secuelas que ha dejado siguen aquejando las vidas de las personas que hemos vivido en cuerpo lo que es nacer en un país independizado, pero aún bajo el dominio ya no sólo España, sino de muchos países occidentales como Estados Unidos. Varias de estas secuelas las encontramos en la construcción de nuestras identidades. Específicamente en mi caso, a través de la autoetnografía, he logrado identificar algunos elementos que contribuyen a esta problemática resultante de nuestra experiencia corpórea y saber situado.

Nuestra identidad se ve condicionada cuando nacemos en un país con pasado colonial y tenemos ciertos rasgos y prácticas culturales proveniente de nuestros pueblos originales. Este problema se ha vuelto insostenible en mi propia experiencia debido en un principio al covid y posteriormente a mi decisión de migrar. Vivir fuera de mi país, *pasar* migraciones, ser tratada diferente por el origen de mi pasaporte o por tener un permiso de residencia han contribuido a mi autoconciencia sobre esta problemática. Con ello, y sobre todo gracias a los estudios de esta maestría, me vi en la obligación de indagar más sobre mi propio pasado, su relación con España y los movimientos sociales no occidentales.

Mi objetivo con el presente trabajo es identificar las categorías que han contribuido, en mi propia experiencia, a la construcción de una identidad colonizada/occidentalizada. Categorías que me permitirán esbozar posibles propuestas para intentar transformar o deconstruir esta identidad. Pretendo también visibilizar desde mi saber situado autoetnográfico cómo estas categorías se han enmarcado en mi identidad y posiblemente en la identidad del país en el que viví 31 años. Mi principal objetivo con este trabajo es sumarme a los espacios de análisis y debate sobre la hegemonía de un relato occidental que está permeando muchos de los movimientos sociales liberadores como el feminismo

eurocentrado, movimiento que es interpelado por los feminismos descoloniales. En esta interpelación al feminismo blanco-burgués occidental reviso la categoría género en tanto su potencialidad de convertirse en una categoría universalizadora de la experiencia de “las mujeres” como unidad y su potencial propósito civilizatorio. Así mismo, visibilizo que la creación de los imaginarios ontológicos y epistémicos en el llamado Tercer Mundo también se ven permeados por este relato hegemónico occidental. Este relato afirma a Europa en su posición como único proyecto de modernidad y progreso a ser instaurado globalmente, aun en la actualidad.

Empezaré por desarrollar un breve marco de referencia histórica y conceptual; navegaré en un principio por los planteamientos del feminismo occidental y sus diversas críticas, especialmente las de los feminismos del Tercer Mundo en los Estados Unidos. Luego, ingresaré en las teorías anticoloniales, postcoloniales y decoloniales, centrándome en las teorías del Grupo Modernidad/Colonialidad en América Latina. De esta manera llegaré hasta los feminismos descoloniales. Enlazaré todo este primer acercamiento histórico y conceptual con la metodología que es protagonista de la presente indagación. Inmediatamente detallaré mi saber situado, es decir, mi autoetnografía. De ella se desprenderán una serie de categorías que me permitirán realizar un análisis que me conllevará a esbozar algunas propuestas para deconstruir o transformar una identidad colonizada/occidentalizada.

La presente indagación es en gran manera personalizada y situada con una posición que se va moldeando y tornando descolonial y feminista. Ha sido un proceso de altos y bajos, con mucha auto interpelación. Pues, en el desarrollo de mi propia experiencia y señalar la universalización “inconsciente” del feminismo hegemónico, me vi también en una posición similar en tanto contar mi experiencia como persona mestiza con ciertos privilegios. Por ello, me es preciso señalar que no es mi intención desacreditar otras luchas, imponer mi experiencia y construcción de mi identidad como proceso universal y totalmente identificable en Perú.

2. MARCO DE REFERENCIA HISTÓRICO Y CONCEPTUAL

El feminismo emerge como un movimiento social, político y cultural en Europa durante el siglo XVIII. Coincide con la Ilustración, cuyas ideas de igualdad de derechos y libertad individual proporcionan el contexto intelectual para su origen. Posteriormente, resurge en Estados Unidos a mediados del siglo XX. El feminismo se plantea como consecuencia de la modernidad y una necesidad para que el mundo siga progresando. Su principal objetivo es combatir el patriarcado, que se entiende como sistema universal de dominación de las mujeres. Por ello, el feminismo se torna menester para el bien de “todas las mujeres”, sobre todo, para aquellas que habitan lugares donde aún no se ha iniciado estas revoluciones. El movimiento feminista se convierte así en una unidad que debe expandirse en el resto del mundo no occidental (Espinosa Miñoso, 2022).

Parece seguro que este feminismo tuvo intenciones positivas y de liberación. Sin embargo, despertó muchos desacuerdos y críticas. El feminismo negro, feminismo de color, feminismo postcolonial, feminismo materialista francés y el postestructuralista (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 23) permitieron que un feminismo con perspectiva descolonial y crítico a la occidentalización del mundo fuera tomando forma. Bajo estos lentes interrelativos se plantea a este feminismo inicial como hegemónico, binarista, etnocéntrico, occidental y eurocéntrico, el cual reproduce una especie de neocolonización en tanto su característica salvacionista, universalista y de expansión a otras realidades consideradas inferiores, reproduciendo de esta manera también el racismo intrínseco a la colonización.

En el contexto de la segunda mitad del siglo XX especialmente en Estados Unidos, Chela Sandoval nos plantea su teoría sobre la consciencia opositiva en su ensayo de 1991 titulado *U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World*. En este ensayo, Sandoval desarrolla cómo los diferentes movimientos de liberación o los llamados movimientos decoloniales en búsqueda de justicia social, han desarrollado esta forma de consciencia que se plantea en base a cinco categorías. “I characterize them as “equal rights”, “revolutionary”, “supremacist”, “separatist”, and “differential” ideological forms” (Sandoval, 1991, págs.

2-3). Según Sandoval la quinta forma, es decir, la *forma diferencial de la consciencia opositiva*¹:

[...] is the expression of the new subject position called for by Althusser – it permits functioning within yet beyond the demands of dominant ideology. This differential form of oppositional consciousness has been enacted in the practice of U.S. third world feminism since the 1960s (Sandoval, 1991, pág. 3).

Sandoval propone que el feminismo del Tercer Mundo en los Estados Unidos ha desarrollado una “conciencia opositiva diferencial” como una respuesta crítica y adaptativa a las limitaciones generadas por la ideología dominante. Así mismo, Sandoval señala que su investigación no plantea mostrar simplemente que los feminismos del tercer mundo en Estados Unidos se contraponen al feminismo hegemónico, sino:

On the contrary, what this investigation reveals is the way in which the new theory of oppositional consciousness considered here and enacted by U.S. third world feminism is at least partially contained, though made deeply invisible by the manner of its appropriation, in the terms of what has become a hegemonic feminist theory (Sandoval, 1991, pág. 1)

Sandoval argumenta que los feminismos de la segunda ola representaron “[...] only other versions of the forms of oppositional consciousness expressed within all liberation movements in the United States during the latter half of the twentieth century” (Sandoval, 1991, pág. 3). Y, señala que la relación histórica entre el feminismo del Primer mundo y del Tercer mundo ha sido tensa y antagónica y su tesis es que:

[...] at the root of these conflicts is the refusal of U.S. third world feminism to buckle under, to submit to sublimation or assimilation within hegemonic feminist praxis. This refusal is base, in large part, upon loyalty to the differential mode of consciousness and activity outlined in this essay but which has remained largely unaccounted for within the structure of the hegemonic feminist theories of the 1980s (Sandoval, 1991, págs. 3-4).

Por ello podemos ver que la teoría de Sandoval reconoce la consciencia opositiva de los movimientos sociales de liberación incluyendo la del mismo feminismo de la segunda ola; sin embargo, señala que los feminismos de las mujeres tercermundistas en los Estados

¹ Término en inglés: “Differential form of oppositional consciousness”. La traducción en el presente apartado es mía.

Unidos se adscriben más bien a un modo diferencial de consciencia o lo que vendría a ser la consciencia opositiva diferencial. Esta consciencia permite resistir y desafiar no solo las estructuras de opresión externas, como el racismo y el colonialismo, sino también las dinámicas de poder internas dentro de los movimientos feministas hegemónicos.

Con esta teoría, Sandoval también busca que seamos capaces de encontrar la relación entre lo social y lo político, “[...] an idea which lays the philosophical foundations enabling us to make the vital connections between the seemingly disparate social and political aims which drive yet ultimately divide liberation movements from within” (Sandoval, 1991, pág. 2)

Como señala, Mandujano Estrada, profesor de filosofía moral de la Universidad de La Laguna, el feminismo del Tercer Mundo en Estados Unidos, debido al propio contexto de lucha por los derechos civiles, es en efecto un movimiento social, pero también una práctica política que desarrolla una consciencia histórica opositiva de resistencia (Mandujano Estrada, 2021, pág. 152). Y, su ruptura y distanciamiento inicial con el feminismo blanco no se debe a que éste ignora por completo la categoría raza, sino más bien a su disensión sobre la dominación de las mujeres:

Las feministas blancas, centradas en desmontar la sujeción de las mujeres y la subordinación al patriarcado, radicalizaron la veta igualitarista iniciada por los movimientos sufragistas, mientras que las feministas del tercer mundo se enfocaron en la naturaleza de la resistencia efectiva. El feminismo liberal organizó las demandas de las mujeres de acuerdo con la división primordial binaria del género hombre/mujer, y aunque es cierto que la exigencia de la igualdad no niega la identidad, bien puede ocultar la peculiaridad de la raza, el sexo, la cultura o la clase, interacciones que habitualmente producen otros estamentos dentro de la jerarquía social. La negación de una pertenencia estable a estas categorías aguzó la capacidad de las feministas del tercer mundo para analizar las redes de poder desde una identidad formada por la otredad, la diferencia y la especificidad, convirtiendo “mujeres de color” en una voz política relevante (Mandujano Estrada, 2021, pág. 153).

De lo cual podemos deducir que el feminismo en tanto movimiento social y político ha ido ciñéndose a las realidades de las personas. Con esto, se puede evidenciar que somos oprimidas y también opresoras. Por ello, es menester que la perspectiva decolonial siga incidiendo no sólo en el feminismo, sino en todos los movimientos sociales/políticos actuales.

Ahora bien, para seguir acercándonos al marco histórico de los feminismos descoloniales es preciso retroceder aún más en la historia. Nos ubicamos, entonces, en la colonización iniciada en el siglo XV y el mal llamado “descubrimiento de América”. La colonización fue un suceso histórico ejecutado por Europa occidental. Se caracterizó por la extrema violencia ejercida a las poblaciones originarias y tenía como fin ocupar e invadir *nuevos* territorios. Los imperios europeos establecieron sus colonias no sólo en América sino también en África y Asia en siglos diferentes hasta principios del siglo XX. Este proceso fue de orden político y social, y de dominación. Sin embargo, a principios del siglo XIX, algunas colonias en América Latina empezaron a independizarse después de aproximadamente cuatro siglos de colonialismo europeo. Colonias a las que se les impuso una nueva lengua, cultura, religión, sistema económico, instituciones administrativas, sistema de castas, estructuras de gobierno, etc. Lamentablemente estas independencias fueron militares y no trajeron consigo un proceso de descolonización política, económica, cultural, de liberación y auto determinación. Sólo al finalizar la Segunda Guerra Mundial y con la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales de las Naciones Unidas en 1960², independencias con procesos de descolonización fueron promovidas en África y Asia. Ambos eventos establecieron un nuevo orden social en el mundo y pusieron un alto a los países imperialistas.

2.1 Estudios postcoloniales

En este contexto de descolonización a finales de siglo XX surgen los estudios post coloniales. En Londres, 1989, los académicos Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin publican *The Empire Strikes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Según Mandujano con la publicación de este libro “la literatura postcolonial se constituyó como una forma de crítica y resistencia al eurocentrismo de la lengua y la literatura coloniales”. (Mandujano Estrada, 2024, pág. 131 nota 29). Este fue el inicio de la consolidación de los estudios culturales y postcoloniales en el ámbito académico. Por su parte el historiador indio Ranajit Guha inicia el Grupo de Estudios Subalternos a mediados de la década de los 70 en la Universidad de Sussex, Reino Unido. Se busca así “[...] examinar la agencia de las clases bajas en el capitalismo, colonialismo y

² Ver mayor información en: <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-granting-independence-colonial-countries-and-peoples>

nacionalismo y rescatar la historia política de las clases subalternas del sur de Asia, ignoradas por la historiografía predominante” (Mandujano Estrada, 2024, págs. 131, nota 29). En este mismo contexto, también nos encontramos a G. Spivak y su muy influyente ensayo *¿Puede hablar el subalterno?*, publicado en 1983 originalmente, con especial hincapié en el género.

Tanto en los estudios postcoloniales como los subalternos, los temas tratados radican en una fuerte crítica al eurocentrismo. Aunque tienen muchos puntos en común también realizan esta crítica desde perspectivas diferentes. Los estudios postcoloniales se centran en el análisis de las relaciones de poder, identidades culturales y resistencia en el contexto de la colonización y sus legados. Exploran formas en las que las estructuras coloniales han influido en la cultura, la política, la economía y la identidad de las sociedades colonizadas y colonizadoras. Examinan cómo las narrativas y discursos dominantes perpetúan representaciones coloniales. Así mismo, buscan desafiar y subvertir estas representaciones. Como pudimos ver el enfoque postcolonial no está limitado a una sola disciplina académica y puede ser aplicado en campos como la literatura, la historia, la antropología, la sociología y más. Los estudios subalternos, por su parte, se centran en dar voz a los grupos marginados, oprimidos o excluidos del discurso dominante en la sociedad. Examinan las formas en que los subalternos han resistido y negociado estas estructuras de dominación, elaboran un análisis crítico de las estructuras de poder coloniales y poscoloniales dentro del ámbito de la historiografía y la teoría política en la India, pero no en exclusiva ya que más adelante veremos su importante relación con Latinoamérica.

