

CONTRADICCIONES INELUDIBLES. A PROPÓSITO DEL ESTATUTO DE ALTERIDAD RADICAL DE LAS “HEMBRAS COLONIZADAS”

UNAVOIDABLE CONTRADICTIONS. A PURPOSE OF THE RADICAL OTHERNESS STATUTE OF THE “COLONIZED FEMALES”

Fabiana Parra

IDIHCS-CONICET-UNLP, Argentina
fabianaparra00@gmail.com

Suyai García Gualda

IPEHCS-CONICET-UNCo, Argentina
gsuyai@hotmail.com

Recibido: 4 de marzo de 2021 / **Aceptado:** 13 de marzo del 2021 / **Publicado:** 24 de junio del 2021

Resumen

A lo largo de su obra -singularmente atenta a las contradicciones, la complejidad y las coaliciones- María Lugones nos deja como legado el proyecto teórico político de llevar la lucha antirracista al centro de la lucha feminista; puesto que, siguiendo un análisis lógico, *un feminismo que no es antirracista, es racista*. La pensadora decolonial caracteriza el sistema de género colonial moderno y capitalista como excluyente del principio de no contradicción, al estar basado en dicotomías jerárquicas. En este marco de análisis, el estatuto de las *hembras colonizadas* es el de alteridad radical. A partir de esta tesis, Lugones examina los aportes decoloniales para la construcción de una teoría política de los feminismos latinoamericanos. En este sentido, surge como planteamiento del problema: ¿sostener la tesis decolonial implica llevar -hoy- la política contra el racismo al centro de la política feminista? A manera de hipótesis, “tomar en serio” la tesis de Lugones implica radicalizar la crítica al feminismo occidental hegemónico en su complicidad con el racismo global.

Palabras clave: feminismo; filosofía política; teoría política; racismo.

Abstract

Maria Lugones in her work leaves us as a legacy the political theoretical project of bringing the anti-racist struggle to the center of the feminist struggle; since, following a logical analysis, a feminism that is not anti-racist, is racist. According to the author, the modern and capitalist colonial gender system, based on hierarchical dichotomies, is characterized by excluding the principle of non-contradiction. In this framework of analysis, the status of colonized females is that of radical alterity. Based on this thesis, Lugones examines the decolonial contributions to the construction of a political theory of Latin American feminisms. In this sense, it arises as an approach to the problem: does upholding the decolonial thesis imply bringing -today- the policy against racism to the center of feminist politics? As a hypothesis, “taking seriously” Lugones’ thesis implies radicalizing the critique of hegemonic Western feminism in its complicity with global racism.

Keywords: feminism; political philosophy; political theory; racism.

Introducción o cómo se constituye el canon de *lo humano*

A la memoria de María Lugones (1944-2020)

Los feminismos no hegemónicos de Abya Yala han atravesado, recientemente, una gran pérdida. La huella que la pensadora y activista María Lugones dejó en la arena del pensamiento feminista decolonial amerita que en este trabajo se retomen sus principales tesis. Lugones dejó un importante legado para quienes defienden los feminismos anti-racistas y abonan el pensamiento crítico -en clave de género- dentro de las ciencias sociales y humanidades. Por esta razón, en el presente escrito se propone indagar cuáles son las implicancias de algunas de las tesis fundamentales colocadas por Lugones en el seno de los feminismos decoloniales.

Interesa conocer de qué manera dichas premisas colaboran con la construcción de una teoría política de los feminismos latinoamericanos. En este sentido, surge el siguiente interrogante: ¿sostener la tesis decolonial implica llevar -hoy- la política contra el racismo al centro de la política feminista? A manera de hipótesis, tomar en serio la tesis de Lugones supone radicalizar la crítica al feminismo occidental hegemónico en su complicidad con el racismo global.

En este trabajo se atienden, desde una perspectiva situada en Abya Yala e interseccional, las “experiencias vividas” (Davis, 2004) de las “hembras

indias”¹ (Lugones, 2012). Hasta la actualidad, ambas han padecido los efectos nocivos del sistema capitalista colonial moderno. Como punto de partida, se recoge una de las dicotomías fundamentales de la colonialidad moderna presentadas por María Lugones (2012): “la distinción entre lo humano y lo no-humano” (p. 130) a partir de la cual solo se le atribuye género a quienes pertenecen al “canon de lo humano”, es decir, a las subjetividades blancas.

Subsidiariamente, desde los comienzos de la modernidad colonial, las personas negras e indígenas fueron consideradas “no humanas”, por tanto, “seres sin género”. Posteriormente, se les feminizó y otorgó el estatuto de alteridad: “en tanto bestias se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer” (Lugones, 2012, p. 130).

