

Érika Calvo Rivera
***En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los
feminismos del Sur Global***

RESUMEN

Este artículo tiene como propósito exponer las genealogías, recorridos teóricos y puntos de convergencia y divergencia entre el feminismo poscolonial y decolonial que, desde la segunda mitad del siglo XX, se vienen configurando en distintas regiones del Sur Global. Ello con el objetivo, en primer lugar, de dejar constancia del modo en que dichas tradiciones del feminismo no pueden ser comprendidas sin ser pensadas en relación con las corrientes filosóficas poscoloniales y decoloniales de las cuales provienen. En segunda instancia, este texto también aspira a delimitar las singularidades del feminismo poscolonial y decolonial en contra de la tendencia eurocéntrica a homogeneizar las distintas aportaciones que, en el ámbito de las humanidades y los movimientos sociales, son llevadas a cabo desde las tres cuartas partes del mundo.

Palabras Claves: feminismo, poscolonialidad, orientalismo, violencia epistémica, colonialismo discursivo, decolonialidad, occidentalismo, colonialidad del poder, colonialidad del género, sistema moderno colonial del género.

Abstract: The purpose of this article is to present genealogies, theoretical trajectories and points of convergence and divergence between postcolonial and decolonial feminism that, since the second half of the twentieth century, have been taking shape in different regions of the Global South. The aim is, in the first place, to record the way in which these traditions of feminism cannot be understood without being thought of in relation to the postcolonial and decolonial philosophical currents from which they originate. Secondly, this text also aims to delimit the singularities of postcolonial and decolonial feminism against the Eurocentric tendency to homogenize the different contributions that, in the field of humanities and social movements, are carried out from three quarters of the world.

Keywords: feminism, postcoloniality, orientalism, epistemic violence, discursive colonialism, occidentalism, decoloniality,

Autor/ Author

Érika Calvo Rivera
Sur Global

**ORCID ID: 0000-0001-
6264-3405**

Correo:
**erikacalvorivera@gmail.
com**

Recibido: 03/08/23
Aprobado: 11/09/23
Publicado: 13/11/23

coloniality of power, gender coloniality, modern colonial gender system.

1. Introducción

Hacia los años setenta del siglo pasado se produce el inicio de la cuarta ola del feminismo¹. Lo hace de la mano de lo que Carolina Meloni (2012) conceptualiza como *giro de la conciencia feminista*, a través de la cual, por vez primera, el feminismo no dirigirá sus críticas, en exclusivo, al pensamiento androcéntrico y patriarcal, sino que se tornará sobre sí mismo para convertir en punta de lanza algunas de sus premisas por excelencia: la unidad del sujeto *Mujer*, definida con base en la diferencia sexual; la conceptualización del patriarcado como opresión transcultural y transhistórica, o la existencia de una única vía para la emancipación, son tan sólo algunos ejemplos de ello. Esta ruptura interna se habría venido fraguando, hasta nuestros días, de la mano de los feminismos críticos abanderados por aquellas mujeres habitantes del Sur Global y por disidencias sexo-genéricas que no se sentirían identificadas con un feminismo hegemónico cuyo sujeto por excelencia no habría sido otro sino el de la mujer blanca, cis-heterosexual y de clase media-alta (Espinosa, 2016; Montanaro, 2016; Oyhantcabal, 2021).

Es en este contexto donde surgen los conocidos feminismos del Sur Global, también llamados *feminismos periféricos* o *tercermundistas* (Medina, 2013; Meloni, 2012). En ellos, se agrupa la producción teórica y política elaborada desde los feminismos negros, chicanos, poscoloniales, descoloniales o comunitarios, entre otros. Desde distintos posicionamientos, todas estas corrientes habrían venido reivindicando, sin embargo, la necesidad de ampliar el alcance del feminismo a través de la consideración de la raza, la etnia o la clase como ejes de articulación social que también resultan constitutivos de la experiencia de las mujeres, rechazando así el supuesto de una opresión común vivida por todas ellas en virtud del género. Critican el feminismo clásico, en la medida en que, en su neutralidad frente a la raza o la clase, piensa a las mujeres como si de un grupo homogéneo se tratase, lo que estaría reproduciendo la misma lógica universal característica del pensamiento androcéntrico por aquel criticado y perpetuando, con ello, actitudes paternalistas, colonialistas y racistas hacia las mujeres que habitan las tres cuartas partes del mundo (Espinosa, 2016).