En los estudios post coloniales es importante también destacar la conceptualización del orientalismo. En 1975, Edward Said, autor palestino, publica su libro titulado precisamente *Orientalismo*. Término que Said emplea para describir el estudio, la representación y la interpretación de las culturas orientales por parte de los académicos, escritores, y artistas occidentales. Said va más allá de una simple descripción académica que alimenta un campo de estudio. Aborda las implicaciones de poder y dominio examinando críticamente la construcción de la otredad. Said sostiene que el orientalismo construye a un “Otro” oriental en contraste con un “Nosotros” occidental. Esta dicotomía sirve para definir la identidad occidental como racional, civilizada y superior, en oposición a un Oriente irracional, bárbaro y atrasado. Este “Otro” no es una

representación precisa de las culturas orientales, sino una construcción que refleja los prejuicios y los intereses de los occidentales.

2.2 Giro decolonial en América Latina

En América Latina en este mismo contexto de las descolonizaciones del siglo XX, surge el “giro decolonial”. Grupo conformado por autores y autoras latinoamericanos en su mayoría asentadas en Estados Unidos. Inspirados por las teorías post coloniales incluyen en sus investigaciones una reconsideración del dominio colonial en las Américas durante los siglos XV y XVI, así como sus respectivas independencias protagonizadas por criollos y mestizos (Mandujano Estrada, 2024, págs. 132, nota 29). Independencias que reflejan esa ausencia de un proceso de descolonización, que resulta en perpetuar el racismo, la idea de Europa como único modelo de civilización, modernidad y progreso, entre otras. Teóricos como el peruano Anibal Quijano, los argentinos Walter Mignolo y Enrique Dussel fueron parte de este “giro decolonial”.

2.2.1 Grupo latinoamericano de Estudios Subalternos y Grupo Modernidad/Colonialidad

A mediados de los 90 del siglo pasado, los Estudios Subalternos mencionados precedentemente tienen un encuentro con el pensamiento latinoamericano. Según Borsani, profesora titular de filosofía política de la Universidad Nacional del Comahue

[...] la perspectiva de Estudios Subalternos entra en diálogo con intelectuales de Latinoamérica, quienes pese a grandes diferencias socioculturales, encuentran en la idea de “subalternidad” un inquietante punto en común con los sudasiáticos y conforman el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”. (Borsani, 2021, págs. 64-65)

El grupo no prosperó como tal, debido en cierta manera a posibles cuestionamientos a la extrapolación o forzamiento de las ideas relacionadas a la subalternidad y teorías postcoloniales y se disuelve en 2002. En esta línea de diálogos, estos mismos pensadores latinoamericanos, Quijano, Mignolo y Dussel, además de otras y otros como Catherine Walsh, Arturo Escobar, etc., se relacionan con pensadores del Caribe como Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, entre otros. De estas relaciones académicas de intercambio intelectual se va formado el grupo modernidad/colonialidad.

Al llegar al grupo modernidad/colonialidad es importante entender que se conforma como “[...] una sociedad que no representa ninguna agrupación formal, debido principalmente

a la ausencia de un marco de referencia común o un proyecto unitario más allá del enfoque decolonial”. (Mandujano Estrada, 2024, págs. 132, nota 29). Las teorías producidas por estos y estas pensadoras decoloniales se realizan principalmente en lengua española y son revisitadas y criticadas por autoras como María Lugones, Rita Segato, Yuderkys Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, Karina Ochoa, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otras.

La colonialidad desarrollada en las teorías decoloniales tiene múltiples conceptualizaciones según las y los autores que la abordan. Por lo que en este punto podemos decir que la colonización se refiere al proceso inicial de ocupación y asentamiento de *nuevos* territorios, el colonialismo implica el establecimiento y la consolidación del control colonial. Y, la colonialidad vendría a ser la continuación de ambas fases en tanto parte constitutiva e inherente de las mismas. No obstante, su significado puede llegar a ser más complejo.

En su artículo *Colonialidad y modernidad/racionalidad* publicado en 1992 en Perú, Quijano conceptualiza la *colonialidad del poder*. En ella, este autor analiza cómo las formas de poder establecidas durante la época colonial han repercutido en diversos aspectos de las colonias del mundo. Estas estructuras de poder no se limitan sólo a las instituciones políticas, sino que también influyen en la organización social, económica y cultural de los países colonizados. Quijano argumenta que:

[...] la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, étnicas, “antropológicas” o “nacionales, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue –y todavía es–el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial desde la conquista de América en adelante. (Quijano, 1992, pág. 12)

Esta cita nos demuestra cómo las estructuras coloniales de poder se establecieron en base a la raza y categorización de las poblaciones *conquistadas*. Quijano argumenta que los colonizadores incluso naturalizaron estas estructuras sin siquiera verlas como ejercicio del poder, lo que convenía a sus fines civilizatorios. La clase no es ajena a estas categorizaciones, especialmente a una escala global, pues marca el inicio de relaciones de dependencia y subordinación del Primer y Tercer mundo. Con esto, Quijano argumenta que el capitalismo se asienta oficialmente en el mundo con el colonialismo. Y, tras un análisis sobre cuán destrozadas o subalternizadas fueron o quedaron las culturas de los países colonizados debido a la repercusión del poder colonial Quijano sostiene que:

La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el Mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global. (Quijano, 1992, pág. 14)

De las teorías de Quijano podemos deducir que la colonialidad del poder es extrapolable al saber³ y al ser⁴. Colonialidades que siguen alimentando creaciones ontológicas que se generan desde Europa respecto de las poblaciones colonizadas. Alimentan también la producción del conocimiento y se van instaurando con modelos educativos internacionales hegemónicos que perpetúan un sistema dicotómico de inferioridad/superioridad.

Mignolo señala que “[...] la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay modernidad” (Mignolo, 2000, pág. 39). En las colonias, la modernidad es impuesta como sinónimo de progreso y desarrollo. Ante los ojos coloniales, las realidades de las sociedades de las comunidades originarias eran salvajes, inhumanas y atrasadas. Sin embargo, las tierras eran ricas en recursos naturales y recursos *humanos*, que podían ser extraídos y esclavizados hasta ser exterminados y agotados por el sistema económico capitalista que se iba asentando y perpetuando en las Américas.

³ La colonialidad del saber se teoriza en el libro titulado *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, publicado en el año 2000 con la colaboración de diversos autores, el mismo Quijano, Castro-Gómez, Dussel, Mignolo, Escobar, Coronil y otros.

⁴ La colonialidad del ser es conceptualizada por Mignolo y teorizada también por Maldonado-Torres. Ambos reconocidos intelectuales de Latinoamérica y el Caribe respectivamente.

Mignolo analiza críticamente la relación entre capitalismo y modernidad europea, revisando y proponiendo alternativas. Propuestas como la altermodernidad que, según su análisis, se plantea desde una posición de subalternidad:

Espacialmente, se acuñaron expresiones como modernidades alternativas, modernidades subalternas o modernidades periféricas para dar cuenta de la modernidad pero desde perspectivas no europeas. Sin embargo, todos estos argumentos y narrativas tienen un problema común: todos ellos mantienen la centralidad de la modernidad euroamericana o, si se quiere, presuponen una «modernidad de referencia» y se colocan en posiciones subordinadas. (Mignolo, 2000, pág. 42)

Por ello, para Mignolo, la alternativa de la transmodernidad desde el bando descolonial tiene mayor peso en tanto que busca abrir un espacio a la diversidad cultural y epistémica. Implica una ruptura con las narrativas eurocéntricas y una apertura a las múltiples formas de conocimiento y de ser en el mundo. Esta transmodernidad reconoce la coexistencia de diferentes cosmovisiones y epistemologías, además valora la interconexión y la interdependencia entre culturas y sociedades. En lugar de imponer un único modelo de desarrollo y progreso basado en la hegemonía occidental, con base en el capitalismo y neoliberalismo. La transmodernidad busca fomentar la autonomía y la diversidad cultural, así como promover relaciones más igualitarias y colaborativas entre los pueblos y las culturas del mundo.

Dussel, por su parte, desarrolla una filosofía desde Latinoamérica. En su libro titulado *Filosofía de la Liberación* publicado en 1980, Dussel aborda diferentes temas relacionados con las realidades ontológicas coloniales implantadas. La moral y la ética occidental son temas tratados, que se desarrollan con conceptos sobre el centro y la periferia. Para Dussel Europa es el centro que tiene una posición privilegiada. Mientras que las colonias en Asia, África y América Latina son la periferia:

La filosofía de la Liberación es el contradiscurso de la modernidad en crisis y al mismo tiempo es transmoderna: la filosofía moderna eurocéntrica, aún antes del *ego conquiro* (yo conquisto, prehistoria del *ego cogito*), pero ciertamente a partir de él, sitúa a todos los pueblos, a todas las culturas, y con ello sus mujeres y sus hijos, dentro de sus propias fronteras como útiles manipulables, bajo el imperio de la razón instrumental. La ontología los sitúa como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser; la lengua hegemónica los bautiza con sus propios nombres al “des-cubrirlos” y explorarlos. Espacialmente centro,

la subjetividad moderna constituye una periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: “Son seres humanos los indios?”, es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica, en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: somos sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos “bestiales”, incultos –porque no tienen la cultura del centro–, salvajes... subdesarrollados. (Dussel, 1980, pág. 14)

Vemos que Dussel emplea el adjetivo de *transmodernidad* para su teoría de la filosofía de la liberación para oponerse a la modernidad eurocentrada. La razón que trae esta modernidad como base de su filosofía en la que reduce a las *otras* culturas a objetos o recursos que pueden ser controlados, utilizados y explotados para sus propios fines, y sobre todo objetos a ser definidos por Occidente.

Ahora que tenemos más claridad sobre las teorías y planteamientos de la colonización, el colonialismo y la colonialidad es preciso definir la decolonialidad. Con las independencias militares y la retirada de los países imperialistas de las colonias y las conformaciones inmediatas de Estados-Nación se tiende a creer que la colonización ya había terminado y por tanto “[...] vivimos ahora en un mundo descolonizado y post colonial” (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007, pág. 13). Sin embargo, ya comprobamos que no es el caso. Por ello, la decolonialidad surge como una respuesta en nuestro contexto actual. Se plantea como “una postura de insurgencia epistémico-política en pos de desandar, desbrozar, desmontar la trama modernidad-colonialidad y echa a andar, a su vez, la posibilidad de virar hacia escenarios negados por la modernidad” (Borsani, 2021, pág. 66). Todo esto sin dejar en el olvido las acciones decolonizantes empezadas hace más de cuatro siglos en las Américas. Las críticas y resistencias a la corona española son prueba de ello. Entre 1600 y 1615, Felipe Guaman Poma de Ayala brinda su propio testimonio crítico de la colonización española con su obra *Nueva corónica y buen gobierno*. Guaman Poma de Ayala fue un noble indígena que vivió en el Virreinato del Perú. En su obra brinda también propuestas para mejorar el gobierno en los territorios coloniales. En esta misma línea, tenemos otra obra importantísima: los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, también conocido como el Inca Garcilaso, publicada entre 1609 y 1617. Fue un *mestizo*, hijo de un español y de una princesa inca. Su obra es una crónica histórica que combina la historia precolombina del Perú con la llegada de los españoles y los primeros años de la colonización. De igual manera entre 1780 a 1782 tenemos específicamente las rebeliones armadas de José Gabriel Condorcanqui Noguera,

conocido como Túpac Amaru II y su esposa Micaela Bastidas en Perú, así como Julián Apasa Tupac Katari en Bolivia. En diversas partes del mundo colonizado también se dan estas resistencias que inician las decolonialidades. Se evidencia así esta negación histórica de los pueblos colonizados al ser clasificados como inferiores, inhumanos con necesidad de ser civilizados y modernizados.

En un contexto más actual, otro planteamiento respecto a la decolonialidad es pensarnos como seres que fuimos colonizados y que también ejercemos de colonizadores. Esto debido a que “hemos sido colonizados por un arsenal de saberes filosóficos, antropológicos, sociológicos, politológicos, económicos y más, tenidos como imprescindibles y hemos actuado como colonizadores en nuestras prácticas reproductivas de estos saberes” (Borsani, 2021, pág. 68). Para Borsani es menester identificar esto y así poder empezar una decolonización epistémica con una crítica política, poniendo de esta manera en cuestión el pensamiento canónico occidental globalizado. Sumado a esto, Borsani argumenta que la decolonialidad no está limitada en tanto su conceptualización aparente, sino que es una propuesta teórico-práctica en gestación.

2.2.2 Colonialidad del género: descolonizar el feminismo

Entonces, ¿cómo llegamos al feminismo descolonial? Pues, bien en este rico contexto histórico y teórico post y descolonial, que inspira y sirve a los *otros* feminismos, se van tejiendo teorías políticas feministas que critican el feminismo hegemónico. Teorías que deben entenderse como una necesidad por descolonizar el feminismo. Según Rocío Medina Martín, profesora de filosofía del derecho en la Universidad Pablo de Olavide:

A partir de los años 70 emergían los antecedentes de una genealogía feminista crítica conocida posteriormente como feminismos descolonial (Lugones, 2011), poscoloniales (Bidaseca, 2010), periféricos (Rodríguez, 2006), antirracista (Curiel, 2007), no occidentales o de la tercera ola (Meloni, 2012). Fundamentalmente, denunciaron cómo cierta feminidad occidental, la de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, se erigió como representativa de “la mujer” en el seno de los feminismos eurocéntricos. Los privilegios de esta mujer -y los de sus compañeros-, sin embargo, se sostenían sobre la explotación y subordinación de otros grupos humanos en razón de variables que trascendían la diferencia sexual, biológica o sociologizada. (Medina Martín, 2016, pág. 125)

Vemos que el pensamiento crítico feminista no eurocentrado va despertándose y tomando vuelo debido a su posición subalternizada. Sin embargo, es necesario hacer mención de aquellas teorías que, aunque críticas no tuvieron la suficiente recepción. Breny Mendoza, académica hondureña, directora y profesora del Departamento de Estudios de Género y de la Mujer en la Universidad Estatal de California sostiene que:

La teoría feminista anticolonial surgió en este rico contexto; sin embargo, ocupa una posición marginal tanto en el interior de las críticas al colonialismo como dentro de la teoría feminista occidental. La obra brillante de Gayatri Chakravorty Spivak es un buen ejemplo de cómo se produce esta compleja marginalización. Más de algún teórico postcolonial le ha querido rebatir su lugar dentro del Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático. (Mendoza, 2019, pág. 38)

Según Mendoza, las teorías del feminismo poscolonial son las que mejor recepción tienen en la academia. Éstas se enmarcan en las teorías feministas sobre las personas racializadas, afrodescendientes e indígenas:

Tal y como afirma Curiel [...] aún sin hacer referencia al concepto de decolonialidad, han profundizado desde los años setenta en esta imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo) desde donde han definido sus proyectos políticos, a partir de una crítica poscolonial". (Medina Martín, 2016, pág. 126).