Sin embargo, existe un lugar de alteridad radical, ocupado desde el pasado por las “hembras” colonizadas en tanto son “lo no macho de lo no humano”. Esto habilitó la posibilidad de sufrir todo tipo de aberraciones mediante la violencia extrema. Incluso, así lo manifiesta la siguiente cita expuesta por Lugones (2011):

La misión civilizadora colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). (p. 108)

Para la autora de la cita, el proceso de feminización de los hombres colonizados se vincula con un gesto de humillación para “convertirlos” en pasibles de ser violados y apropiados como las mujeres, “esta tensión entre la hipersexualidad y la pasividad sexual define uno de los dominios de la sujeción masculina de los colonizados” (p. 107). Enseguida, se analizan estos procesos de sujeción y subjetivación de las personas colonizadas atendiendo a las articulaciones simultáneas entre sexo, género, raza y clase, para mostrar que, las “hembras colonizadas”² por la mal llamada “Conquista

1 Se utiliza este término de acuerdo con lo expresado por la autora de referencia, María Lugones (2012).

2 Lugones (2012) entiende que las “hembras colonizadas” son lo “no humano” de lo “no macho”, por ende, se constituyen como una “otredad” radical.

del desierto” se constituyeron dentro lo que Lugones (2012), conceptualiza como “alteridad radical”.

Por último, atendiendo al objetivo propuesto, es necesario concentrarse en las “experiencias vividas” de las indígenas de “Puelmapu” (Argentina) específicamente, en las mujeres de la nación Mapuce³. Para ello, en términos metodológicos, se efectúa un análisis crítico conceptual con base en el pensamiento de Lugones. Asimismo, se utilizarán reflexiones y análisis como fruto de los años de trabajo etnográfico en comunidades originarias del pueblo/nación Mapuce, en la región norte de la Patagonia (Argentina). Esta imbricación responde a los presentes recorridos disciplinares provenientes del campo de la filosofía y la ciencia política en clave de género a partir de los cuales se ha indagado y dilucidado los efectos materiales que la violencia simbólica ejerce sobre determinados cuerpos. Por ello, el ánimo de este artículo busca consolidar posibles diálogos entre dichas ramas del saber.

Articulación entre género y raza, la ceguera de género de Quijano

Si Aníbal Quijano (2000) -al identificar que el poder capitalista, eurocentrado y global está organizado alrededor de la colonialidad del poder y la modernidad- logra ver el encaje total entre la racialización del trabajo y la producción de conocimiento que inferioriza y suprime a las subjetividades racializadas; no puede ver sin embargo, tal como advierte Lugones (2008), que el “género” es también una construcción moderna a partir de la cual se llevan a cabo procesos de feminización que legitiman la radicalización de la violencia contra los “otros” cuerpos. De acuerdo con esta lectura, a partir de la categoría de “género” se jerarquiza la sociedad colonial moderna capitalista, y se produce la negación total de quienes, además de racializados/as, están feminizados/as.

En efecto, para Quijano (2000), la raza se convirtió en el criterio fundamental de jerarquización social y de distribución de la población en los lugares establecidos y requeridos por el sistema colonial moderno como él mismo da cuenta por medio de las siguientes palabras:

3 Se utiliza el término “mapuce” según el grafemario Ragileo.

[...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. (p. 203)

Ahora bien, Lugones (2008) retoma la colonialidad del poder de Quijano (2000), pero advierte que en esta teoría existe un presupuesto del género como una instancia dada de jerarquización social, que rige de manera universal, para todas las sociedades. Para esta autora, las diferencias de género son impuestas por la colonización y el capitalismo eurocentrado y global que engenerizó al conocimiento y a las relaciones sociales en un “sistema binario, dicotómico y jerárquico” (Gargallo, 2004; como se cita en Lauretis, 1993). Tanto como la raza, el género es, en este marco, un constructo colonial

También, Breny Mendoza (2010) le critica a Quijano (2000) su comprensión totalizante y universalizante de la raza que tiene el efecto de invisibilizar el carácter histórico y situado del género -instrumento de la colonialidad del poder- lo que tiene como consecuencia la naturalización de las relaciones de género y de la heterosexualidad; “al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional entre raza, género, clase y sexualidad” (Mendoza, 2010, p. 24).

Entonces bien, en el marco del sistema colonial moderno hegemónico -estructurado sobre el dimorfismo sexual, la heterosexualidad entendida como norma y el patriarcado- las “hembras” y los “machos” fueron transformados en “mujeres” y en “varones”, y así, equiparados a los varones y mujeres occidentales, blancos/as, burgueses/as, europeos/as y, fundamentalmente,

heterosexuales. El objetivo principal de este proceso fue generar cuerpos disponibles y funcionales a los intereses del incipiente modo de producción capitalista. Es por esto que Lugones (2008) asevera que: “[l]as hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de ‘mujer’ como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global” (p. 45).

Así bien, con el término de “colonialidad de género” -imperceptible en el análisis de Quijano- Lugones (2008) busca conceptualizar el estatuto de alteridad radical adquirido por las colonizadas en tanto son lo “no macho”, de “lo no-humano”. De este modo, su propuesta apunta a pensar la raza y el género como construcciones ideológicas que tienen efectos materiales y concretos a través de prácticas de exclusión y aniquilación de la “alteridad”.

Este énfasis de Lugones (2008) en la materialidad, adquirido por las ideas modernas de “raza y género” para jerarquizar a la sociedad colonial moderna tiene fuertes vínculos -desde la presente lectura- con la propuesta de la socióloga feminista francófona, Colette Guillaumin (1972/ 2005) para quien “raza” es una construcción social que organiza materialmente y legitima en el plano de las ideas el modo de producción colonial, bajo el supuesto de marcas físicas arbitrarias.