Si bien la totalidad de los feminismos del Sur Global pareciera compartir las críticas anteriormente mencionadas al feminismo hegemónico, es menester hacer énfasis en la diversidad de sus genealogías, postulados epistemológicos y quehaceres socio-políticos, para con ello no caer en una tendencia homogeneizadora de las aportaciones llevadas a cabo por tres cuartas partes del mundo que, a mi entender, es, también, eurocéntrica. Este es, precisamente, el objetivo de este trabajo: delimitar cuáles son las genealogías, principios y horizontes convergentes y divergentes del feminismo decolonial y poscolonial y el modo en que ambos se vinculan con las filosofías poscoloniales y decoloniales de las cuales provienen. Ello ante la constante confusión entre estas dos vertientes del feminismo, por lo cual lo poscolonial se habría convertido en una caja negra en la que toda producción teórica, realizada desde aquellas naciones con un pasado colonial, tiene cabida, o bien lo decolonial

habría sido conceptualizado como la proyección de lo poscolonial en *Abya Yala*², o, en su defecto, los dos habrían sido pensados como una y la misma cosa (cfr.: Camino-Esturo, 2017; Curiel, 2007; Gálvez & López, 2018; Knauß, 2012).

Con el propósito arriba descrito, la primera sección de este trabajo irá destinada a problematizar el origen histórico y geopolítico del feminismo poscolonial, así como a exponer, de la mano de dos de sus principales representantes, Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak, sus postulados más importantes. En segundo lugar, se abordarán los distintos intentos de las ciencias sociales y del feminismo por llevar a cabo una adaptación de los estudios poscoloniales al contexto latinoamericano. Estudiaremos, en esta segunda sección, el modo en que el fracaso de dichos intentos habría devenido en el posoccidentalismo y, finalmente, en el giro decolonial, por figurar este como más adecuado que la poscolonialidad en el reconocimiento de la larga historia de los estudios latinoamericanos por la descolonización. Incursionaremos, con posterioridad, en el proyecto de la red Modernidad/Colonialidad, por ser esta la manifestación más madura del giro decolonial, de la cual María Lugones, fundadora del feminismo decolonial, habría formado parte. Se espera, al final de este texto, que los y las lectoras tendrán las herramientas necesarias (si bien nunca agotadas) para identificar las influencias y principios teórico-filosóficos más importantes del feminismo decolonial y poscolonial, así como sus respectivos puntos de unión y de fuga.

2. Hacia un feminismo poscolonial. Una aproximación de la mano de Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak

2.1. En los entresijos de la crítica poscolonial: una breve genealogía

Comprender el feminismo poscolonial deviene en una tarea imposible si no se dilucida, con anterioridad, qué son los estudios poscoloniales y aquello otro en lo que consiste lo poscolonial. La poscolonialidad, en su acepción temporal, refiere a un período histórico que, iniciándose en 1947 con la independencia de la India, comprende los procesos de descolonización formal que, hasta la década de los sesenta, se habrían sucedido en aquellas regiones de Asia y África que habían estado bajo las administraciones de los antiguos imperios británicos y franceses. Discursivamente, por su parte, lo poscolonial apunta a aquel conjunto de obras literarias, académicas y culturales que buscaron desplazar, en el período postindependencia de las naciones surasiáticas y africanas, al conjunto de saberes instituidos por las grandes potencias imperialistas (Pinedo, 2015). La reflexión crítica sobre dichos saberes, agrupada alrededor de lo que actualmente se conoce como crítica o teoría poscolonial, es lo que constituye la poscolonialidad en su sentido epistémico. Dicho de otro modo: la teoría poscolonial haría mención al conjunto de reflexiones en torno al modo en que los saberes europeos habrían intentado representar al *Otro* en su diferencia colonial (Baanante, 2021; Young, 2010).