El Grupo Modernidad/Colonialidad emplea también las teorías feministas de las “mujeres de color”. Término que tiene origen en la antología titulada *Esta Puente mi Espalda*:

[...] Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos (1988) editada por las feministas chicanas Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa y Norma Alarcón. [...] concepto de “mujeres de color” que identifica a las mujeres de ascendencia asiática, latinoamericana, indígena norteamericana y africana, los grupos más numerosos de gente de color en los EE.UU. Reunía a muchas de las integrantes del movimiento por los derechos civiles y habían participado en las luchas nacionalistas contra el colonialismo del “Tercer Mundo”. (Bidaseca, 2016, págs. 79-80)

Asimismo, según Mendoza el Grupo Modernidad/Colonialidad presenta algunas características del pensamiento feminista negro de Estados Unidos en tanto su análisis interseccional sobre raza, género y múltiples sistemas de poder, pero se aleja del mismo y “lo reemplaza por otros conceptos como el de las heterarquías. [...] Y aunque se

incluyen algunas autoras feministas en sus antologías y se las cita en varios de sus trabajos; no obstante, la analítica de género aún ocupa un espacio liminal en la teoría descolonial” (Mendoza, 2019, págs. 38-39).

El nombre de “feminismo descolonial” como tal fue propuesto por María Lugones, filósofa, feminista, investigadora, profesora y activista argentina. Tras la influencia de la teoría de la interseccionalidad del feminismo negro y de color que trabajó en sus años residiendo en Estados Unidos, y su participación en el grupo modernidad/colonialidad (Espinosa Miñoso, 2022), Lugones desarrolla la colonialidad del género. En su artículo *Colonialidad y Género* publicado en 2008, Lugones parte de su preocupación sobre:

[...] indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/genero. Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. El problematizar su indiferencia hacia las violencias que el Estado, el patriarcado blanco, y que ellos mismos perpetúan contra las mujeres de nuestras comunidades, en todo el mundo, es el resorte que me lleva a esta investigación teórica. (Lugones, 2008, págs. 75-76)

Así mismo, Lugones señala que el género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. En la *Colonialidad del Poder*, “Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género” (Lugones, 2008, pág. 78). Según Bidaseca, Doctora y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Lugones “Afirma que la categoría ‘género’ es tan central e indispensable como la categoría ‘raza’ para la vigencia del patrón colonial del poder y del saber”. (Bidaseca, 2016, pág. 17). Entonces, para Lugones el género equivaldría a una construcción social traída por la colonización tal cual la raza. Lugones respalda su teoría con estudios previos sobre la sociedad Yoruba originaria de Nigeria. Sociedad en la que para Lugones no existía el género como principio organizador de la misma. De igual manera, Lugones critica al feminismo hegemónico señalando que “[...] las categorías han sido entendidas como homogéneas y que seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto,

«mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales...” (Lugones, 2008, pág. 82).

Por su parte, Rita Segato, también de nacionalidad argentina, escritora, antropóloga y activista feminista publica su libro *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* en 2013. Segato argumenta que sí existió un patriarcado originario precolonial, los denomina patriarcados de baja intensidad. Demuestra su argumento con su especialidad en antropología y estudios que llevó a cabo en aldeas y pueblos. En su teoría, Segato aborda la violencia que trajeron los colonizadores. Violencia que afectó a los varones originarios al ser vencidos, lo cual reforzó la virilidad de los mismos. En su libro, aborda también el papel de la matriz del Estado republicano capitalista en los pueblos originarios:

El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita la autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no blanco al estrés y a la emasculación. (Segato, 2013, págs. 73-74)

Al examinar esta cita vemos que Segato critica el dualismo hipócrita del Estado republicano moderno, que, mientras promueve ideales de modernización e igualdad, perpetúa prácticas coloniales, intervención autoritaria y desigualdades raciales y económicas. El Estado sigue actuando de manera colonizadora, interviniendo continuamente en las vidas de las comunidades, imponiendo su autoridad y control. Las acciones del Estado quiebran la autonomía de las comunidades, interfieren en sus instituciones y desintegran sus estructuras sociales y culturales. En lugar de empoderar a las comunidades, las hace dependientes del Estado para sus necesidades y recursos. Este Estado “modernizador” no solo falla en empoderar a las comunidades, sino que las despoja de su autonomía y las somete a nuevas formas de dependencia y opresión. La modernidad que ofrece es superficial y contradictoria, introduciendo individualismo y capitalismo que fragmentan y debilitan aún más el tejido comunitario, afectando negativamente a las personas no blancas mediante el racismo institucionalizado.

En estas teorías que se desprenden de la colonialidad del género y sus planteamientos como feminismos decoloniales es necesario entender que no se trata de una disputa entre

Lugones y Segato. No es una confrontación de autoras. Con cada teoría que critica la precedente, en realidad se va alimentando un mayor análisis y así sucesivamente. En el análisis de Segato, Rivera Cusicanqui, socióloga, activista, teórica contemporánea e historiadora boliviana se suma a sus planteamientos. Según Mendoza, para Cusicanqui, “el sistema de género andino estaba organizado alrededor de la pareja heterosexual dentro de un sistema de complementariedad” (Mendoza, 2019, pág. 65). Con ello, Mendoza respecto a Lugones, Segato y Rivera Cusicanqui, argumenta que:

Las tres autoras están de acuerdo en que la imposición del sistema de género europeo tuvo efectos profundos sobre las relaciones entre hombres y mujeres en la Colonia, pues desató fuerzas letales contra las mujeres indígenas, las esclavas africanas y las mestizas pobres que deben considerarse genocidas. La conceptualización de la colonialidad del género de Lugones es útil porque precisamente sitúa el género en relación con la razón genocida de la colonialidad del poder. La lógica racializante que los europeos impusieron a los colonizados les despojó no sólo su estatus de humanos, sino que también su estatus como seres con género. Es género lo que en últimas cuentas provee humanidad y estatus social. Desprovistos de humanidad y de género, los no europeos quedaron para siempre explotables y eliminables. [...] La lógica racializante que se introdujo en América en 1492 hizo más que estructurar las relaciones entre colonizadores y colonizados; estableció formas de pensar y modalidades de poder que continúan dándole forma a las relaciones sociales y políticas que permean todos los aspectos de la vida en el planeta. Es imprescindible reconocer la profunda influencia que la racialización y la generización han tenido para comprender el pasado, para los esfuerzos de transformar el presente y para visualizar las estrategias de un futuro diferente. (Mendoza, 2019, págs. 65-66)

En definitiva, el feminismo con perspectiva descolonial tiene como objetivo no sólo romper con el canon epistémico occidental y el feminismo hegemónico, sino también busca entrar en diálogo con todas las posibles formas y procesos de descolonización. Estos nos demuestran que la vida tiene otras formas y significados, sobre todo vidas en comunidad, con intercambios justos y no capitalistas/individualistas/neoliberales que sólo están exterminando el mundo y la tierra en la que vivimos. El feminismo descolonial busca “[...] una real transformación que trastoque los sentidos de la organización social y el orden histórico-político-económico en su conjunto, y que revierta la idea entre lo humano y la episteme de diferenciación jerarquizada entre lo que se considera lo uno y lo otro” (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 26).

3. METODOLOGÍA

El presente trabajo es de corte autoetnográfico respaldado e inspirado en todas las teorías mencionadas en el marco de referencia histórico y conceptual.

La autoetnografía es una metodología de investigación cualitativa en la que el investigador reflexiona y examina sus propias experiencias personales como una forma de comprender y analizar un fenómeno cultural, social o psicológico más amplio. En la autoetnografía, el investigador se convierte en el sujeto de estudio y utiliza su propia vida, experiencias y perspectivas como datos para explorar temas más amplios. Los académicos estadounidenses, Carolyn Ellis, Tony E. Adams y Arthur P. Bochnerhan sostienen que:

Autoethnography is an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyze (graphy) personal experience (auto) in order to understand cultural experience (ethno) (Ellis, 2004; Holman Jones, 2005). This approach challenges canonical ways of doing research and representing others (Spry, 2001) and treats research as a political, socially-just and socially-conscious act (Adams & Holman Jones, 2008). A researcher uses tenets of autobiography and ethnography to do and write autoethnography. Thus, as a method, autoethnography is both process and product. [...] Consequently, autoethnography is one of the approaches that acknowledges and accommodates subjectivity, emotionality, and the researcher's influence on research, rather than hiding from these matters or assuming they don't exist. (Ellis, Adams, & Bochner, 2011, págs. 273-274)

Con ello, estos tres autores defienden el valor de la autoetnografía como una forma legítima y poderosa de investigación académica que combina el rigor científico con la narración personal y reflexiva.

Por su parte Virginia Romero Plana, española, doctora en Estudios mexicanos por el Centro de Estudios Superiores e Investigación de Colima, México, y profesora-investigadora a tiempo completo en la Universidad de Sonora, México, propone la autoetnografía como apuesta feminista. En su investigación, señala que no sólo es un método de análisis, sino una:

[...] herramienta transformadora y como vía de inclusión de otras voces feministas, siendo una invitación-provocación para las colegas y compañeras activistas, ya que analiza la autoetnografía feminista (AEF) como concepto clave en el devenir de la crítica

feminista desde posicionamientos no hegemónicos en el panorama de los feminismos iberoamericanos (Romero, 2024, pág. 2).

En el presente trabajo, empleo mi autoetnografía en concordancia con lo que también argumenta Romero: “Desarrollar un trabajo autoetnográfico es un proceso complejo de auscultación, identificación, sanación, sensibilización, participación, cuidado, perdón, compromiso y adaptación en el entorno que nos conecta o distancia de las experiencias de otras personas” (Romero, 2024, pág. 2). También, en línea con lo que desarrolla Biswas, profesora asistente en el Centro de Estudios españoles, portugueses, italianos y latinoamericanos en la Universidad Jawaharlal Nehru en Delhi, India. En su estudio crítico sobre el Inca Garcilaso de la Vega y Guaman Poma de Ayala, argumenta que “el subalterno ensayara la construcción de su versión de la historia y formara su identidad e imagen” (Biswas Sen, 2009).

Con la autoetnografía tengo como primer objetivo reapropiarme de una herramienta ampliamente empleada por los colonizadores y, en segundo lugar, emplearla como una epistemología descolonial y feminista desde mi propio saber situado/corporificado.

3.1 Mi saber situado⁵

Soy de nacionalidad peruana. Me sé situada en Lima. Aunque, más concretamente, en la Provincia Constitucional del Callao. El Callao pertenece a las 11 provincias que conforman el Departamento de Lima, cuya ciudad es la capital del Perú. Por lo que, aunque siempre me he identificado como una ciudadina, más bien siempre he sido de la periferia o “provinciana”. El Callao es conocido por tener una de las zonas más peligrosas de todo Lima: Los Barracones. Zona en la que no resido, pero muchas veces al decir que *soy del Callao*, me preguntaban por esta zona o pensaban que vivía ahí o en sus cercanías. La experiencia de vivir en esta parte de Lima marcó gran parte de mi identidad, en tanto que, en más de una ocasión, al decir mi lugar de residencia se me miró como si fuera delincuente o se me preguntó si *era* de La Perla (zona del Callao habitada por la clase media alta o alta, y que queda en el límite con un distrito de clase media de Lima Ciudad).

⁵ Si bien la teoría del conocimiento situado (*Situated Knowledge*) se lo debemos a Sandra Harding (1987) y su mayor desarrollo a filósofas como Donna Haraway (1988), en mi trabajo, yo hago referencia a Catherine Walsh y su forma de pensar situada y encarnada, de acuerdo a lo dicho en la entrevista de 2019 “No me identifico como académica, sino como intelectual-militante”: entrevista a Catherine Walsh (Ortega Caicedo, 2019).

Esta experiencia siempre me generó desconcierto puesto que muchas personas extranjeras ignoran que el único aeropuerto internacional está ubicado en el Callao y creen que el primer pie que ponen en Perú es en la *ciudad* de Lima.

Mi padre es policía y mi madre, ama de casa. Tengo una hermana mayor, 37 años de edad y un hermano menor, 28 años de edad. Ambos son profesionales, pero aún viven en casa de mis progenitores. Es “cultural”, aunque también es más rentable dado los salarios precarios por la alta competitividad laboral de vivir en una ciudad sobrepoblada. Viví en un barrio de clase trabajadora, aunque con muchos vecinos policías. Cuando llegamos a vivir a la Cooperativa 7 de agosto, que es el nombre de mi barrio, apenas éramos unas pocas viviendas con plena vista al aeropuerto y rodeadas por *chacras*⁶. No teníamos agua ni desagüe, luego vinieron los hidrantes temporales y después los *silos*⁷. Todo era verde y por alguna razón no recuerdo la fachada de mi casa, sólo a mis animales, los árboles, y cómo fueron desapareciendo y construyéndose más casas. A día de hoy es un barrio totalmente urbanizado y tengo un parque con lozas deportivas inmenso frente a casa.

Mi padre es *blanco mestizo* y mi madre es *marrón mestiza*, con rasgos más bien indígenas. Mi padre vivió hasta los 14 años en Ancash, provincia ubicada en Los Andes del Perú. Luego, se mudó a la capital con su familia. Su madre es de piel blanca y su padre es *mestizo no tan blanco*. Ambos hablaban quechua y español, y vivieron en el campo, dedicándose a la ganadería y agricultura, antes de mudarse a la capital. Dos de sus hijas hablan quechua perfectamente, pero mi padre sólo sabe algunas palabras. El quechua es una de las lenguas originarias que se habló popularmente durante la civilización incaica⁸.

Mi madre nació en Lima, habla español, aunque tiene rasgos más autóctonos. No habla quechua. Su madre y padre sí. Mi abuela es de Ancash y mi abuelo es de Huánuco (provincias andinas del Perú). Ambos tienen rasgos autóctonos. Aprendieron español al emigrar a Lima a una edad temprana. Yo tomé clases de quechua años después de graduarme de la universidad. Esto debido o gracias a que una española, en un evento al

⁶ Las chacras se refieren a pedazos de tierras sembradas. En nuestro caso específico estas no pertenecían a nosotros. Sólo nos pertenecía nuestro terreno donde construimos nuestra casa.