En este sentido, la ideología naturalista crea individuos y grupos, anclando en el cuerpo una supuesta diferencia natural destinada a justificar las desigualdades sociales. Como ocurre también con la desigualdad entre los sexos, bajo el supuesto de una “naturaleza femenina” para justificar su apropiación y explotación por parte de la clase de los hombres. Lo central de la propuesta de Guillaumin (1972/ 2005), radica en argumentar que ni los varones ni las mujeres son un grupo biológico ni se definen por la cultura, la tradición, la ideología, sino por una relación social- material- concreta e histórica: una relación de clase, ligada al sistema de producción, al trabajo y a la explotación de una clase por otra, que las constituye en clase social de las mujeres frente a la clase de los varones.

Ahora bien, retomando el pensamiento de Lugones (2008), la raza y el sistema de género moderno/colonial fueron elementos indispensables para la desarticulación de los órdenes socio-comunitarios originarios (no-blancos) y, en consecuencia, en el continente americano, fueron pilares imprescindibles

para la fundación de la institucionalidad estatal y la expansión del capitalismo. Este punto se amplía en el siguiente apartado, pues se concentra en la experiencia de las “hembras indias”.

El “lugar” de las *hembras indias*, pensamientos desde *Puelmapu*

Tal como muestra Lugones (2008) para Oyèrónké Oyèwùmí y Paula Allenni (citadas en Lugones, 2008) en los pueblos indígenas de América del Norte ni en las sociedades yorubá, antes de ser colonizadas, existía un principio organizador parecido al de género en Occidente. A partir de estas tesis, Lugones (2008) asevera que el principio organizador más importante antes de “la Conquista” era la “experiencia” basada en la edad cronológica y lo biológico anatómico sexual escasa influencia tenía para la organización social⁴. En este sentido, para Lugones (2008) -al decir de Breny Mendoza- “lo social” ordenaba y organizaba “lo social”; esto la distingue de hipótesis como la de Rita Segato (2011) para quien existía un patriarcado de “baja intensidad” que, al imbricarse con el sistema colonial moderno, se tornó más violento.

También, debe considerarse la distancia de la mirada proveniente de los feminismos comunitarios que sostienen la idea de un “entronque patriarcal”. Julieta Paredes (2008) y Lorena Cabnal (2010) por ejemplo, sostienen que, en las sociedades originarias, previo al proceso de conquista y colonización, primaba un ordenamiento patriarcal tradicional que puede ser rastreado en el pensamiento, cosmología y filosofía de los pueblos andinos. Para las feministas comunitarias, el ordenamiento patriarcal originario ancestral se fusionó con el patriarcado occidental dando lugar a la opresión y subalternización de las “mujeres indígenas”. Según Cabnal (2010):

El patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el

4 Si bien Lugones hace referencia a las “poblaciones nativas americanas” (2008) o “tribus indígenas americanas” (2011), se considera que su análisis puede ser útil para abordar otras experiencias. En este sentido, apelando a la argumentación por analogía, se propone pensar el estatuto de alteridad radical de las mapuce a partir del término de hembras colonizadas, no para equiparar mecánicamente sino bajo la convicción de la eficacia y potencia (crítica y política) del término.

capitalismo [...]. Con esto afirmó también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera. (p. 15)

La explicación de María Lugones (2008 y 2012), basada en el igualitarismo ginecrático-no engenerizado permite cuestionar las nociones de “patriarcado de baja intensidad y entronque patriarcal” porque considera que ambas remiten a los impactos de la conquista y colonización. Frente a estos candentes debates teóricos y académicos, desde el campo, emergen nociones propias de los pueblos originarios, por caso, la complementariedad. En relación con esto, se considera menester señalar que, por ejemplo, para la Confederación Mapuce de Neuquén (2010):

todos los seres que viven en el planeta se complementan ... Los niños y niñas, se complementan con ancianas y ancianos, el hombre con la mujer, la oscuridad con la claridad, lo positivo con lo negativo. Nada en el Waj Mapu existe sin su par. Lo opuesto es complementario, no antagónico. (p. 44)

Esto da cuenta de cómo, en la cultura y cosmología mapuce, la unidad y el equilibrio solo son posibles a partir de la complementariedad entre género y generaciones, dicho punto se expresa en el pensamiento tetrádico del ser mapuce. La dualidad y la presencia de opuestos complementarios son características estructurales y constantes de sus pensamientos y filosofías. Se trata, indudablemente, de principios expresados en la concepción del universo y de la naturaleza (Catricheo y Huintiqueo, 2013) y se plasman, también, en los relatos del origen y en la mitología mapuce.

Frente a esto, se puede señalar el aporte crítico hecho por las feministas comunitarias al denunciar que bajo el concepto de complementariedad se esconde un principio basado en la sexualidad humana heteronormada. En esta dirección, Lorena Cabnal (2010), afirma que la heteronorma es reflejada en el pensamiento cósmico, donde incluso, los astros entran en esta clave (cis-génerica y heterosexual). Y, justamente, este binarismo es lo que a su juicio configura el patriarcado originario ancestral. A todo esto, cabe mencionar ciertos interrogantes clave: ¿el patriarcado es una categoría transcultural válida? ¿Es pertinente analizar a los pueblos indígenas en términos de género?