Cabe destacar que, a pesar de que la teoría poscolonial surge como una crítica a los saberes occidentales en su representación de la alteridad, se encuentra muy próxima, sin embargo, a los marcos teóricos y metodológicos que habrían sido forjados en esta región del mundo. El marxismo crítico, el psicoanálisis o el postestructuralismo

aparecen, *de facto*, como sus influencias por antonomasia (Young, 2010). Es más: diversos teóricos y teóricas (Blanco, 2009; Gilroy, 1998; Grüner, 1998; Mellino, 2008) entienden que los estudios poscoloniales se instituyen como la culminación de aquellos estudios culturales que habrían surgido en el Birmingham de los años sesenta con el propósito de estudiar la realidad cultural de las periferias inglesas como una esfera independiente de la vida social, contradiciendo así algunos de los postulados más elementales del marxismo clásico, cuya herencia, si bien decisiva en sus inicios, iría siendo abandonada paulatinamente en pro de la suscripción del giro lingüístico. Los estudios culturales llegarían, así, a su madurez con una mayor influencia del postestructuralismo que del marxismo, así como más preocupados por la etnicidad y el género que por la clase social (Blanco, 2009). Es en este momento cuando la teoría poscolonial emanaría, de acuerdo con teóricos como Eduardo Grüner (1998), Paul Gilroy (1998) y Miguel Mellino (2008), como la última de las grandes expresiones de los estudios culturales.

La publicación de *Orientalismo* en 1978, cuya autoría corresponde al crítico literario palestino Edward Said, es considerada el punto de inflexión en el florecimiento de los estudios poscoloniales, entre cuyos exponentes destacan Homi Bhabha, Chandra Mohanty, Benita Parry, o Aijad Ahmad. Todos ellos habrían emprendido en sus obras la tarea de reflexionar sobre la forma en que la alteridad y, en concreto, la de aquellas subjetividades que habían sido construidas en naciones colonizadas, figuraba representada en la literatura occidental. Ello con el propósito de mostrar, frente al marxismo clásico, cómo dichas representaciones culturales habían ejercido un rol infraestructural en el proyecto imperialista (Mbembe, Mongin, Lempereur, Schlegel, & Pons, 2008). En última instancia, la crítica poscolonial vendría a *interrumpir los discursos occidentales de la modernidad* (Bhabha, 1994, p. 199), esto es, a desafiar una epistemología moderna que suponía la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo del mundo, en detrimento de la injerencia de cualquier tipo de particularidad, histórica o geopolítica, en la que el sujeto epistémico se pudiese ver imbuido. Ello nos conduce a pensar en la teoría poscolonial como una de las caras de la crítica a la modernidad, cuyo envés no sería otro que el giro posmoderno que se habría producido, de manera casi simultánea, en los centros hegemónicos de producción de conocimiento (Blanco, 2009).

Una vez contextualizado el origen de los estudios poscoloniales en los períodos post-independencia de las regiones surasiáticas y africanas, y comprendida su naturaleza de crítica cultural (Mellino, 2008) frente a las representaciones que de Oriente estaban siendo realizadas por las disciplinas occidentales, nos disponemos, en la siguiente sección, a tender el puente de tránsito entre la teoría poscolonial y el feminismo poscolonial. Con este propósito, se llevará a cabo una incursión en el pensamiento de Edward Said y Chandra Mohanty. A través de ella, pretendo hallar las conexiones existentes entre el orientalismo que el autor palestino reprochará a las ciencias sociales europeas y aquel otro colonialismo discursivo que Chandra Mohanty identificará como transversal al feminismo hegemónico. No será hasta la última sección, por su parte, que se abordará el feminismo poscolonial de Gayatri C. Spivak, cuyas reflexiones, debido a su estrecho vínculo con la Escuela de Estudios Subalternos, resulta sui generis en lo que a su marco teórico y disciplinas de referencia respecta.