⁷ Los silos son la alternativa al alcantarillado. Son huecos profundos excavados fuera de las casas y con tapas de concreto, hechas artesanalmente, en los que desemboca todos los desechos de las tuberías de agua y desagüe. Cada cierto tiempo pasaba una cisterna recolectora de deshecho y los vaciaba.

⁸ También conocida como civilización inca o quechua que existió antes de la invasión de España en las “Indias Occidentales”.

que asistí, me preguntó a qué me dedicaba. Le dije que era traductora y me preguntó si era traductora de quechua. Le dije: “no, de inglés-español”.

Aunque jamás me miré al espejo para preguntarme de qué color era mi piel, desde pequeña supe que no era blanca. En más de una ocasión me llamaron *chola* o *serrana*⁹. En el colegio o incluso en mi propio hogar entre mi hermana y hermano (porque soy la más oscura de piel y la más pequeña en tamaño) me quedaba muy claro de qué color *no* era mi piel.

Los *insultos* chola o serrana hacen referencia a la región de La Sierra o Andes del Perú, donde habitaba la civilización Incaica. También, aluden a los rasgos de los Huacos Retratos¹⁰. En este caso, el insulto radica en que el huaco representaba fielmente los rostros de las poblaciones originarias intrínsecamente relacionadas con la posterior civilización incaica. Si alguien te dice que tienes cara de huaco o de Inca, te está insultando¹¹.

Mi madre siempre nos inculcó que sólo una profesión y un trabajo nos permitiría salir adelante. Expresiones como “trabaja para que no tengas que depender de nadie”, “ustedes estudian para ustedes mismas, para su futuro” eran comunes. Mi padre por su parte hizo de todo para que estudiáramos en la universidad, a pesar de ser mujeres y que sus propios hermanos le dijeran “para qué vas a pagar universidades privadas o el bachillerato si van a terminar siendo amas de casa”. En Perú, el bachillerato no está cubierto por la educación pública. Lo tienes que pagar en centros privados o puedes acceder a algunas universidades privadas que no cobran mucho dinero o incluso ofrecen *becas*¹².

⁹ Ambas palabras son empleadas como insultos sobre todo en la capital limeña. Según la RAE, chola se refiere a “Mestizo de sangre europea e indígena” y “Dicho de un indígena americano: que adopta los usos occidentales”. En el caso de serrana, no sólo hace referencia a la ubicación geográfica como en España. En el Perú, la sierra se asocia con pobreza, terrorismo, atraso y los pueblos indígenas. (Ver mayor contexto de esta palabra en: <https://bit.ly/45RnlKY>)

Es necesario aclarar que la palabra “cholo” ha sido reivindicada a día de hoy. La canción “cholo soy y no me compadezcas” interpela a la colonización y la colonialidad, relata el orgullo de ser cholo y así resignifica el insulto. Puedo aseverar que no hay persona peruana que no conozca esta canción. El compositor y autor de esta oda reivindicadora fue Luis Abanto Morales, trujillano de nacimiento. Fue reconocido por la OEA como patrimonio cultural inmaterial de las Américas.

¹⁰ Los huacos retratos fueron expresiones artísticas en cerámica de la cultura Moche en el antiguo Perú.

¹¹ Esto se alinea con el libro de Gabriela Wiener Bravo, que lleva como título justamente, *Huaco Retrato* (Wiener Bravo, 2021). Ella es una periodista y escritora, quien se autodefine en su libro como una peruana con cara de huaco y apellido de colonizador; su tatarabuelo fue Charles Wiener, un saqueador de cerámicas incaicas, al cual describe en su libro.

¹² En realidad, la educación en Perú es un negocio. Estas becas sirven para atraer al alumnado, en muchos casos, para no realizar la prueba de acceso a la universidad. Basta con las notas del último año de secundaria y te ofrecen estas “becas” con un pago mensual accesible. Las universidades privadas van creándose un prestigio en base a dónde quedan ubicadas, el costo mensual, de qué clase social son las personas que asisten

Al tomar mayor conciencia de lo necesario que era una carrera profesional y de los privilegios de clase me convencí de que sólo el conocimiento y viajar por el mundo podrían *subirme el estándar*. Entiéndase esto en términos ontológicos. Me decidí por estudiar una carrera profesional en una universidad privada de las que otorgaban “becas”. Luego de dos años convencimos a mi padre de cambiarme a otra universidad privada con muchísimo mayor prestigio – que tenía convenio con la policía, por ende, una reducción en el costo considerable.

Mi padre, desde que tengo memoria, siempre tuvo trabajos extras. Con el pago de la universidad era aún más necesario para poder costearla. Cuando mi hermana empezó a trabajar también ayudó a pagar mi universidad y yo también lo hice durante mi último año de estudios y prácticas remuneradas. Entre mi padre, en mayor medida, mi hermana y yo pagamos mi educación. Esto se repitió con la educación de mi hermano, quien también fue a una universidad privada de alto prestigio internacional y muy costosa.

A este proceso de convertirme en una persona *con clase* y empezar a frecuentar un nuevo círculo social adquirido en mi ámbito educativo, mi hermana le llamó alienación. Solía decirme que yo era una *alienada* o una *pituca*¹³ pobre. Y, lo era. Me enorgullecía estudiar en una universidad privada en uno de los distritos limeños más exclusivos y *codearme*¹⁴ con compañeras adineradas, en su gran mayoría blancas, ya sea peruanas o extranjeras. Mi universidad era una que admitía sólo mujeres. Los círculos sociales que empecé a frecuentar me abrieron puertas a lugares que jamás pensé tener acceso, me permitieron conocer realidades y personas que hacían viajes a lugares que nunca pensé visitar. Y, cuando empecé las prácticas como traductora e intérprete de inglés, francés, español, en la industria más extractivista del planeta: minería y construcción, mi horizonte se expandió aún más. La ingeniería y minería no sólo pagaban más salarialmente, sino que me permitían ser el *puente* lingüístico entre los *inversores* y mis compatriotas. En retrospectiva, adopté mi profesión no sólo como mi identidad, sino también estaba sumergida en la romanización de una las industrias más extractivas y contaminantes del

y si son religiosas o no. Sólo en Lima metropolitana existen 43 universidades privadas. La Superintendencia Nacional de Educación Superior Universitaria (SUNEDU) ha denegado la licencia para enseñar a 46 universidades y 2 escuelas de posgrado en todo Perú, a la fecha de 06/10/2023. Ver mayor detalle en: <https://www.sunedu.gob.pe/lista-de-universidades-denegadas/>

¹³ El término pituco o pituca se emplea para aludir despectivamente a alguien de clase alta.

¹⁴ Palabra que empleamos en Perú para indicar que nos estamos relacionando con personas de “alta alcurnia”.

planeta. Me había vuelto parte del sistema neocolonial/capitalista/neoliberal. Me había convertido en una neocolonizadora de mi propio pueblo y de mí misma.

En mis diez años de experiencia en el rubro de minería aprendí que no sólo el personal extranjero tenía miles de beneficios y privilegios en comparación al personal local. Conocí el término “expat” o expatriado, que suena muy empoderador. Pero, en realidad, sólo se refiere a una persona más migrando en el mundo, pero en condiciones obscenamente superiores. Ahora bien, cuando hablo de personal local no me refiero específicamente a las comunidades nativas. Comunidades cuyas poblaciones habitaban el territorio o las montañas de donde se extraían los minerales. Aunque en un principio de mi vida profesional me llamó más la atención el área de *relaciones comunitarias*¹⁵ para poder entrar en diálogo con las comunidades nativas. Luego descubrí que era un tema muy político, violento y que era casi imposible llegar a un acuerdo con ellas. En las mismas oficinas y con los colegas del trabajo pude experimentar como uno de los gerentes fue golpeado por un *comunero*, así los llamaban. El comunero no quería ceder su casa ni su tierra y en aras de defender lo suyo entró en una disputa con uno de los gerentes con los que yo trabajaba. Esto terminó en lesiones físicas no graves. En las conversaciones de oficina, se normalizaba la idea de que los comuneros exigían dinero, sólo querían dinero y emborracharse. Siempre se retrataba a la compañía minera como la *salvadora* de estas comunidades, y a estas como incivilizadas, iletradas que vivían en pobreza y precariedad con sus animalitos. La empresa minera era la que traía el progreso, el desarrollo, la que construía un colegio, un hospital, un centro comercial, etc. Recuerdo en más de una ocasión y en diferentes proyectos mineros que se decía y repetía hasta el cansancio que los animales de la comunidad eran *sagrados*¹⁶. Es decir, que, si atropellabas a una vaca o alpaca en la carretera, el pueblo podría *venirsete encima* o incluso *hacer parar la mina*. Expresiones muy empleadas para posicionarnos en contra de las comunidades locales. Expresiones y argumentos que yo misma creí, repliqué y renequé. Expresiones que comprobé cuando me encontraba en medio de una protesta con gente de la comunidad lanzando piedras a los buses y *pick ups* en los que me movilizaba para llegar al

¹⁵ Las empresas mineras requieren esta área para poder dialogar directamente con las comunidades nativas, en caso de conflictos u otros.

¹⁶ Podemos ver en la película peruana/chilena “Raíz” como una minera amenaza a una comunidad y asesina a sus animales mientras el pueblo se encontraba en una reunión. Película presentada en la Berlinale 2024 en <https://www.berlinale.de/en/2024/programme/202406370.html>

campamento minero. Manifestaciones en las carreteras que bloqueaban el acceso a la mina y momentos en los que sentí que mi vida “peligraba”.

En otras de mis experiencias en la mina, aprendí que ser mujer latina y tener rasgos europeos o apellidos europeos te abría camino a oportunidades que yo, teniendo también un título profesional y hablando casi perfectamente inglés, pero viéndome *chola*, quizá jamás podría acceder. La clase y la raza eran un aspecto primordial en este rubro. Claro, también aprendí que el esfuerzo y sacrificio meritocrático eran la base para poder exigir más laboralmente. Empero, distinguí muy bien que había dos escenarios al ser mujer en un ámbito tan masculinizado como la minería. Por un lado, el escenario de las mujeres blancas pero nacionales, y por otro, el lado que experimenté muy bien, el de las mujeres no blancas pero exotizadas. Como sostiene Galindo, “La “mujer blanca” es bella y el acceso a ella es símbolo de poder, la “mujer morena” es fea y disponible y el acceso a ella es irrestricto” (Galindo, 2020, pág. 114).

La cuestión de la raza y clase fue un tema muy sensible en mi experiencia personal, no sólo en el ámbito laboral como describo líneas arriba. En mi propio hogar y en mi imaginario normalicé y renequé de expresiones de mi madre y de las telenovelas tales como “mejorar la raza”. Algo que se podía alcanzar si me involucraba románticamente o me reproducía con una persona blanca y que mejor si extranjera. Según Gabriela Weiner, en su libro *Huaco Retrato*, nuestro deseo también está colonizado. Y, en eso estoy muy de acuerdo. Desde que empecé a trabajar en mi proyecto personal de subir mi propio estándar con una carrera profesional, dominando el inglés, socializando con gente no únicamente de clase alta, sino con todos estos inversionistas extranjeros, mis relaciones romántico afectivas se pusieron como patrón el tener una pareja occidental. Aunque en mis tiempos de universidad tenía claro que los hombres extranjeros sólo se fijaban en una por la exotización. Mi hermana se había encargado de enseñarme esto al punto que yo misma llegué a rechazar la idea de involucrarme con alguien que no fuera de Perú. Sin embargo, al empezar a trabajar en las minas, mi perspectiva cambió. En primer lugar, porque me convencí de que eran hombres menos machistas, más inteligentes y racionales. En segundo lugar, me convencí también de que todo lo que era extranjero era mejor ya que en minería siempre se necesitaba a los famosos *vendors*¹⁷ para que supervisaran el

¹⁷ Los vendors en minería son quienes proveen un equipo que debe ser instalado bajo supervisión del productor o su representante, por lo general sus manuales siempre están en inglés, y por lo general se requiere su presencia en campo. Las intérpretes de inglés-español nos hacemos muy útiles en ese contexto.

trabajo que habíamos realizados los nacionales. Finalmente, también me convencí de que sólo me atraía la piel blanca y ojos celestes o verdes. El poema titulado *Cuando crecía* de Nellie Wong (Wong, 1988, pág. 14) me resuena:

[...] cuando crecía y un hombre blanco quería
salir conmigo, yo pensaba que yo era especial,
una gardenia exótica, ansiosa de pertenecer
el estereotipo de una chica oriental
cuando crecía, me sentía avergonzada
de ciertos hombres amarillos, sus huesos finos,
sus cuerpos frágiles, su escupir
por la calle, su tos [...]

En retrospectiva, mi identidad estaba colonizada y totalmente occidentalizada, sobre todo ontológicamente, esto de “mejorar la raza” me lo había grabado no sólo en la mente, sino también en el corazón. La única razón por la que fui a la universidad y me esforcé en obtener un título profesional fue porque desde temprana edad experimenté esta inferioridad en la creación de mi identidad. Inferioridad contradictoria, pues bien podría ser compatible con un gran proceso de resiliencia.

Aunque a día de hoy hable un poco de quechua y quiera reconectar con mis raíces originarias, debo admitir que no busco para nada caer en victimizaciones u originarismos. No tengo intención de desempolvar a la *chola* de la familia o de comprobar mi autenticidad originaria o quechua (Galindo, 2020). Soy muy consciente de mis privilegios actuales, de que no vivo en una comunidad o un pueblo, de que logré costearme una maestría en el extranjero, de que mi pareja actual es alemana y está dispuesta a compartir sus privilegios geográficos e históricos conmigo.

Yo no me puedo percibir como una persona sin una identidad colonizada/occidentalizada.