Ciertamente, las respuestas a estas dudas no son sencillas. Muchas pensadoras y activistas han escrito sobre la conveniencia de abordar -o no- a los pueblos indígenas desde la perspectiva de género (Gargallo, 2011). En este sentido, importa señalar que la noción de género es moderna y colonial, es decir, se trata de un concepto teórico gestado por fuera de la lógica y filosofía indígena: “el concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante de los Andes” (Paiva, 2007, citada en Bidaseca y Vazquez Laba, 2011, p. 3). Sin embargo, hay que reconocer que tiene un enorme potencial -político- que favorece el análisis crítico de las relaciones humano-humano y humano-naturaleza en las sociedades no occidentales. Dicho esto, debe señalarse que, a manera de juicio, es imposible comparar las relaciones sociales propias del orden comunitario indígena con las relaciones patriarcales impuestas y normalizadas a partir de la colonización.

Siguiendo el pensamiento de la autora que nos convoca (Lugones) se puede decir que proponer un *patriarcado de baja intensidad* puede incurrir en la reproducción de cierta lectura colonizada y negadora de las diferencias culturales e históricas, ya que la idea de “patriarcado” no se ajusta estrictamente a la cosmovisión y matriz de pensamiento originaria, porque implica, entre otras cosas, el reconocimiento de la distinción entre lo público y lo privado, cuestión notoriamente alejada de la mirada comunitaria y colectiva.

Al respecto, María Lugones, en diferentes trabajos y entrevistas, ha explicado que el patriarcado no es una categoría transcultural y que suele ser utilizado como un concepto ahistórico y válido para todo sistema de poder sobre “la mujer”. Según su análisis, esta visión supone la separación entre patriarcado, capitalismo y racialización. Para esta autora, al transformarse las “hembras” en “mujeres” se les excluyó de la arena “pública” creada, también, por la modernidad/colonial. De este modo, las “mujeres indígenas” fueron colocadas, a partir de la conquista y posterior colonización, en un lugar de notable subordinación e inferiorización. En sus propias palabras:

...en el gobierno interno de las comunidades indígenas hay que pensar en el poder que las mujeres tenían y hasta cierto punto siguen teniendo y que ha sido corroído por la colonia, el capital, el estado nación, etc., en una relación con el poder del Estado Nación. ¿Hasta qué punto el hombre indígena ha

acumulado poder sobre las mujeres de sus comunidades y cómo es que ese poder se puede concebir como patriarcal cuando no puede existir sin que el poder colonial o estatal lo hagan posible? Hablar de patriarcado presupone la dicotomía macho-hembra, hombre-mujer, y en ninguna de los pueblos indígenas o Afro hay pensamiento dicotómico. (Lugones en García Gualda, 2014, p. 219)

En diferentes relatos del pueblo mapuce, como es el caso de la mítica historia de *Kay Kay* y *Treg Treg*, se vislumbra cómo la dualidad, complementariedad y, por tanto, lo femenino y masculino aparecen dentro del universo de las representaciones mapuce (Sonia Montecino, 1995). En dichos relatos, las mujeres encarnan las polivalencias del imaginario mapuce, a veces son sujetas de sacrificio y otras privilegiadas dentro del orden social y político. En muchos testimonios estas mujeres contaron que al interior de la sociedad cazadora-recolectora los varones eran los responsables de garantizar la alimentación familiar mediante la caza. Sin embargo, algunos autores/as aseguran que la agricultura, a menor escala, también era una actividad de valor y, justamente, en esta labor agrícola las mujeres desempeñaban un importante papel. Sin ánimo a ahondar en cuestiones históricas y antropológicas, interesa señalar que el trabajo colectivo (complementario) está presente en la memoria mapuce y, además, el valor de las mujeres como productoras y reproductoras de la cultura y el conocimiento tradicional, el *Mapuce Kvmvn*.

El espacio “domestico” era considerado de forma diferente a la propuesta por la modernidad/colonial y tras la conquista y colonización fue reinventado y reinterpretado, como esfera privada. Así, también fueron reinventadas las “zomo”, las “hembras indias”. En esta clave, puede decirse que la modernidad/colonial expulsó a las mapuce de la arena pública, de los espacios de toma de decisiones y de poder. Sobre este tema, la feminista italiana Silvia Federici (2010) sostiene:

[...] antes de la conquista, las mujeres americanas tenían sus propias organizaciones, sus esferas de actividad reconocidas socialmente y, si bien no eran iguales a los hombres, se las consideraba complementarias a ellos en cuanto a su contribución a la familia y la sociedad. (p. 343)

Todo esto da cuenta de cómo la organización comunitaria-territorial ancestral basada en la complementariedad y horizontalidad fue desestructurada y transformada, dando lugar a una sociedad donde priman la heteronormatividad, el patriarcado y múltiples desigualdades.

La aniquilación de la *otredad*

De acuerdo con nuestra lectura, entonces, la formulación que Lugones (2008) realiza de la expresión “hembras colonizadas” permite pensar la situación de las mapuce, quienes padecen los efectos de la dominación racista, sexista y capitalista, y, por ende, de la imbricación entre sexo, género, raza y clase. En esta línea, Moira Millán (2011) exhibe que la mirada negativa hacia “lo indígena” se potencia en el caso de las subjetividades feminizadas, quienes desde la invasión colonial son doblemente negadas, al intersectarse el racismo y el sexismo que -aún dentro de las comunidades indígenas- reproduce y perpetúa la desigualdad racial y de género.