2.2. Del orientalismo de Edward Said al colonialismo discursivo de Chandra Mohanty

Orientalismo es la obra que, para muchos estudiosos, marca la pauta para el desarrollo de la teoría poscolonial. Con esta denominación, Said (2008) refiere al conjunto de discursos, no sólo académicos, sino también administrativos, imaginativos y culturales, con los que Occidente habría construido a Oriente como el Otro irrenunciablemente distinto al Yo. Dicho de otro modo: el orientalismo no sería otra cosa, sino la idea europea de Oriente. Sin embargo, lejos de constituirse esta como una representación genuina de la alteridad, advierte Said, aparece nada más que como la dimensión epistémica del imperialismo. En este sentido, el orientalismo es performativo, en tanto no describe aquello a lo que refiere [Oriente], sino que lo construye a través de su enunciación proyectando sobre él, a posteriori, una apariencia de naturalidad y esencialismo. En otras palabras: la literatura que sobre Oriente se produce en Europa no nos hablaría tanto de la realidad de Oriente, de acuerdo con el planteamiento de Edward Said, como de Europa y del imaginario en torno a lo oriental por ella producido en aras de garantizar la posibilidad de “dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said, 2008, 21).

Si bien el orientalismo no se manifiesta como un paradigma epistemológico neutral, resultaría ingenuo, concluye Said, calificarlo nada más que como una colección de mentiras que desde los centros hegemónicos se habrían difundido sobre Oriente. De ser así, estas no podrían haberse sostenido durante más de dos siglos. Su posibilidad de supervivencia residiría, por el contrario, en la potencialidad del orientalismo para imbricarse con la identidad de ambas regiones y con la subjetividad de sus habitantes. Si, como determinadas corrientes de la filosofía han venido sosteniendo, la identidad es, por naturaleza, excluyente, la afirmación de Europa como entidad ontológica no habría resultado posible sin la delimitación de sus fronteras y la exclusión de la alteridad. El orientalismo, a través de la asignación a Oriente de un conjunto de características exóticas y radicalmente distintas a las europeas, habría constituido, a fin de cuentas, la condición de posibilidad de la emergencia de Occidente: “Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea” (2008, 19), reflexiona Said. La orientalización del otro se instituiría, en otras palabras, como la *conditio sine qua non* para la occidentalización del nosotros (Suárez, 2008). Con base en ello, se podría caracterizar el orientalismo como “[...] una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce a Oriente [y, añadiríamos, a sí mismo] a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos” (Suárez, 2008, 38). Su propósito: el de legitimar intervenciones neo-imperialistas de sujeción y control de Occidente sobre Oriente.

Si el espacio desde el que conocemos importa, entonces resultaría demasiado ingenuo creer que el feminismo, en tanto teoría ética y política desarrollada principalmente en el Occidente hegemónico desde el siglo XVIII hasta la década de los setenta del siglo pasado, estaría exento de los sesgos orientalistas que Said identifica en las demás disciplinas sociales. Ante la pregunta por el modo en que el orientalismo se manifestaría en los estudios feministas es Chandra Mohanty quien, a través de su concepto de colonialismo discursivo, explorará una primera respuesta tentativa. Si la diferencia entre Occidente y Oriente habría sido el producto resultante de la literatura orientalista europea, las categorías mujeres del Primer Mundo y Mujer del Tercer Mundo