Antes de migrar a Canarias yo ya había viajado un poco por el mundo. Pude experimentar y comprobar mis nuevos privilegios de poder económico y profesional. Nunca tuve el sueño americano o europeo. Es decir, no me convencí de que Estados Unidos era el país en el que anhelaba vivir. Llamaba mi atención debo admitir. Pero, no me imaginaba 100%

migrando allá. Europa, por su parte, me llamaba más la atención. Durante la universidad empecé a considerar estudiar una maestría en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. No fue hasta el covid que decidí planificar mis estudios de maestría en España. El covid golpeó mucho a Perú. Casi pierdo a mi padre y a mi madre. Sólo el dinero logró salvarlos. El sistema sanitario colapsó. No había ni siquiera una clínica privada que quisiera admitir a mi padre. La edad y el dinero se convirtió en la medida para decidir si una persona merecía o no tratamiento. Mi hermana y yo tuvimos que contratar a un médico residente para que viniera a casa, también a enfermeras. Comprar balones de oxígeno esperando lo peor o una mejora inesperada. Felizmente ambos lograron salvarse. Mientras tanto, la minera para la que trabajaba nos había despedido. Pero, después de 8 meses y aún con la crisis del covid, me volvieron a contratar. Con una reducción salarial, que felizmente no me afectó totalmente, más bien algunos meses terminaba por beneficiarme. Durante este tiempo, mi perspectiva sobre las transnacionales cambió. La minera no hacía más que reducir costos sin importarle la salud de las personas trabajadoras. Todo era producir y “no parar más”. En la bolsa, las acciones de esta minera no habían caído en ningún momento. Además, recibía ayuda del gobierno peruano. Sin embargo, cuando llegó el primer lote de vacunas contra la covid, la empresa contratista para la que yo trabajaba, decidió que era más importante seguir produciendo. El covid fue la razón por la cual tomé la decisión de migrar. Encontraba tan injusto e indigno que las empresas extranjeras tuvieran tanto dinero y nos tuvieran en campamentos en condiciones muy parecidas a las de la esclavitud. Encontraba tan injusto que se llevaran todo y nos dejaran sin protección. Siempre me preguntaba por qué ellos, sí y nosotros, no. ¿Por qué yo no?

Empecé así a tener un poco de conciencia crítica respecto al capitalismo. Aunque siempre fui sensible a las injusticias, más pudieron mis ganas de mejorar y salir adelante en Perú. Por tanto, tuve mayor tendencia a volverme parte de este sistema y no cuestionarlo. Pero, el covid lo cambió. Además, empezaba la era Tiktok. Plataforma en la que conocí el feminismo desde México y España. Quedé embelesada. El feminismo me trajo mucha conciencia de clase y género. Tuve varios debates con colegas de la oficina. Y, así el destino me fue llevando a encontrar la maestría en la ULL.

Vine tres veces a Canarias antes de mudarme completamente. Sin embargo, al estudiar esta maestría, que me sumergió en la conciencia del género, raza y clase desde perspectivas europeas, pude ir desarrollando un mayor interés en mi propia experiencia en Perú.

En Tenerife existe un grupo de whatsapp de gente peruana al que pertenezco. Una cantidad importante de esas personas trabajan en el sector de los cuidados. Muchas ofertas de trabajo son como internas¹⁸, pero no están exclusivamente dirigidas a mujeres. Para mi sorpresa, una minoría de estas ofertas también va dirigida a hombres cuidadores. Muchas de estas personas llegan como turistas y se quedan en irregularidad. Los *tips* que brindan en el grupo para cuando te quedas en situación de irregularidad no son tan alentadores, porque es quedarte en una situación de vulnerabilidad. Pero, sí hay esperanza y mucho aliento de las personas que ya lo lograron. En un principio renegué muchísimo de esta posición tan servil y de este biopoder ejercido por el Estado Español, pero luego me di cuenta de que para muchas personas *esto* es mejor que seguir en Perú. De igual manera comprobé que la situación no es diferente en Alemania y menos aún en Estados Unidos.

En mi visita a la Oficina de Extranjería en Santa Cruz de Tenerife tuve mi primera experiencia *incómoda*. Es sabido que, desde el covid, todas las personas debemos solicitar una cita previa en línea. Y, así lo hice. Obviamente la burocracia tarda, por ello esperé más de un mes para ser atendida sólo para entregar documentación y acceder al famoso TIE¹⁹, que a menudo se confunde con el NIE²⁰. Después de entregar la documentación se debe realizar la toma de huellas digitales. Según procedimiento, se debe volver a solicitar una cita con la Policía, además así me lo indicó el oficial que me atendió. Al salir del edificio, mi pareja no podía creer que tuviese que volver a esperar un mes para la toma de huellas ya que el TIE equivale a la formalización de mi visa de estudiante. Además, la Oficina de Extranjería y la Policía trabajan juntas en el mismo edificio, sólo en la fachada las divide unas puertas. Es más, en ese preciso instante la Policía estaba desocupada. Así que mi pareja se acercó al oficial, conversaron, él le transmitió su indignación de volver a esperar un mes más para otra cita. El resultado fue que el oficial me dijo “espera aquí y cuando salga el policía ingresas para que te tomen las huellas”. Yo no pude entender muy bien qué pasó ahí. Jamás sabré si fue un acuerdo *fraternal* entre hombres, un *respeto* a la piel blanca, el metro ochenta y las canas de mi pareja alemana, pura suerte, o a qué se debió esta excepción. Pero, lo que sí pude entender en ese preciso instante es que si no

¹⁸ El trabajo de interna equivale al trabajo de empleada del hogar en Perú. La persona se aloja en la casa de quienes cuida. Se dedica también a todas las tareas domésticas.

¹⁹ Tarjeta de Identidad Extranjera, que es diferente de la *tarjeta* verde comunitaria, es decir, aquella para las personas de países miembros de la Unión Europea. En esta tarjeta aparece el número, o sea el NIE.

²⁰ Número de Identidad Extranjera que nos asigna el Estado Español para residir legalmente en su territorio, independientemente si perteneces a un país miembro o no.

hubiera ido con mi pareja hubiera tenido que volver a esperar un mes más, tal vez como ¿cualquier otra persona migrante?

Para comprender mejor mi relación con el Nie/Tie de la Oficina de Extranjería, Sofia Perdomo Sanz, artista venezolana y migrante en España, le escribió un poema (Perdomo, 2018, pág. 59) :

NIE

(No Identidad Existente)

En la puerta de la oficina de extranjería hay un fotomatón

Tecnotrón SA cabina nº 310

6 fotos 3,2 x 4,3 cm + 2 fotos 5,5 cm

Repetí el proceso varias veces pero nunca existí lo suficiente

no existió mi rostro

no existió el paseo con el CIE a mi izquierda hasta llegar a tu mesa

no existieron siquiera los apellidos que tú mismo me pusiste.

Ustedes me cambiaron el oro por el espejo y ahora me hacen dudar de

lo que veo reflejado en él, ustedes me robaron mi lengua y ahora callan

todo lo que aprendí a decir en la suya.

Ahora que mi visa está por terminar resulta que, aunque mi TIE dice permiso de residencia, no es una residencia, sino más bien una estancia. Y, esta no me permite acceder a ser una pareja de hecho, por ejemplo. Afortunadamente tengo una oferta de trabajo, pero que aún no se concretiza. Por ello, estuve investigando todas las posibles formas para seguir viviendo en Canarias. En este investigar para quedarme regularmente, me topé con la figura legal de solicitar nacionalidad española por descendencia. Porque claramente soy mestiza, solo buscar el origen de mis apellidos, tener a mi abuela blanca y bisabuelo de ojos celestes, para mí no habría mayor prueba que esa. Bueno, la colonización e invasión española en territorio peruano también podría servir como prueba. Pero, el biopoder, la burocracia y la Oficina de Extranjería hacen ejercicio de su ceguera histórica. Extranjería solicita una prueba fehaciente, es decir, el certificado de nacimiento español

de mi abuela o abuelo. No los tengo, no fueron producto de una familia interracial feliz. Pero, ¿acaso no soy descendiente de españoles?

4. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN

Al examinar las genealogías de los movimientos y teorías anticoloniales, post coloniales, descoloniales, los feminismos no eurocéntricos y la presente autoetnografía podemos afirmar que la colonización, el colonialismo y la colonialidad han marcado sobremanera la creación de una identidad en los países colonizados. Por lo tanto, se puede concluir que este ser ontológico no europeo se ha creado en base a las siguientes categorías: raza, racismo, clase, mestizaje, sistema patriarcal, capitalismo, educación, conocimiento y la academia. Es decir, categorías que reflejan la occidentalización del mundo. El papel que desempeña el género en las colonias también es importante, pero en el presente trabajo no se abordará exactamente como en las teorías feministas occidentales. Para una deconstrucción de estas categorías colonizantes/occidentalizantes es necesario revisar también las resistencias y propuestas. A continuación, analizaremos todas estas categorías:

4.1 Raza, racismo, clase y mestizaje

Las identidades individuales y colectivas en los países colonizados, sobre todo de Latinoamérica, se han visto marcadas sobremanera por la imposición de la idea de la raza. *Idea* puesto que no existen las razas, muchos autores y autoras descoloniales ya lo han confirmado. En el caso del Virreinato del Perú y demás colonias de España específicamente se estableció y perpetuó la idea de raza y el racismo a través del sistema de castas. Método que tuvo como propósito clasificar a las personas en base a un sistema social representado por una pirámide en cuya cúspide se encontraban los españoles. A continuación, podemos ver que este sistema consistió en una *mezcla* racial o también denominado *cruces* étnicos:



Anónimo, siglo XVIII. Museo Nacional del Virreinato (Tepotztlán, México).

En la actualidad, la intersección de clase y raza debe parcialmente entenderse en un contexto en que “[...] en el mundo moderno, y particularmente en el llamado Tercer Mundo no se trata sólo de que a distintos grupos se les considere inferiores por ser pobres, sino que algunos son pobres por considerárseles como naturalmente inferiores”. (Maldonado-Torres, 2007). Decimos parcialmente puesto que con esta afirmación no buscamos sostener que, si las clases sociales dejasen de existir, la cuestión de la raza desaparecería, tal como señala Borsani:

[...] la prelación para todo proceso de inferiorización no es del orden económico, sino que es racial. Dicho de otro modo, la reversión de tal estratificación social moderno-colonial no es estrictamente del orden de lo económico, sino del orden de lo epistémico, sistémico y cultural [...]. (Borsani, 2021, pág. 100)

Aunque la clase es un factor importante, la raza juega un papel fundamental en la perpetuación de las desigualdades. La intersección de clase y raza debe ser entendida a través de un lente que reconozca la prioridad de las dinámicas raciales en los procesos de inferiorización. Por ello, si queremos revertir las clases sociales es preciso abordar también los niveles epistémico, sistémico y cultural.

Todas estas “mezclas” raciales pueden interpretarse de muchas formas. Pero, una de las principales a día de hoy es la del mestizaje. Es decir, que no sólo tenemos en nuestras sangres la de los colonizadores, sino también la de nuestros ancestros originarios. “Somos hermanas y hermanos”. Pero, hay algo que es preciso cuestionar. En esta violencia colonizadora hacia las mujeres y hombres racializados, que abordan Lugones y Segato, ¿se puede entender el mestizaje como una idea de fraternidad y de descendencia? Para María Galindo, activista boliviana, militante del feminismo radical, escritora y comunicadora, el mestizaje se puede interpretar como bastardismo:

Por esa domesticación colonial del deseo erótico sexual es que yo prefiero hablar de bastardismo y no de mestizaje. Hubo mezcla sí, la mezcla fue tan vasta que abarcó la sociedad entera sí, pero no fue una mezcla libre y horizontal; fue una mezcla obligada, sometida, violenta, o clandestina, cuya legitimidad siempre estuvo sujeta a chantaje, vigilancia y humillación. (Galindo, 2020, págs. 104-105)

De igual manera Luis Martínez Andrade, doctor en sociología por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París, de origen mexicano, argumenta que “[...] el “mestizaje” no es celebrado como un exitoso abigarramiento de identidades disímiles,

sino que es concebido como un constructo ideológico que permite la consolidación de una estructura jerárquica somática y culturalmente determinada” (Martínez Andrade, 2019, pág. 52).

El tema de la racialización y la clase puede llegar a verse como un problema social a tal punto que se busque erradicarlo. En la década de los 90 del siglo pasado, en el Perú durante el gobierno de Fujimori, se realizaron esterilizaciones forzadas en poblaciones campesinas. Borsani señala ante este hecho que:

Según informaciones periodísticas del año 2002, entre 1996 y 2000 se realizaron 215.227 ligaduras de trompas y 16.000 vasectomías, en el marco de un supuesto plan masivo de salud pública, cuyo objetivo no era la prevención de epidemias, sino que disminuyera el número de nacimientos en los sectores más pobres del Perú. [...] En muchos casos fueron cuerpos de mujeres que no manejaban el español; se trató de una política de control de la natalidad en aras de la eliminación de la pobreza, según la información oficial, sin embargo, queda en claro que no era solo exterminio del pobre, en la figura de la mujer indígena, de la mujer campesina”. (Borsani, 2021, págs. 124-125)

Con estos crímenes de exterminio racializado y “de clase” se niega la posibilidad de generaciones futuras. También, se altera la vida en comunidad como señala Pascha Bueno-Hansen, profesora asociada de Estudios de Mujer y Género y Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la Universidad de Delaware:

Según la investigación de Chaparro, desde la Cosmogonía Andina al cortar el abdomen de una mujer, se debilita su energía vital porque allí se encuentran todas las capacidades productivas y reproductivas, como el útero o la madre, el cual es el lugar de vigor corporal. Si se corta la madre, se altera la producción y reproducción de la vida y la comunidad. (Bueno-Hansen, 2023, pág. 76)

Se hace menester seguir concientizando a las personas sobre estas realidades. El objetivo es simple: no se puede seguir viviendo en un mundo con sistemas dicotómicos de superioridad e inferioridad de ningún tipo.

4.2 Patriarcado, género y capitalismo

Es indudable que el género fue relevante durante la época del colonialismo. En América, el mismo Felipe Guamán Poma de Ayala en su Crónica y Buen Gobierno dibujaba como el inca Atahualpa enviaba “doncellas” a los Españoles.