En este sentido, Millán (2011) advierte el ataque sistemático que desde hace 200 años se lleva a cabo contra las “zomo y weichafes” -guerreras y lideresas mapuce- percibidas como una amenaza para mantener el dominio masculino, tanto del blanco conquistador (“wigka”), como de los varones indígenas, quienes en alianza buscan: “ocultar y desconocer este hecho contundente ante la mirada del mundo, todo ejemplo de equidad y plenitud de los hombres y mujeres de una misma sociedad podía desestabilizar al orden capitalista, patriarcal colonial moderno” (p. 114). Esto tiene fuertes vínculos con las tesis de Silvia Federici (2010) y de Rita Segato (2016) para quienes “necesariamente”, se debió llevar a cabo una “guerra contra las mujeres” bajo la violencia -económica, física, psicológica y simbólica- extrema, para domesticarlas y sujetarlas a los lugares de la estructura social que son requeridos por el sistema capitalista colonial moderno. A partir de lo cual se puede afirmar que “el disciplinamiento que intenta encausar a las mujeres en los roles socialmente establecidos es el mismo que opera detrás de todas las formas de violencia de género hasta la actualidad” (Parra, 2018, p. 10).

En efecto, para que la instauración del sistema capitalista colonial moderno fuera efectiva, era necesario disciplinar los cuerpos rebeldes mediante violencias legitimadas por discursos que, en la época de transición del

feudalismo al capitalismo demonizaban a las mujeres representándolas como carentes de racionalidad, excesivamente emocionales, lujuriosas e incapaces de manejarse por sí mismas, además de vanidosas, salvajes, despilfarradoras, regañonas, entre otras cosas (Federici, 2010, p. 180).

Lo sintomático es que, cuando se instauró el capitalismo, el discurso sobre estas cambió, y se las comenzó a describir como obedientes, sumisas, capaces de apaciguar a los hombres y maternales por “naturaleza” (Federici, 2010, p. 181); revelando que las mujeres pudieron ser “domesticadas” gracias a un proceso de degradación social donde los discursos ocupan un lugar central. Puesto que, en el marco de la concepción filosófica tradicional de tipo idealista y racionalista, anclada a una lógica dicotómica binaria y excluyente, que opone jerárquicamente la idea al cuerpo, la teoría a la práctica, para pasar a considerar que “las ideas, las teorías y las construcciones discursivas han tenido históricamente efectos materiales y especialmente nocivos sobre la alteridad” (Parra, 2018, p. 13).

La hipótesis de que las mujeres pudieron ser “domesticadas” gracias a un proceso de degradación social, es afín con el análisis decolonial de Quijano, para quien el discurso que demoniza a los/as colonizados/as bajo una supuesta naturaleza bestial y animal es el que permite justificar el trabajo forzado que estos/as debían realizar. Sin embargo, la violencia se radicaliza en el caso de las colonizadas, quienes al tiempo de que quedan excluidas del canon de lo humano, y del canon del género; se constituyen en absoluta alteridad, al punto de no poder ser nombradas siquiera como “mujeres colonizadas”⁵.

En efecto, la expresión “mujeres colonizadas” es, siguiendo, en términos generales a María Lugones, una contradicción en los términos que se anula a sí misma ya que las “hembras indias” son el “otro radical” del “hombre humano”, “una tautología” (Lugones, 2012). Este estatuto implica, asimismo, otra relación de negación: la de ser las “otras” de “las mujeres” -blancas, burguesas, heterosexuales- una categoría occidental entendida de manera monolítica, binaria y excluyente. Por ello es que, no “ver” que el género se produce concomitante con la idea de raza -y presentarlo como un

5 Para ampliar este tema, se sugiere consultar a Davis (2004); Collins (2000); (Colectiva Combahee River, 1988); Ochoa, 2012.

estructurador social universal⁶- invisibiliza y oculta “la forma en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la postcolonialidad” (Mendoza, 2010, p. 23).

Se cree que, retroactivamente, una respuesta a esta cuestión se encuentra en otra pregunta, una que es fundacional de los feminismos negros, y de la perspectiva interseccional, fue realizada hace más de 150 años por Sojourner Truth: “¿Acaso no soy una mujer?” (Jabardo Velasco, 2003; bell hooks, 2007). Esta interpelación que Sojourner dirige en 1851 a las mujeres reunidas en el Congreso de Mujeres realizado en Akron-Ohio, se anticipa a los debates que en las dos últimas décadas se realizan en torno a la “interseccionalidad” (Viveros Vigoya, 2016). Puesto que, al cuestionar la praxis de las sufragistas centradas en la experiencia de las mujeres blancas, Sojourner permite visibilizar cómo los distintos sistemas de dominación se imbrican, articulan y determinan entre sí, produciendo criterios de exclusión y espacios de privilegio (González Ortuño, 2016).