habrían sido los correlatos producidos por el feminismo clásico, concluye Mohanty (2008) en su célebre artículo “Bajo los ojos de Occidente: la academia feminista y el discurso colonial”. Dos categorías que, argumenta la feminista india³, no sólo habrían levantado una frontera entre mujeres ahí donde no la había, sino que habrían proyectado los efectos de universalidad y homogeneidad sobre las mujeres habitantes de la periferia global, pensándolas en su conjunto como oprimidas unilateralmente en virtud de su género, víctimas de una cultura oriental (sea lo que ello signifique) caracterizada siempre como más patriarcal que la occidental, incapacitadas para la agencia y la emancipación, etc. Este ocultamiento de las diferencias por parte de la literatura feminista estaría ignorando, sin embargo, “[...] que los intereses de las educadas amas de casa egipcias de las zonas urbanas de clase media, por citar solo un ejemplo, sin duda no podrían ser vistos como iguales a los de sus sirvientas pobres y sin educación” (Talpade, 2008, 134), a la par que invisibilizando las luchas abanderadas por las mujeres habitantes del Sur Global a lo largo de la historia. De este modo, si el patriarcado habría hecho de los hombres los iguales y de las mujeres las idénticas (Amorós, 2005), el feminismo clásico habría hecho de las mujeres del denominado Tercer Mundo las idénticas de entre las idénticas.

De la misma forma que la creación discursiva de Oriente era pensada por Said, recuérdese, como elemental en la formación identitaria de Occidente, que Mohanty (2008) reflexionará en torno al modo en que la caracterización de las mujeres de la periferia, como la alteridad, habría resultado determinante en la construcción de las mujeres occidentales como el nosotras cuyas experiencias, intereses y demandas serían, posteriormente, elevadas a la categoría de universal por parte del movimiento feminista. Es así como, de acuerdo con su planteamiento, la descripción de las mujeres del Tercer Mundo como, necesaria e irrenunciablemente, “[...]religiosas (léase: no progresistas); orientadas hacia la familia (léase tradicionales); legalmente poco sofisticadas (léase: todavía no conscientes de sus luces); analfabetas (léase: ignorantes); domésticas (léase: retrógradas)” habría permitido la autorrepresentación de las mujeres occidentales, en última instancia, como “seculares, liberadas y en control de sus vidas” (Talpade, 2008, 149, 152). A este conjunto de “[...] estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican a las otras como no occidentales y por lo tanto a sí mismas (implícitamente) como occidentales” (113), esto es, a la construcción de la diferencia entre las mujeres de los centros y las periferias globales, con el borrado de las diferencias internas que ello supone para estas últimas, es a lo que Mohanty (2008) se referirá con el término de colonialismo discursivo. Su objetivo, así como el del orientalismo, no consistirá sino en el de establecer una jerarquía entre las mujeres de los centros globales y las periferias, pensando a estas últimas como víctimas pasivas necesitadas de la ayuda de las mujeres emancipadas del Norte Global. Ello supone un obstáculo, de facto, en la creación de un feminismo transnacional liberador para todas, todos y todes. Cuál es el papel que a las académicas feministas del Norte Global le corresponde adoptar o eludir en la construcción de dicho feminismo, es una cuestión a la que Gayatri C Spivak, desde el marco teórico de la subalternidad, intentará darle respuesta.

2.3. Gayatri C. Spivak: hacer delirante la voz de la subalterna en nosotras/os

Junto con Chandra Mohanty, Gayatri C. Spivak es una de las representantes por antonomasia del feminismo poscolonial. Su pensamiento debe ser contextualizado, empero, en el marco de la *Escuela de Estudios Subalternos*, cuya producción teórica, si bien terminó por ser comprendida como una escritura poscolonial de la historia, habría emergido en primera instancia como un proyecto historiográfico independiente (Chakrabarty, 2010). De la mano de Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty o Partha Catterjee, los estudios subalternos nacieron en torno a la década de los ochenta con el propósito de problematizar el modo en que la historia de la India moderna había sido escrita. En concreto, fueron dos los blancos de la crítica de los estudios de la subalternidad: (i) la lectura que los miembros de la *Escuela de Cambridge* habrían hecho del nacionalismo indio, percibiendo en él nada más que una estrategia adoptada por la élite indígena en aras de negociar con las autoridades inglesas el acceso al poder y al privilegio y, en segundo término, (ii), la percepción de este mismo fenómeno por parte de los partidarios del nacionalismo, que, como Bipan Chandra, pretendían caracterizar a los líderes nacionalistas como la encarnación de las fuerzas liberadoras del pueblo y causa última de la independencia (Chakrabarty, 2010; Guha, 1996).