A lo cual, Galindo señala que:

El colonialismo introduce un tipo de contrato sexual para la unión hombre-mujer blancos; otro tipo de contrato sexual paralelo para la relación india-indio; otorga al hombre blanco un doble código de acceso simultáneo a las mujeres blancas y a las indias, pero bajo estatus diferentes; recoge las instituciones precoloniales y aprovecha el carácter de objeto de intercambio político de la mujer india para consolidar el colonialismo a través de la alianza patriarcal conquistador-conquistado. (Galindo, 2020, pág. 103)

Con este análisis de Galindo se ve que las mujeres colonizadas experimentaron una doble colonización. Según François Vergès, politóloga francesa antirracista y feminista “Las mujeres racializadas se enfrentan entonces a un doble sometimiento: al de los colonizadores y al de los hombres colonizados” (Vergès, 2021, pág. 27). Y, en el caso del virreinato del Perú se puede deducir que, en una historia tan masculinizada, el patriarcado fue repotenciado por lo externo y enraizado en lo interno.

Aunque el debate sobre si el género fue traído por los colonizadores a las colonias está aún vigente, debemos aclarar que la problemática sobre él no es exclusivamente el centro en las teorías descoloniales feministas. Tampoco se busca restar la importancia que tiene para las realidades occidentales. Sin embargo, el movimiento feminista celebra sus innegables triunfos que “[...] representan un avance dentro del orden de las democracias moderno-liberales y que justamente desde la mirada feminista descolonial que

proponemos profundizan la colonialidad asegurando bienestar para unas –las mujeres de privilegios blanco burgueses– en detrimento de la gran mayoría racializada” (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 25).

Para Angela Davis el feminismo debe involucrar muchísimo más problemáticas y no sólo la igualdad de género y la categoría “mujeres”:

Feminism involves so much more than gender equality. And it involves so much more than gender. Feminism must involve a consciousness of capitalism—I mean, the feminism that I relate to. And there are multiple feminisms, right? It has to involve a consciousness of capitalism, and racism, and colonialism, and postcolonialities, and ability, and more genders than we can even imagine, and more sexualities than we ever thought we could name. Feminism has helped us not only to recognize a range of connections among discourses, and institutions, and identities, and ideologies that we often tend to consider separately. But it has also helped us to develop epistemological and organizing strategies that take us beyond the categories “women” and “gender.” (Davis, 2016, pág. 110)

Según Yuderkys Espinosa “El feminismo descolonial se trata de 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 Miñoso, 2022, pág. 31).

El “racismo de género” es desarrollado también por Yuderkys Espinosa. En su planteamiento Espinosa sostiene que las mujeres blancas occidentales no ven la necesidad de salir de sus privilegios enunciativos al universalizar la categoría “mujeres” y centrar las problemáticas en ella. Así mismo argumenta que estas teorías feministas terminan no sólo por invisibilizar a las mujeres racializadas sino por privilegiar a las blancas mestizas:

He reflexionado sobre la política de identidad problematizando la universalidad del «nosotras las mujeres» y su llamado a una solidaridad más allá de las fronteras que de allí se desprende [...]. Sostengo que las prerrogativas de clase, raza/etnia y hegemonía heterosexual que dividen a las «mujeres» del sur (así como a las del norte), no solo hacen imposible este llamado, sino que este termina encubriendo y siendo afín a los intereses de las mujeres blancas-mestizas de las burguesías nacionales y al programa global de expansión capitalista neocolonial [...] (Espinosa Miñoso, 2022, págs. 37-38).

El feminismo hegemónico termina por ejercer así una opresión basada en el género universalizador, ya que lo ubica en la cúspide de la pirámide como:

[...] categoría dominante fundamental para explicar la subordinación de las mujeres. [...] mientras criticaba el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales [...] Las teorías y las críticas feministas blancas terminan produciendo unos conceptos y unas explicaciones ajenas a la actuación histórica del racismo y la colonialidad como algo importante en la opresión de la mayor parte de las mujeres a pesar de que al mismo tiempo reconocen su importancia. (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 155)

En aras de justificar la implantación de las ideas de modernidad y progreso occidentales, un salvadorismo, sea consciente o inconsciente, se ha ido normalizando en nuestros imaginarios. Karina Bidaseca, doctora y magister en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, profesora en la misma y en la Universidad Nacional de San Martín plantea este salvadorismo desde la retórica argumentando que:

De acuerdo a la feminista afroamericana bell hooks, permanece en el feminismo contemporáneo la idea de que la raíz de todos los problemas es el patriarcado y que la erradicación de la opresión sexista llevaría necesariamente a la eliminación de todas las demás formas de opresión. El hablar del patriarcado y no del racismo permite que las feministas blancas sigan actuando como explotadoras y opresoras. Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación y determinan la agencia femenina, y permiten comprender la mencionada “retórica salvacionista” que construye el discurso imperialista o los pequeños imperialismos locales (Bidaseca, 2010). Como pretendo mostrar, nada o mucho ha cambiado cuando nos enfrentamos a ciertos casos paradigmáticos para pensar los continuos intentos de algunas feministas blancas de silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas. (Bidaseca, 2011, pág. 96)

Rafia Zakaria, abogada, feminista, periodista y autora paquistaní-estadounidense también escribe sobre esta interpelación al feminismo blanco. En su libro *Against White feminism*, Zakaria nos relata su propia experiencia de vida. Relata el racismo que vivió cuando migró a Estados Unidos. Migración que llevó debido a su marido, pues tuvo un matrimonio arreglado en su país natal. También relata su experiencia profesional como abogada que

trabajó en entidades que tienen como objetivo la justicia internacional. Zakaria nos señala que:

Enraptured with the ideal of equality between the sexes in the educational and professional spaces they saw opportunities to access, white Western feminists largely ignored poorer women and Black and Brown women, who were making the argument that 'equality with men who themselves suffered employment, low wages, poor work conditions and racism within existing socioeconomic structures did not seem an adequate or worthy goal'. (Zakaria, 2021, pág. 49)

Con estas consciencias, análisis y críticas, las teorías feministas no occidentales buscan descolonizar el feminismo y se convierten en una alternativa que “[...] en su complicidad con la apuesta descolonial hace suya la tarea de reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad, ya no solo por su androcentrismo y misoginia, como lo ha hecho la epistemología feminista clásica, sino dado su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 24).

El feminismo descolonial también rechaza el capitalismo. Ya que en su característica originalmente extractivista y sus preceptos de sistema socio-político y económico “superior y moderno”, este sistema capitalista necesitaba de dónde obtener sus recursos naturales y humanos para producir y posicionarse en la cumbre de la pirámide mundial. Borsani señala que “[...] el despliegue occidental hacia las Indias Occidentales se da de manera simultánea con la modernidad-colonialidad y es ese el contexto de surgimiento del capitalismo y con ello de la conformación a partir de inicios del siglo XVI del patrón mundial de poder capitalista” (Borsani, 2021, pág. 54). En esta misma línea de argumentación, Mendoza señala que “[...] la escuela de pensamiento de la Modernidad/Colonialidad argumentaría que la Modernidad y el capitalismo no son resultado de procesos históricos intra-europeos, sino la consecuencia lógica del proceso histórico del colonialismo” (Mendoza, 2019, pág. 38). Al examinar estas argumentaciones se ve que en base a este capitalismo colonizador se establece una división internacional del trabajo.

En la actualidad el neoliberalismo partidario del libre mercado y como forma de capitalismo con valores individualistas, acumulatorios y consumistas también contribuyen a esta división internacional del trabajo. Según Segato:

Porque el mundo occidental, el mundo blanco, Europa, tiene una retórica poderosísima para defender lo que tiene: el “progreso”, la productividad, la competitividad, el desarrollo, el Estado, las instituciones... ¿Quién va a decir “no ahorres”, “no trabajes”, “no produzcas riqueza”? Exhortar a no enriquecerse no tiene legitimidad porque la retórica blanca ha vencido. (Segato, *Feminismos a la contra: Entre-vistas al Sur Global*, 2019, pág. 81)

En esta cita, Segato critica la hegemonía cultural y económica de Occidente, señalando cómo ha impuesto su visión del mundo como la única legítima y deseable. El discurso de estas sociedades es muy influyente y convincente en justificar y mantener sus valores y sistemas socioeconómicos. El progreso, la productividad, la competitividad, el desarrollo, el Estado, las instituciones son los pilares del discurso occidental que se presentan como universales y deseables. Se trata de conceptos que se consideran esenciales para el bienestar y el éxito de una sociedad. Con ello se hace imposible desafiar estos valores en el marco del discurso hegemónico. Segato destaca cómo los principios de ahorro, trabajo y producción de riqueza están tan arraigados que cuestionarlos parece absurdo y carece de legitimidad.

Y, es desde una posición de otredad subalternizada, racialmente inferior, que se refuerza a las personas colonizadas a borrar otras formas de vida, de prácticas culturales, de relación con el medio en que vivimos, de *prácticas relacionales* como también señala Segato “[...] la reciprocidad, el tiempo para el otro, la conversación, la fiesta, el mancomunamiento, la construcción de una historia común, el proyecto histórico orientado por otras metas de felicidad. Prácticas no productivistas ni competitivas ni concentradoras que en el lenguaje hegemónico son calificadas negativamente” (Segato, *Feminismos a la contra: Entre-vistas al Sur Global*, 2019, pág. 81).

Silvia Federici, filósofa, historiadora, escritora, profesora, activista feminista y marxista italo-estadounidense respecto a la división internacional del trabajo señala que:

[...]los planificadores económicos han relanzado el mito del capitalismo como el gran promotor de la «interconectividad» y la equidad, logrando, esta vez, sus objetivos a escala planetaria. Según este argumento, estaríamos presenciando la industrialización del «Tercer Mundo». Afirman que este proceso eliminará las jerarquías que han caracterizado históricamente la división internacional del trabajo y que tendrá un impacto positivo en la división sexual del trabajo. Las mujeres que trabajan en las zonas de libre comercio se beneficiarían supuestamente de su incorporación al mundo laboral, ganando así una nueva

independencia y la formación necesaria para competir en el mercado laboral internacional. Aunque aceptada por los economistas neoliberales, esta teoría no ha estado exenta de críticas. Robin Cohen observó que los movimientos de capital del «Norte» al «Sur» no son cuantitativamente suficientes para justificar la hipótesis de una «nueva» división internacional del trabajo. (Federici, 2013, pág. 111)

Al examinar esta cita podemos estar de acuerdo con el análisis de Federici en tanto los países del Tercer Mundo siguen con ese estatus y las personas seguimos migrando para buscar mejores oportunidades. Federici agrega qu:

También se ha hecho evidente que la introducción de las zonas de libre comercio ni desarrolla el tejido industrial de los países que las alojan, ni tiene un efecto positivo en sus niveles de empleo, mientras que sí supone un expolio de sus recursos (Federici, 2013, pág. 112).

En esta misma línea de análisis, Vergès, estudia la alta feminización de los trabajos del sector cuidado y de limpieza en Europa y señala que:

En la década de 1960 la limpieza/cuidado se racializó en Francia y en otros países europeos, porque los gobiernos organizaron la migración de mujeres de color de sus antiguas colonias (en las colonias este tipo de trabajo había sido racializado mucho antes). A medida que las mujeres europeas ocupaban empleos pagados, las sociedades se hacían más ricas, y el trabajo doméstico parecía cada vez más desconectado de la imagen de la mujer moderna que estas sociedades promovían. (Vergès, 2021, pág. 113)

Vérges critica cómo las dinámicas de racialización del trabajo doméstico en Europa durante los años 60 fueron un reflejo de políticas migratorias y cambios sociales que perpetuaron las desigualdades raciales, asignando a las mujeres migrantes roles que las mujeres europeas habían comenzado a abandonar en su búsqueda de emancipación y modernidad.

Es de conocimiento general que la teoría marxista es la crítica por excelencia del capitalismo. Marx desarrolla su teoría en profundidad sobre la clase obrera, pero superficialmente sobre el género. De igual manera no profundiza en la relación del capital y sus colonias. Por ello, de este apartado se puede concluir que, a estos movimientos sociales europeos o movimientos sociales que se basan en estos preceptos de igualdad y justicia social, incluido el feminismo, le falta mayor conciencia sobre descolonización/decolonialidad y desoccidentalización del mundo.

4.3 Educación, conocimiento y la academia

La historia siempre es narrada desde la perspectiva de quien venció. Se convierte así en una hegemonía del relato enunciador. Esto, según Sylvia Marcos, psicóloga, antropóloga socióloga de las religiones, investigadora feminista, profesora de origen mexicano, equivaldría a:

[...] la violencia epistémica que se genera desde el momento de la conquista y de la colonización. La subalternización de tradiciones de pensamiento distintas que paulatinamente fueron incorporadas en las formas en que el colonizador generó conocimientos sobre los colonizados y que llevó a una desarticulación, a la disociación entre saberes y conocimientos y conformó una estructura jerárquica atravesada por relaciones de poder desde donde se legitima lo que es conocimiento y lo que no lo es. (Marcos, 2019, pág. 126)

En esta misma línea de argumentación, aunque aún más extrema, Quijano sostiene que:

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. [...] La europeización cultural se convirtió en una aspiración. [...] La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. [...] Entre la represión cultural y el genocidio masivo llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad; esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual. (Quijano, 1992, pág. 13)

Al examinar este texto de Quijano podemos concluir que los saberes de los pueblos originarios se plasman como totalmente colonizados/occidentalizados. Sin embargo, hemos de recordar que a día de hoy siguen vigentes muchas prácticas de la medicina ancestral. Los sistemas de irrigación creados durante el Incanato simplemente se han adaptado bajo los cánones de la ingeniería hidráulica, pero su origen sigue siendo el mismo. Por lo que algunas afirmaciones de Quijano son criticadas por autoras

anticoloniales e indígenas, quienes buscan dejar de retratar a los pueblos originarios como si no hubieran sido capaces de resistirse y lograr que sus saberes no se extingan.

Tanto Marcos como Quijano tienen perspectivas que coinciden en la imposición de un conocimiento occidental. Por un lado, una epistemología que legitima lo que es conocimiento y lo que no es. Y por otro, una inferioridad sistemática de los saberes ancestrales. Quedando así evidenciado que Europa es el paradigma por excelencia de progreso y civilización.

Por su parte en el contexto occidental, es de amplio conocimiento que la epistemología feminista viene criticando la producción del conocimiento en tanto su pretensión de universalidad, objetividad, y androcentrismo en menoscabo del punto de vista de las mujeres, pero “lo cierto es que esta crítica ha mostrado sus límites al no poder articularse efectivamente a un programa de descolonización y desuniversalizador del sujeto “mujeres” del feminismo” (Espinosa Miñoso, 2022, págs. 154-155).