Siguiendo esta interpelación al centramiento del feminismo blanco hegemónico, la icónica “Combahee River Collective”- que nuclea a feministas negras entre 1974 y 1980- propone que las formas de opresión experimentadas por las mujeres y lesbianas negras, se vincula a cómo el género se combina y se entrecruza con la raza y la clase. En este sentido, en su manifiesto fechado en abril de 1977, la colectiva exhibe la demanda de un abordaje interseccional de la opresión que sufren las mujeres antes de que la abogada feminista afro estadounidense Kimberlé Crenshaw (1991) formule explícitamente el concepto para dar cuenta del entrecruzamiento de los sistemas de poder y “contrastar la multidimensionalidad de la experiencia de las mujeres negras, frente al análisis de un solo eje que distorsiona estas experiencias”. En relación con esto, no sobra apuntar que María Lugones (2005) fue crítica con la propuesta de Crenshaw, al señalar que esta autora entiende la raza y el género “como lógicamente separadas una de otras” (p. 67).

A los fines del presente trabajo se considera como Mara Viveros Vigoya (2008), que las feministas negras estadounidenses de los años ‘70 buscaron visibilizar la multiplicidad de opresiones simultáneas a las que estaban expuestas; situación que, sin embargo, era silenciada por un feminismo blanco,

6 Cabe mencionar que tanto María Lugones (2008; 2011) como Breny Mendoza (2010) critican la “ceguera de género” de Aníbal Quijano (2000).

liberal y eurocentrado y por el nacionalismo negro y la izquierda⁷. En este sentido, frente a la pretensión de universalidad de la categoría “mujeres” del feminismo blanco hegemónico, las feministas negras buscaron mostrar que sus “experiencias vividas” (Anthias, 2006; Davis, 2004; Espinosa Miñoso, 2019) se vinculan a cómo se articulan e interrelacionan el género, la clase, la raza y la sexualidad como categorías de poder u opresión. Siguiendo esta dirección, las feministas descoloniales buscan analizar las experiencias de opresión, atendiendo a la imbricación de las relaciones de poder, para “comprender la opresión como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito” (Lugones, 2011, p. 110).

Si la perspectiva interseccional -como posición teórico política- epistemológica- permite dar cuenta de la violencia y la exclusión ejercida por un feminismo excluyente y centrado en las experiencias de mujeres con privilegio de raza, clase y sexualidad; no podemos dejar de cuestionar y denunciar la invisibilización a la que, de manera sistemática y prolongada, fueron sujetas las mapuce (y otras mujeres no blancas), en tanto las ‘otras’ de un feminismo occidental hegemónico.

La aparente “domesticación” (Mendoza, 2010, p. 7) continúa vigente y se materializa cotidianamente a través de la violencia contra las mujeres indígenas, la feminización de la pobreza y otros fenómenos emergentes a la luz del neoliberalismo tardío. Hoy en día, la opresión sufrida por estas mujeres obedece a la interseccionalidad entre género, etnia, raza, clase y también a la histórica, fusión de patriarcado y racialización. Atendiendo a las continuidades históricas se puede ver con claridad las transformaciones que la modernidad colonial y capitalista ha impuesto sobre las “zomo mapuce” y sus cuerpos-territorios. Puntualmente, en lo que respecta a las mapuce se aprecia cómo, a lo largo del tiempo, se actualizan mecanismos de terror étnico (Segato, 2002) y de género.

7 La Colectiva Combahee River, señalaba: “muchas de nosotras participamos en los movimientos Derechos Civiles, el Nacionalismo Negro, las Panteras Negras y todas nuestras vidas fueron afectadas y cambiadas por sus ideologías, sus metas, y las tácticas empleadas para alcanzarlas. Nuestra experiencia y desilusión con estos movimientos de liberación, tanto como la experiencia en los márgenes izquierdistas masculinos de los blancos, nos llevó a ver la necesidad de desarrollar una política que fuera antirracista, a diferencia de las mujeres blancas, y antisexista, a diferencia de los hombres Negros y blancos” (1988 [1977], p. 174).

De hecho, en la actualidad se observa con claridad que las vidas de las indígenas no cuentan, se trata de cuerpos femeninos racializados y subalternos; por lo tanto, desde este ángulo, sus muertes aparentemente no merecen ser lloradas (Gayón, 2014). Sin duda, esta situación cobra relevancia en el actual contexto de excepcionalidad por la pandemia en curso, sobre todo, si se advierte la ausencia de datos oficiales sobre los feminicidios indígenas. La Covid-19 expuso las múltiples formas de desigualdad y violencia a la que están sometidas las “hembras indias” y sus cuerpos-territorios.

Y, sin duda, hacer lugar a las demandas por reconocimiento de las indígenas es una tarea pendiente también para los feminismos de Abya Yala. Pues, como señala Yuderkis Espinosa Miñoso (2019) el feminismo blanco hegemónico actúa en alianza con un feminismo hegemónico del sur, por ello, una de las cuestiones centrales y urgentes es, siguiendo su perspectiva crítica referenciada en la de Lugones, descolonizar nuestras prácticas y discursos feministas, buscando construir una praxis política feminista desde el sur, genuina a los sentires pensares y a la situación concreta que se experimenta desde el sur geopolítico.