Si la negación del carácter emancipador del nacionalismo parecía erigirse como una nueva versión del discurso colonial, tampoco el enaltecimiento de aquel resultaba satisfactorio en el cotejo con unos registros históricos que reflejaban el modo en que campesinos y obreros se habían levantado en contra de la dominación de las élites indígenas y sufrido, a consecuencia de ello, una fuerte represión (Chakrabarty, 2010). Es en el contexto del enfrentamiento entre estas dos lecturas históricas donde debe situarse el emerger de los estudios subalternos que, como si de una meta-historiografía se tratase, harían brotar el porqué del fracaso de ambas explicaciones del nacionalismo y la independencia de la India. De acuerdo con los teóricos y teóricas de la subalternidad, la carencia a la que los dos posicionamientos se enfrentaban no era otra sino su desconocimiento frente al papel agente de las clases subalternas⁴ en la construcción de la historia. En otras palabras: ambas interpretaciones habían abordado los acontecimientos de la India desde la política de las élites, pero desatendido una segunda esfera política que habría resultado decisiva en los procesos de independencia: la política de las clases subalternas, esto es, la política de un pueblo cuyos intereses nunca habrían sido fagocitados por una élite que habría fracasado en la construcción de la nación y ostentado, por ende, una dominación sin hegemonía (Guha, 1996).

La recuperación del papel de las clases subalternas en la construcción de la historia y su reconocimiento como sujetos agentes y creadores de su propio destino aparece, entonces, como el núcleo del proyecto de los pensadores de la subalternidad. Es en esta línea de pensamiento donde debe situarse, también, a la filósofa Chandra G. Spivak. Cabe mencionar, con todo, su distancia crítica frente a la empresa de sus compañeros, a los que reprochará: (i), la inexistencia de una perspectiva de género y el consiguiente *adelgazamiento* del sujeto subalterno (Banerjee, 2014), en la medida en que la homogeneización del subalterno bajo la figura del campesino⁵ suponía la anulación de cualquier posibilidad de narrar la subalternidad en los sujetos

feminizados; (ii), la caída en la trampa del pensamiento moderno al esencializar al sujeto subalterno en el ejercicio de reivindicar su agencia y, (iii), la creencia en la posibilidad, planteada por Foucault y Deleuze, de recuperar la voz de los y las sujetas subalternas sin mediación de la representación, lo que presupone, de nuevo, una ignorancia frente a las críticas radicales planteadas desde las teorías de la ideología y la deconstrucción derridiana al sujeto moderno (Bidaseca, 2013; Blanco, 2009; Collazo, 2009; Spivak, 2003).