No se trata de negar el patriarcado o el problema de la cuestión del género en Europa. De hecho, muchas teóricas críticas de la epistemología tradicional admiten que se debe incluir las intersecciones de clase, raza y género. Sin embargo, como argumenta Espinosa debemos estar atentas a planteamientos como los de Lugones respecto al género:

Necesariamente los indios y negros no podían ser hombres y mujeres, sino seres sin género. En tanto bestias se les concebía como sexualmente dimórficos o ambiguos, sexualmente aberrantes y sin control, capaces de cualquier tarea y sufrimiento, sin saberes, del lado del mal en la dicotomía bien y mal, montados por el diablo. En tanto bestias, se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligroso para la mujer. “Mujer” entonces apunta a europeas burguesas, reproductoras de la raza y el capital. (Lugones, Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. Pensando los feminismos en Bolivia, 2012, pág. 130)

Pues bien, de lo que se trata es que estas mismas teóricas a pesar de ponerse en el mismo plano crítico de sus “objetos” a estudiar, luego vuelven a su principio de unidad que es la categoría mujeres. Desde este principio necesitan comprobar a cualquier precio que existe este sesgo de género. Por ello vuelven a caer en la universalización de “la experiencia de las mujeres” tal cual sus pares masculinos universalizadores. Por ello, se trata también de que sean conscientes de sus lugares privilegiados y de que comprendan que desde la categoría género siguen reforzando un binarismo dicotómico:

Puesto que para las teóricas feministas blanco-burguesas la categoría superior y relevante es la del género, terminan asumiendo que su punto de vista es el punto de vista que representa el de «las mujeres» en su totalidad. Con ello se creen libres del aplicarse a sí mismas la crítica que ya hicieron a quienes desde su punto de vista representan una posición de poder. Basándose solamente en el análisis del género como categoría analítica que permitiría explicar la subordinación de (todas) las mujeres, las teóricas feministas no han podido observar y ser críticas de su propio privilegio dentro del grupo de las mujeres y del sesgo de raza y clase de la teoría que construyen. (Espinosa Miñoso, 2022, pág. 159)

Volvemos a hacer hincapié en que no buscamos afirmar que las mujeres europeas no hayan sido discriminadas u oprimidas por sus pares masculinos y que el género en sí mismo sea también parte del problema:

Las dicotomías jerárquicas que distinguen lo humano civilizado de lo natural primitivo, y la cultura de la naturaleza, estructuraron no sólo las relaciones entre colonizadores y colonizados, sino que también legitimaron la jerarquía que eleva a los hombres europeos por encima de las mujeres europeas. El sentido de lo humano se vio bifurcado: como criaturas más cercanas a la naturaleza, más emocionales que racionales, atadas a la función animal de la reproducción, las mujeres europeas ocuparon una posición inferior a los hombres en la gran cadena del ser; no obstante, conservaron su estatus de humanas marcadas por la cultura. (Mendoza, 2019, pág. 63)

La crítica a la epistemología feminista es necesaria ya que sólo de esta manera lograremos entender qué nos separó y qué nos une aún no sólo cómo mujeres, sino también como personas con un pasado en común. Y, sobre todo con un presente en común que nos sigue dividiendo.

En lo que respecta a la academia, que es efectivamente un ente reproductor de la colonialidad del saber, existen diversas problemáticas, que tienen como común denominador el ejercicio de poder.

Chandra Talpade Mohanty, nacida en la India y residente en Estados Unidos, profesora emérita de estudios de las mujeres, estudios de género, sociología y fundamentos culturales de la educación y decana de la facultad de humanidades en la Universidad de Syracuse, aborda lo que postula como *colonización discursiva* (Mohanty, 2008). Ésta es llevada a cabo en los feminismos de Tercer Mundo a manos de las feministas occidentales. Mohanty señala que, en algunos textos feministas occidentales, se construía a la mujer

tercermundista como un sujeto monolítico. La intención de esta autora no es únicamente señalar que este tipo de colonización se da exclusivamente desde occidente puesto que:

Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios académicos acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora en los que asumen sus culturas de clase media como la normal y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro (Mohanty, 2008, pág. 119)

Asimismo, Mohanty nos plantea que estos discursos avalados por la academia feminista occidental son evidentemente de carácter político:

La conexión necesaria e integral de la academia feminista y la práctica y organización política feministas determinan la relevancia y el estatus de los escritos del feminismo occidental sobre las mujeres del Tercer Mundo, puesto que la academia feminista, como la mayor parte de otros tipos de estudios académicos, no se limita a la simple producción de conocimiento sobre cierto sujeto. Se trata de una *práctica* directamente política y discursiva en tanto que tiene propósitos e ideologías. Se puede entender más fácilmente como una forma de intervención en ciertos discursos hegemónicos (por ejemplo, la antropología, la sociología y la crítica literaria tradicionales, entre otras); es una praxis política que va en contra y se resiste al imperativo totalizador de los cuerpos de conocimiento “legítimos” o “científicos” establecidos a través de los siglos. Así, las prácticas del feminismo académico (ya sea de lectura, escritura, crítica o textual) están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente. No existe, por supuesto, la academia apolítica. (Mohanty, 2008, págs. 120-121)

La construcción de la Otredad se vuelve a repetir en el discurso del feminismo occidental definiendo al sujeto mujeres del Tercer Mundo como homogéneo, sin respetar la diversidad existente de nuestras experiencias y pasados.

La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares. Quisiera sugerir que los escritos feministas que aquí analizo colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo, y, por tanto, producen/representan un compuesto singular, la “mujer del Tercer Mundo”, una imagen que parece construida de forma

arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente. (Mohanty, 2008, pág. 121)

En su texto crítico, Mohanty presenta tres principios analíticos básicos del discurso feminista occidental, los cuales va desarrollando como presupuestos analíticos:

La presuposición de “mujeres” como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas, implica una noción de diferencia sexual o de género o incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas [...] La segunda presuposición analítica es evidente desde el punto de vista metodológico, en la carencia crítica con la que se presenta la “evidencia” que sustenta la universalidad y la validez para todas las culturas. La tercera es una presuposición más específicamente política que subyace a las metodologías y a las estratégicas analíticas, es decir, al modelo de poder y a la lucha que implican y sugieren. [...] de los dos marcos de análisis descritos antes, se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que, a su vez, produce la imagen de una “mujer promedio del tercer Mundo”. Esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y a su pertenencia al Tercer Mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.) Esto, sugiero, contrasta con la autorrepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, con el control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones. (Mohanty, 2008, pág. 126)

Así podemos concordar con la crítica de Mohanty en que la academia feminista occidental a menudo, universaliza, victimiza, construye y perpetúa un discurso colonial de las mujeres del Tercer Mundo, manteniendo así las relaciones de poder entre el Primer y Tercer Mundo.

Entre las problemáticas de la Academia también nos encontramos sus reservas a reconocer aportes teóricos de feministas negras, pues no los trata como “verdadera teoría”. (Mendoza, 2019, pág. 39). Por ejemplo, los aportes de bell hooks. En su libro *Feminist theory: from margin to center*, bell hooks teoriza cómo el feminismo en los Estados Unidos tuvo sus cimientos en autoras como Betty Friedan y su reconocida *Mística de la feminidad* publicada en 1963. Libro que bell hooks emplea para criticar la generalización de la experiencia de las mujeres, reduciéndola a “the plight of a select group of college-educated, middle and upper class, married white women—housewives bored with leisure, with the home, with children, with buying products, who wanted more

out of life” (hooks, 1984, pág. 1) Para bell hooks, Friedan ignora y borra de esta problemática generalizada a las mujeres que tendrían que cuidar a los hijos de estas otras mujeres de clase media y alta para poder igualar a sus pares varones. Ignora también toda la experiencia de las mujeres no blancas, sin maridos, sin hijos y sin hogares, y también la existencia de las mujeres blancas pobres (hooks, *Feminist theory from margin to center*, 1984). De esta manera, bell hooks argumenta que Friedan hace de este problema de las mujeres amas de casa privilegiadas el problema de la mayoría de mujeres de Estados Unidos, cuando en realidad la mayoría de las mujeres tenían otras preocupaciones como su sustento económico, la discriminación de raza o etnia, etc. Nuestra autora argumenta que la teoría de Friedan se convirtió en un rasgo distintivo del movimiento feminista contemporáneo. Así mismo hooks aborda la relación entre política, raza y clase y la carencia de estos en la teoría distintiva del feminismo blanco contemporáneo de Friedan, argumentando que:

Like Friedan before them, white women who dominate feminist discourse today rarely question whether or not their perspective on women's reality is true to the lived experiences of women as a collective group. Nor are they aware of the extent to which their perspectives reflect race and class biases, although there has been a greater awareness of biases in recent years. Racism abounds in the writings of white feminists, reinforcing white supremacy and negating the possibility that women will bond politically across ethnic and racial boundaries. Past feminist refusal to draw attention to and attack racial hierarchies suppressed the link between race and class. Yet class structure in American society has been shaped by the racial politics of white supremacy; it is only by analyzing racism and its function in capitalist society that a thorough understanding of class relationships can emerge. Class struggle is inextricably bound to the struggle to end racism. (hooks, 1984, pág. 3)

El sexismo y patriarcado es claramente un problema que atañe a muchas mujeres, pero esto no significa que vamos a crear un vínculo en común que va a despertar en todas nosotras el mismo sentir. La opresión sexista y patriarcal común que argumenta el feminismo blanco en Estado Unidos no se plantea políticamente, sino más bien visibiliza los propios intereses en tanto se articula con los valores de una sociedad capitalista:

Although the impulse towards unity and empathy that informed the notion of common oppression was directed at building solidarity, slogans like "organize around your own oppression" provided the excuse many privileged women needed to ignore the differences between their social status and the status of masses of women. It was a mark of race and

class privilege, as well as the expression of freedom from the many constraints sexism places on working class women, that middle class white women were able to make their interests the primary focus of feminist movement and employ a rhetoric of commonality that made their condition synonymous with "oppression." Who was there to demand a change in vocabulary? What other group of women in the United States had the same access to universities, publishing houses, mass media, money? Had middle class black women begun a movement in which they had labeled themselves "oppressed," no one would have taken them seriously. Had they established public forums and given speeches about their "oppression," they would have been criticized and attacked from all sides. This was not the case with white bourgeois feminists for they could appeal to a large audience of women, like themselves, who were eager to change their lot in life. (hooks, *Feminist theory from margin to center*, 1984, pág. 6)

Al examinar esta última cita de bell hooks se ve que su crítica al feminismo blanco bajo la premisa de opresión universal del patriarcado pudo haber sido razón suficiente para desacreditar sus teorías o ser tratadas como simple literatura. Mientras bell hooks es reconocida como una escritora, Betty Friedan, por ejemplo, es una reconocida teórica feminista. Aunque ambas tienen títulos universitarios en carreras distintas.

El racismo sistematizado en la academia, para Ochy Curiel, antropóloga social, activista dominicana y teórica del feminismo latinoamericano se experimentaría así:

Las personas negras y afros, indígenas, que hemos podido llegar a las universidades son muy pocas por el racismo estructural que es parte de esa colonialidad del saber. [...] no somos reconocidas como intelectuales, aunque hay excepciones, sino como testimonios o materias primas para el conocimiento que construyen otros sobre nosotras o sobre nuestros pueblos y comunidades. No nos toman suficientemente en serio, no legitiman lo que estamos produciendo, porque aún se cree que no somos inteligentes y capaces para producir teorías, metodologías, conceptos que aporten a las ciencias. (Curiel, 2020, pág. 272).

En otros planteamientos en esta misma línea de análisis, nos encontramos *la comercialización del conocimiento*, Margara Millán, mexicana, socióloga y antropóloga social, investigadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, lo define así:

En ese sentido, me inscribo en la crítica que ha hecho Silvia Rivera Cusicanqui cuando sostiene que el mundo académico digiere y coopta los conocimientos que se producen en otros espacios y lo devuelve empacado para la comercialización. Esta es una crítica que

las académicas debemos de hacer porque existen conocimientos que están en la calle y en las comunidades y que sólo son reconocidos cuando los grandes centros académicos los voltean a ver (Millán, 2019, pág. 200).

Con los argumentos de todas esas autoras y lo desarrollado precedentemente en este apartado nos preocupa que se comprueba no sólo una jerarquización del conocimiento, sino también un extractivismo epistémico colonial tan poderoso y vigente. Puesto que, se tiende a inferiorizar los conocimientos producidos en otras realidades no eurocentradas, pero igualmente se apropian de ellos y les colocan un sello legitimador y autenticador de la verdad para ser expandidos en el mundo.

De todas estas categorías para entender los imaginarios sobre la identidad de las personas de países con pasados coloniales podemos concluir que es esencial, como primer paso hacia una deconstrucción de identidades colonizadas/occidentalizadas, crear conciencia sobre todas estas categorías, en nosotras mismas, en nuestros países/comunidades (o sumarnos a los grupos que ya la tienen) y sobre todo crear conciencia en nuestros *conquistadores*.

4.4 Resistencias y propuestas

La hegemonía en los movimientos sociales ha sido evidentemente interpelada por muchas autoras y autores mencionadas en el presente trabajo. Y, este es un inicio claro de la resistencia en las teorías. Sin embargo, es necesario seguir expandiendo no sólo teoría sino también acción. Es decir, los activismos, las protestas, lo que sucede en las calles debe seguir visibilizándose y creciendo. bell hooks propone que debemos reducir la brecha entre teoría y práctica, “[...] toda teoría que no pueda compartirse en una conversación cotidiana no puede usarse para educar al público” (hooks, 1994/2019, pág. 127). En esta afirmación de bell hooks se encuentra uno de los puntos clave para poder transformar nuestra realidad actual. La educación y el acceso a la información son esenciales para poder nombrar las opresiones, discriminaciones, carencias, injusticias, desigualdades que nos suceden.