Retomar el camino, arduo, profundo y radical, propuesto por Lugones a lo largo de sus trabajos, se cree que implica colocar en el centro de la política feminista la lucha antirracista como parte de un entramado complejo y en articulación con el anticolonialismo, el anticapitalismo y el antisexismo. Primar una estructura por sobre otra, restituirá circularmente una visión sesgada y no inclusiva de la que ha estado prisionera el feminismo hegemónico- tanto del norte como del sur. Mientras que, desde una perspectiva interseccional se logra eludir esta encrucijada, tal como proponen los feminismos descoloniales referenciados en los feminismos negros, de color, latinoamericanos y diversos.

Algunas conclusiones

A todo esto, concretamente: ¿es posible descolonizar los feminismos “en y desde” Abya Yala? Se concuerda con Mendoza (2010) en que la colonialidad de género tiene efectos doblemente negativos para la construcción de una teoría feminista latinoamericana, ya que, reproduce la colonización interna. Frente a esto, se propone rechazar todo centralismo académico,

subsidiario de un binarismo propio del sistema occidental colonial moderno. Esto supone, abandonar ciertas visiones y prácticas propias del feminismo hegemónico latinoamericano y avanzar en diálogos y escuchas interculturales, es decir, obliga a salirse de los espacios de “confort” académicos y cuestionar(se), interpelar(se) y despojar nuestro ser y saber de todo prejuicio funcional al “modelo civilizatorio” propio de la sociedad moderna liberal (Lander, 2000).

Como indica Chandra Mohanty (2008), el universalismo etnocéntrico occidental ha penetrado, a lo largo del tiempo, al conocimiento en todas sus esferas, incluso, a los feminismos. Es por este motivo que se observa cómo se perpetúan lecturas, discursos, análisis que demuestran un insuficiente conocimiento sobre las “mujeres otras”, las subalternas, las racializadas. La ausencia de diálogo y de escucha comprometida -y atenta-, sumado a cierto rasgo “salvacionista”, ha conducido a que las ciencias sociales, los estudios de género e incluso, los feminismos reproduzcan visiones estereotipadas y estigmatizantes de las mujeres no blancas. Nos encontramos, entonces, ante un constante “desencuentro” entre la realidad de estas sujetas y el *corpus* teórico de los estudios de género y feministas.

En este trabajo, se intentó mostrar, en parte, la génesis de este desencuentro, ya que se entiende que el proceso de conquista y colonización supuso un punto de inflexión que toma cuerpo en este debate. En sintonía con las ideas de Ochy Curiel (2009) se aprecia que a lo largo de la historia de nuestra región hubo numerosas y diversas luchas y resistencias, pero solamente se reconocen como válidas aquellas enarboladas por ciertas mujeres. En el caso de Argentina, *Puelmapu*, alcanza con revisar la historia oficial para comprender el origen de ciertos feminismos eurocentrados que, todavía, perpetúan el colonialismo en sus prácticas y discursos.

De hecho, sin ir más lejos, en el espacio político feminista por excelencia en Argentina, el Encuentro Nacional de Mujeres (ENM), predominó durante mucho tiempo una visión etnonacionalista. Esta tendencia ignoró sistemáticamente y a lo largo de los años, las demandas y reivindicaciones en relación con la “plurinacionalidad” organizada por numerosos grupos (Sciortino, 2011; 2017). Recientemente, en 2019, luego de arduos y acalorados debates, se logró modificar la nominación de dicho espacio y pasó a llamarse “Encuentro Plurinacional de Mujeres, lesbianas, trans, travestis y

no binaries”. En tal dirección, se insiste que pronunciarse como feministas “en y desde” Abya Yala es un desafío que motoriza a la lucha contra múltiples formas de opresión, por lo que, necesariamente, supone asumarnos antirracistas y anticapitalistas.

Para cerrar, se considera preciso insistir en que, como se anunció al comienzo, la raza -en tanto invención colonial- se vuelve central en todas estas discusiones, puesto que atraviesa la constitución del capitalismo y, al fin de cuentas, es esta intersección lo que el feminismo hegemónico, con variadas estrategias, evita discutir porque hacerlo implicaría cuestionar su propio “status”.

Referencias bibliográficas

- Anthias, F. “Género, etnicidad, clase y migración; interseccionalidad y pertenencia transnacional”. En Pilar Rodríguez Martínez (Ed.), *Feminismos periféricos. Discutiendo las categorías sexo, clase y raza (y etnicidad) con Floya Anthias*. (Editorial Alquila, 2006): 9-68.
- Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. “Feminismos y (Des) Colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”. *Revista Temas de Mujeres*, 7, (2011): 24-42.
- Cabnal, L. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” (2010): 11-25 <https://n9.cl/xk975>
- Catricheo, A. y Huentequero, M. “Persistencia de la complementariedad indígena o surgimiento de un feminismo indígena: Devenir de los roles de la mujer mapuche”. En Francisca Quilaqueo Rapiman (Ed.), *Mujer mapuce. Historia, persistencia y continuidad*. (Icaria, 2013): 57-80.
- Collins, P. “La política del pensamiento feminista negro”. En Marisa Navarro y Cecilia Stimpson (Comp.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (Fondo de Cultura Económica, 1998): 253-312.
- Collins, P. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*: (Routledge, 2000).
- Combahee River Collective. “Una declaración feminista negra”. En C. Moraga y A. Castillo (Comp.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. (ISM press, 1988): 172- 184.
- Confederación Mapuce de Neuquén (Ed.). Propuesta para un Kvme Felen Mapuce. (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010).
- Crenshaw, K. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. *Stanford Law Review*, 43(6), (1991): 1241-99. <https://www.jstor.org/stable/1229039>
- Curiel, O. “Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y El Caribe”. (2009). https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf

- Davis, A. *Mujeres, raza y clase*. (Akal, 2004).
- De Lauretis, T. "Sujetos excéntricos: La teoría feminista y la conciencia histórica". En Cecilia Cangiano y Linda Dubois (Comp.), *De mujer a género*. (Centro editor de América Latina, 1993): 73-163.
- Espinosa Miñoso, Y. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El cotidiano*, 184, (2012): 7-12.
- Espinosa Miñoso, Y. "Hacer genealogía de la experiencia: El método hacia una crítica a la colonialidad de la razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina". *Revista Direito Práx*, 10(3), (2019): 2007-2032.
- Federici, S. *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. (Tinta Limón, 2010).
- García Gualda, S. "Entrevista a María Lugones: *Otros Logos*". *Revista de Estudios Críticos*, 5, (2014): 208-224.
- Gargallo, F. *El desafío epistémico que implica asumir en la academia el feminismo de las mujeres de los pueblos originarios*. (2011). <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/no-occidental/el-desafio-epistemico-que-implica-asumir-en-la-academia-el-feminismo-de-las-mujeres-de-los-pueblos-originarios/>
- Gargallo, F. *Las ideas feministas latinoamericanas*. (Fem-e-livros, 2004).
- Gayón, M. "El color del feminicidio: De los asesinatos de mujeres a la violencia generalizada". *El Cotidiano*, 184, (2014): 47-61. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724003>
- González Ortuño, G. "Transmodernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderkis Espinosa". En Jose de Gandarilla (Coord.). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. (Akal, 2016).
- hooks, B. "Choosing the Margin. As a Space of Radical Openness. In Sandra Harding" (Comp.), *The Feminist Standpoint Theory reader*. (Routledge, 2004): 15-23.
- hooks, B. *El feminismo es para todo el mundo*. (*Traficantes de sueños*, 2007).
- Interpares, Guillaumin, C. "Práctica de poder e idea de naturaleza". En Ochy Curiel y Jules Falquet (Ed. y comp.), *El patriarcado al desnudo* (Brecha Lésbica, 2005): 19-53.
- Jabardo Velasco, M. *Feminismos negros. Una antología*. (Traficantes de sueños, 2003).
- Lander, E. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. *Perspectivas Latinoamericanas*. (CLACSO- Unesco, 2000).
- Lugones, M. "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color". *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, (2005): 61-76.
- Lugones, M. "Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial". En Walter Dignolo (Comp.). *Género y descolonialidad*. (Ediciones del Signo, 2008): 13-55.
- Lugones, M. "Hacia un feminismo descolonial". *La manzana de la discordia*, 6(2), (2011), 105-119.
- Lugones, M. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En Francesca de Gargallo (Comp.) *Pensando los feminismos en Bolivia*. (Conexión Fondo de Emancipaciones, 2012): 129-140.
- Mendoza, B. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En Yuderkis Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. (La Frontera, 2010): 19-36.

- Millán, M. “Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal”. En Karina Bidaseca y Vanesa Laba (Comp.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (Godot, 2011): 191-306.
- Mohanty, C. “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”. En Lilitiana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (Ed.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. (Cátedra, 2008): 117-163.
- Montecino, S. *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuches*. (Sernam, 1995).
- Ochoa Muñoz, K. “Apuntes sobre la ausencia de la noción de ‘sujeto político femenino’ en el pensamiento ilustrado”. *Andamios*, 9(20), (2012): 323- 356. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000300016&lng=es&nr=iso&tlng=es
- Paredes, J. “Hilando fino desde el feminismo comunitario”. *Comunidad Mujeres creando Comunidad*. (2008).
- Parra, F. “Ideología, discursos morales y violencia de género: La mirada del “otro” sobre nuestros cuerpos”. *Question*, 1(57), (2018): 1-17. <https://doi.org/10.24215/16696581e019>
- Quijano, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Eduardo Lander (Ed.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. (CLACSO- UNESCO, 2000): 246-276.
- Sciortino, Ma. S. “La cultura como espacio de enunciación y agencia: Una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres”. En Karina Bidaseca y Vanesa Laba (Comp.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (Editorial Godot, 2011): 309-326.
- Sciortino, Ma. S. “Políticas de identidad en los Encuentros Nacionales de Mujeres (Argentina) momentos en la conformación de una agenda política”. *Revista Via Juris*, 22, (2017): 89-108.
- Segato, R. “Identidades políticas / Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. RUNA”, *Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), (2002): 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>
- Segato, R. “Género y Colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En Karina Bidaseca y Vanesa Laba (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (Editorial Godot, 2011): 17-48.
- Segato, R. *La guerra contra las mujeres*. (Tinta Limón, 2016).
- Viveros Vigoya, M. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En G. Careaga (Coord.). *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la Sociedad*. (Ciudad de México: Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual/ Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad, 2008): 68-98.
- Viveros Vigoya, M. “La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, 52, (2016): 1-17. <https://n9.cl/is2gy>