En el afán por recuperar la voz del subalterno en la historia, los teóricos de la subalternidad estarían dando por sentado, *de facto*, dos supuestos: (i), que el subalterno es sujeto agente, con independencia de las élites, en la construcción del devenir histórico y, (ii), que es posible recuperar la voz misma del subalterno en la narración de estos hechos, yendo así más allá de la mediación que los y las historiadoras pudieran hacer de ella. Sin embargo, en su texto *¿Puede hablar el subalterno?*, Spivak (2003) hará uso del método de deconstrucción de Derrida en la refutación de ambas premisas. Si aceptamos con Spivak que, como consideraba el filósofo francés, el sujeto nunca se constituye de modo autorreferencial, sino que está siempre atravesado por el otro a través de los discursos que este proyecta sobre aquel, entonces el sujeto subalterno no puede ser sino caracterizado como un producto del pensamiento hegemónico, esto es, del imaginario colonialista (Blanco, 2009; Collazo, 2009). Al intentar recuperar la voz del subalterno, lo que en verdad estarían haciendo los historiadores de la escuela de Guha, no sería sino reproducir, en último término, las voces de la dominación. Es por ello que Spivak (2003) le concederá una gran importancia a las teorías de la ideología, en la medida en que estas permiten observar el modo en que las subjetividades se construyen y, *a posteriori*, dicha construcción cristalizada es el efecto de un sujeto que ha sido desde siempre sujeto (Collazo, 2009). Dicho de manera más sencilla: las teorías de la ideología nos capacitan para comprender cómo la subalternidad es un posicionamiento contingente originado por el discurso colonial y el modo en que, en consecuencia, no resulta posible aludir a un sujeto subalterno *puro* en el sentido en el que los estudiosos de la subalternidad concebían al campesinado: el subalterno no es más, en definitiva, que un efecto del lenguaje al que no se puede acceder, por ende, sino es por medio de la representación (Collazo, 2009).

Marcando su distancia frente a Foucault y Deleuze, y apegándose de nuevo a la teoría derridiana, Spivak (2003) rehuirá de la fantasía que implica creer que *el oprimido podría hablar por sí mismo*, en la medida en que considera que el anhelo por acceder a la voz de un sujeto subalterno unificado -el cual, recuérdese, no existe más allá del lenguaje- terminaría por naturalizar el modo en que aquel está siendo producido por la práctica discursiva. En otras palabras: la representación, si bien no deseable en última instancia, deviene en irrenunciable⁶. Referir a la posibilidad de recuperar en nuestras investigaciones la voz del subalterno sin la mediación de nuestra representación no aparece más, para Spivak (2003), que como el intento de velar y naturalizar un ejercicio representativo que ya está necesariamente implícito. El problema para la filósofa india no reside, entonces, en la representación de la alteridad subalterna a manos del intelectual, sino en la forma en que dicha representación tiene lugar y la responsabilidad adquirida frente al otro/a. Hasta el momento, dicha representación habría consistido, bien en un *hablar por el otro/a*, bien en la fantasmagoría de *permitir*

hablar al otro/a por sí mismo, lo que, en último término, terminaría por ocultar la voz del subalterno/a (Collazo, 2009). Para ejemplificar estos casos de lo que en su obra denominará como *violencia epistémica*, Spivak (2003) refiere al fenómeno del *sati* o autoinmolación de las viudas indias, ora condenado legalmente por las autoridades británicas, ora romantizado por las élites nacionalistas indias, pero que nunca comprendido en toda su complejidad debido a que la conceptualización de dicho fenómeno habría tenido lugar ignorando el posicionamiento de las viudas.

En textos como “Feminismo y teoría crítica” (1978) o “El feminismo francés en un marco internacional” (1981), Spivak se muestra muy crítica, como también lo habría sido Mohanty, con el modo en que el feminismo hegemónico habría representado a las mujeres subalternas, siguiendo una lógica similar a la que las autoridades británicas y las élites nacionalistas indias habrían adoptado en la caracterización del *sati*. Desde la fórmula de un *hablar por*, y no de un *escuchar a / hablar a*, concluye Spivak, el feminismo gestado en el Norte Global habría caído en la tentación de “[...]describir las experiencias de ‘mujeres del tercer mundo’ en los términos de la constitución del sujeto femenino occidental” (Morton, 2010, 117), con la consecuente violencia epistémica a la que aquellas mujeres quedan sometidas en tanto sus experiencias aparecen conceptualizadas desde imaginarios que no son los suyos propios. Así lo identifica Spivak, por ejemplo, a propósito de la lectura del cuento *La que amamanta*, en la teoría de la reproducción social del feminismo marxista. En este texto, Mahasweta Dev narra la historia de Jashoda, una mujer que, con el propósito de apoyar económicamente a su esposo con problemas de movilidad, es contratada como madre profesional para una familia de clase alta. En este sentido, más que ser la maternidad un trabajo no remunerado por cuyo salario es menester organizarse, Spivak percibe en ella un recurso que, en algunos contextos, ya se encuentra siendo monetizado en aras de garantizar el sustento de las familias empobrecidas (Morton, 2010). Este ejemplo, entre otros, evidenciaría el modo en que intentar representar la experiencia de todas las mujeres desde un marco discursivo que ha sido gestado desde la realidad particular de un tipo de mujeres igualmente concreto, está encaminado, irremediablemente, al fracaso. Es por ello que Spivak (1981) lleva a cabo un llamamiento a las feministas del Norte Global para que *desaprendamos nuestros privilegios* y, desde un *hablar a las otras* y un *volver delirante la voz de las otras en nosotras*, podamos avanzar en la construcción de un feminismo donde las experiencias, necesidades y aspiraciones de todas las mujeres, también de las subalternas, tengan cabida en su irreductibilidad discursiva.