Respecto a la colonialidad que nos atraviesa, es importante reconciliarnos con nuestros orígenes, aprender de ellos, porque aún no están extintos. De ahí interpelar a quienes ostentan el poder global a costa de nuestra explotación, de nuestras experiencias, de nuestros saberes. De ahí proponer y compartir otras formas de vivir como las experiencias

desde Abya Yala²¹. Emplear este nombre originario para no nombrarnos más con la asignación que nos dio la colonización es también un paso importante. No se trata de nombrarnos a todas las personas como originarias/indígenas/mestizas. Se trata de estar abiertas a nuestros orígenes en primera instancia. Orígenes que en tanta invisibilidad e inferioridad siguen viviendo. Orígenes que, en sus *otras* formas de vida, pueden ayudarnos a dejar de consumir el mundo. Eso sí es imprescindible avistar los riesgos de caer en exclusiones y posicionamientos ostentatorios del poder y así evitar caer en ideologías extremas. Por ello, no debemos romantizar prácticas o tradiciones que caigan en detrimento de algunos grupos. Debemos seguir cuestionando el significado de progreso que tiene Occidente. Si somos producto de una mixtura de culturas entre originarias y occidentales, entonces debemos quedarnos con lo que es más útil para cada realidad, y así defender lo que tenemos en común: nuestra madre tierra, nuestro planeta, nuestras vidas. Por ende, es menester estar abiertas a debatir los conceptos que ya conocemos, tales como: género, patriarcado, capitalismo, neoliberalismo, política, diversidad, interseccionalidad, inclusión, igualdad, justicia social, migración, etc. Los diálogos, debates, conversaciones desde la horizontalidad son extremadamente necesarios no sólo para deconstruir la parte occidentalizada/colonizada de nuestras identidades, sino para salvar nuestro común denominador. Debemos también estar abiertas a la constante revisión de todos nuestros argumentos y aceptar que el cambio es parte de este mundo. Nada es estático. La vida en armonía con la naturaleza es posible. El principio de muchas comunidades nativas de Abya Yala es que “La tierra no nos pertenece, sino pertenecemos a ella”. Para poder expandir este principio en el mundo es menester seguir trabajando con Occidente en búsqueda de alternativas que nos permitan vivir en armonía. De igual manera, es preciso seguir trabajando desde y en los países del Tercer Mundo, teorizando y movilizándonos, crear alianzas para poder ser más fuertes.

En las Ciencias Sociales y Humanas occidentales aparece el concepto de la interculturalidad, que más adelante se transformará en la interculturalidad crítica. Este enfoque va más allá de la simple coexistencia o interacción entre diferentes culturas. La interculturalidad crítica evidencia que las dinámicas coloniales del poder se están filtrando en las ideas de diversidad y diferencia cultural. Sobre todo, cuando la política se

²¹ Abya Yala es un término utilizado por varios pueblos indígenas de América para referirse al continente americano. En la lengua del pueblo kuna de Panamá y Colombia, "Abya Yala" significa "tierra en plena madurez" o "tierra de sangre vital". El uso del término "Abya Yala" ha sido promovido por líderes indígenas y activistas como una forma de rechazar los nombres coloniales como "América" y de reivindicar una identidad indígena precolombina y autónoma.

apropia de estas propuestas pues puede ser empleada con fines demagógicos. Con lo cual se volvería a tropezar con intenciones hegemónicas dejando nuevamente a la subalternidad invisibilizada. Borsani argumenta que:

Así, en clave decolonial, la interculturalidad es un posicionamiento político y también epistémico que reclama como punto de arranque la simetría de saberes, la transversalidad, la ausencia de principios rectores o jerárquicos, la horizontalidad en todo proceso cognitivo y comunicativo, también. En ese sentido subvierte la lógica arriba-abajo: el desde debajo de la subalternidad es ahora el sujeto de enunciación [...]. Así, la interculturalidad propende a un mundo no solo mejor sino distinto en donde los saberes, las memorias, las tradiciones diversas estén impedidas de ser pensadas como mejores o peores, sino que se orientan hacia la posibilidad de pensar la plurivocidad en su riqueza. (Borsani, 2021, págs. 59-61)

La interculturalidad crítica representa así un enfoque profundo y transformador que no solo busca la coexistencia pacífica de diferentes culturas, sino que también aspira a una sociedad más justa, equitativa e igualitaria. Al desafiar las estructuras de poder existentes y promover un diálogo genuino y equitativo, este enfoque contribuye a la creación de sociedades más inclusivas y respetuosas de la diversidad cultural.

La interculturalidad crítica puede permitirnos revertir ideas generalizadas sobre los pueblos originarios. Tal como señala Luisa Fernanda Patascóy, miembro de la red ‘Guardianes de semilla’, del corregimiento de Catambuco, zona rural de Pasto, Colombia: “porque descolonizarse no es volver al taparrabos, no es eso, descolonizarse es hacer cosas por nosotros mismos”.²²

Los feminismos no hegemónicos son también una propuesta para poder deconstruir/transformar nuestras identidades colonizadas/occidentalizadas. Por ello, según lo que desarrolla Francesa Gargallo, escritora feminista, activista y editora italiana:

Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora que generan las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías universalistas en su afán de dominio del resto del mundo. No obstante, si las acompaña asumiendo los aportes

²² Intervención que encontré en redes sociales cuando fue invitada a una clase de grado de la asignatura de antropología sobre poblamiento y pensamiento latinoamericano. Más sobre la Red de guardianes de la semilla: <https://www.radionacional.co/actualidad/campo-colombiano/soberania-alimentaria-los-guardianes-de-semilla-en-narino>. Profesor que la invitó a participar en su clase: <https://danilopalacios.org/>

de la diferencia originaria de las mujeres desde las cosmovisiones y las prácticas de identificación y liberación propias de sus pueblos, puede dialogar con ellas y aportar los conocimientos que ha generado en 200 años de crítica al sistema patriarcal que se ha instalado en Occidente a partir del mercantilismo moderno que convirtió a las mujeres en desposeídos instrumentos para la reproducción del trabajo, negándoles el control sobre sus cuerpos y el reconocimiento social de su trabajo, y subordinándolas a los hombres (Gargallo, 2015, pág. 57).

Aunque el primer aproximamiento que tengamos a la teoría feminista sea aquella que se alinea con el feminismo hegemónico y nos cuestionemos si merece la pena seguir nombrándonos feministas, es preciso indagar más y expandir los análisis y teorías que buscan descolonizarlo. Este feminismo hegemónico y civilizatorio es justamente la razón principal por la cual debemos seguir nombrándonos feministas.

Por ello, volvemos a repetir, es menester cuestionar la idea de *progreso* que tenemos globalizada debido a Occidente. Debemos generar teorías que permitan educar a todas las personas mediante un acceso al conocimiento que conlleve al diálogo, entendimiento y comprensión.

5. CONCLUSIONES

La autoetnografía es una herramienta metodológica que puede emplearse como una forma de epistemología contrahegemónica y novedosa, contribuyendo así a una perspectiva profundamente feminista y descolonial.

Las categorías identificadas en la presente indagación han permitido analizar elementos que forman una identidad colonizada. Elementos de los que debemos ser consciente para poder transformar o deconstruir la occidentalización y colonización normalizada e internalizada en la construcción de nuestras identidades como personas provenientes de países colonizados.

Los movimientos sociales liberadores de occidente se siguen viendo permeados por relatos hegemónicos de superioridad en diversos niveles. El feminismo es prueba de ello. Aunque ya muchas autoras han denunciado y combatido esto, aún queda mucho camino por labrar.

En mi proceso de indagación personal y teórica he caído en redacciones con potencial universalizador, a pesar de ser consciente de mis privilegios obtenidos debido a la colonialidad de mi ser y mi inserción en el mercado laboral minero peruano.

El apartado de resistencias y propuestas no ha sido más extenso debido a diversos factores. En primer lugar, porque a medida que investigaba más, el proceso era más duro y doloroso. El admitir que mi identidad y persona es un ser occidentalizado justamente debido a la colonización representó un gran punto de inflexión. Segundo, porque muchas resistencias las visibilicé desde el inicio de este trabajo. Y, tercero porque el problema es muy complejo de resolver. Por ello, no pude más que realizar un esbozo de lo que podría ayudarnos como primer paso a un proceso de deconstrucción o transformación de nuestras identidades colonizadas/occidentalizadas.

Los posibles temas para mayor investigación que se desprenden de esta indagación podrían ser: la falta de consciencia descolonial en los diversos movimientos sociales en *vogue* en Europa, como el veganismo, el ambientalismo, los voluntariados. De igual manera, sería importante estudiar cuánto refuerza este sistema, la validación y legitimación de saberes y prácticas culturales de pueblos originarios por parte de la población general europea. Me refiero aquí, por ejemplo, a los estilos *Aesthetic* hippies, que principalmente extraen y se apropian de formas culturales de vestir, de alimentarse, de vivir y relacionarse sin tener consciencia de la causa política, racial, étnica que el movimiento hippie defendió en su momento. Así mismo, es necesario como señala Galindo seguir investigando los géneros y su relación con el patriarcado en las civilizaciones no occidentales.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. En K. Bidaseca, & V. Vazquez Laba, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (págs. 50-95). Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- Bidaseca, K. (Ed.). (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bill, A., Gareth, G., & Helen, T. (1989). *The Empire Strikes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Londres: Routledge.
- Biswas Sen, L. (2009). Sí, el subalterno puede hablar : un análisis breve de la “Nueva coronica y buen gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala y los “Comentarios reales” del Inca Garcilaso de la Vega [HTML]. Alicante, España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Obtenido de <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj96p0>
- Borsani, M. E. (2021). *Rutas Decoloniales*. Buenos Aires: Del Signo.
- Bueno-Hansen, P. (2023). “No están solas”: la solidaridad feminista decolonial. En L. Santos Peralta (Coord.), *Justicia y reparación: Las esterilizaciones forzadas 25 años después* (págs. 75-81). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Obtenido de <https://bit.ly/3zwNi6b>
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- da Silva, A. P. P, Almeida, M. da S., & Gonçalves, R. (2020). Ochy Curiel e o feminismo decolonial. *Revista Em Pauta: Teoria Social e Realidade contemporânea*, 18(46). <https://doi.org/10.12957/rep.2020.52020>.
- Davis, A. (2016). *Freedom is a constant struggle*. Chicago: Haymarket Books.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la Liberación* (Vol. 6). Bogotá: Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An Overview. *Historical Social Research*, 36(4), 273-290. <https://doi.org/10.12759/hsr.36.2011.4.273-290>
- Espinosa Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), 39-54. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2064.
- Espinosa Miñoso, Y. (2022). *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Barcelona: Icaria editorial.

- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Galindo, M. (2020). No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. En G. Makaran & P. Gaussens (Coords.), *Piel blanca máscaras negras: crítica de la razón descolonial* (págs. 289-314). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).
- Guha, R. (1982). *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- hooks, b. (1984). *Feminist theory from margin to center*. Boston: South End Press.
- hooks, b. (2019). La teoría como práctica liberadora, (D. C. Peláez Rodríguez, Trad.). *Nómadas*, 50, 123-135. (Obra original publicada en 1994).
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1501>
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Pensando los feminismos en Bolivia* (págs. 129-139). La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer. s.p.i. Obtenido de <https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/DelMito.pdf>.
- Mandujano Estrada, M. (2021). Una metodología del amor revolucionario. Conciencia opositiva y política diferencial. En M. Hernández, M. y M. Mandujano (Coords.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía* (págs. 149-163). Granada: Comares.
- Mandujano Estrada, M. (2024). Sobre el gobierno de la crisis. Para una crítica postcolonial de los retornos soberanistas. En M. Mandujano, S. Reyes y J. A. Carreño (Coords.), *Filosofía, crisis, futuro. Ensayos en tiempos inciertos* (págs. 125-143). Granada: Comares.
- Marcos, S. (2019). Espiritualidad indígena y feminismo descoloniales. En K. Ochoa, *Miradas en torno al problema colonial: pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures Globales* (págs. 114-170). México: Ediciones Akal.
- Martínez Andrade, L. (2019). Un acercamiento a los feminismos del Sur Global. En *Feminismos a la contra: Entre-vistas al Sur Global* (págs. 30-68). Santander: La Vorágine.
- Medina Martín, R. (2016). Agencia y mujeres saharauis refugiadas: identidades colectivas y subjetividades desde los feminismos descoloniales. En K. Bidaseca, *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (págs. 125-146). Buenos Aires: CLACSO.

- Mendoza, B. (2019). La colonialidad del género y poder: de la postcolonialidad a la descolonialidad. En K. Ochoa, *Miradas en torno al problema colonial: Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures Globales* (págs. 36-71). Mexico: Ediciones Akal.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). Buenos Aires: CLACSO
- Millan, M. (2019). En América Latina había un feminismo descolonial anterior al boom de la corriente decolonial. En L. Martínez Andrade, *Feminismos a la contra: Entre-vistas al Sur Global* (págs. 199-213). Santander: La Vorágine.
- Mohanty, C. (2008). Bajo los Ojos de Occidente: Academia Feminista y Discursos Coloniales. En L. Suárez, & A. Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (págs. 117-163). Ediciones Cátedra.
- Ortega Caicedo, A. (2019, 20 de mayo). «No me identifico como académica, sino como intelectual militante»: entrevista a Catherine Walsh. *Sycorax*. <https://proyectosycorax.com/no-me-identifico-como-academica-sino-como-intelectual-militante-entrevista-a-catherine-walsh/>
- Perdomo, S. (2018). NIE (No Identidad Existente). En C. Ayllu, *Devuélvannos el oro. Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales* (pág. 59). Madrid: Traficantes de sueños.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (págs. 193-238). Buenos Aires: CLACSO.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico y luchas feministas* Madrid: Traficante de Sueños.
- Romero, V. (2024). Tinta y espejos: la autoetnografía como apuesta feminista. *Estudios Feministas*, 32(1), 1-13.
- Sandoval, C. (1991). U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders*(10), 1-24.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda* (1ra ed.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Martínez Andrade, L. (2019). Rita Segato. En *Feminismos a la contra: Entre-vistas al Sur Global* (págs. 71-86). Santander: La Vorágine.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? En C. Nelson, & L. Grossberg, *Marsixm and the Interpretation of Culture* (págs. 273-313). University of Illinois Press.

- Vergès, F. (2021). *No todas las feministas son blancas*. (M. Cerezales, L. Martínez, & J. Ortiz, Trads.) Santander: La Vorágine.
- Wiener Bravo, G. (2021). *Huaco Retrato*. Madrid: Random House.
- Wong, N. (1988). Cuando crecía. En C. Moraga & A. Castillo, *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (págs. 13-15). San Francisco, CA: Ism Press.
- Zakaria, R. (2021). *Against White Feminism*. Dublin: Penguin Random House UK.