Los anteriores párrafos han tenido como objetivo llevar a cabo una aproximación al feminismo poscolonial. Para ello, se ha optado por una vía de descenso desde las teorías poscoloniales y subalternas hasta las versiones feministas de ellas propuestas de la mano de Chandra Mohanty y Gayatri C. Spivak. La siguiente sección, desde un abordaje análogo, reportará el inicio del giro decolonial en *Abya Yala* tras la inadecuación que en el subcontinente se habría podido observar del marco poscolonial. Se expondrán así los puntos de convergencia y de diferencia entre lo poscolonial y lo decolonial para, con posterioridad, aproximarse al feminismo decolonial, el cual, al igual que el poscolonial, surgiría de una crítica interna a los estudios decoloniales y su carencia de una perspectiva de género.

3. El feminismo decolonial en Abya Yala

3.1. De la crítica poscolonial al giro decolonial latinoamericano: *El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos y la Red Modernidad/Colonialidad*

En los años noventa, la idea de lo poscolonial y lo subalterno empezó a adquirir una significativa relevancia entre un conjunto de intelectuales latinoamericanos que, afincados en Estados Unidos, se enfrentaban a la necesidad de pensar en las herramientas conceptuales necesarias para la redemocratización de los países del subcontinente y el confrontamiento a la nueva globalización capitalista tras el fracaso de un marxismo ortodoxo que, anclado en la teleología de la modernidad, era incapaz de dar cuenta de la realidad económica y política de *Abya Yala* (Beverly, 2004). Es así como, en torno al año 1992, se constituye en la *George Mason University* el conocido como *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, alrededor del cual se agruparán John Beverly, José Rabasa, Patricia Seed, Walter D. Mignolo, Sara Castro-Klaren, Josefina Saldaña o Fernando Coronil (Blanco, 2009; Pinedo, 2015). A lo largo de ocho años, estos y estas intelectuales emprenderían la tarea de adaptar el marco teórico de la subalternidad y la poscolonialidad, el cual habría sido desarrollado en la India y otras regiones surasiáticas y africanas, al contexto latinoamericano. Pese a ello, eran muy conscientes de la existencia de una larga tradición de estudios latinoamericanos por la descolonización de la que no podrían hacer *tabula rasa* para imponer sobre ella los preceptos de la crítica poscolonial. Sería precisamente este fondo latinoamericano de cuño propio que subyacía a las reflexiones del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* el que, entiendo, condicionaría el tránsito de lo poscolonial a lo decolonial.

En su manifiesto inaugural (Castro-Gómez & Mendieta, 1998), los miembros del grupo latinoamericano no pierden la ocasión, en efecto, de reivindicar los aportes de la *Escuela Subalterna de la India* en la recuperación de la historia de la clase subalterna campesina y en la ruptura que ello supone, no sólo con respecto a la historiografía nacionalista y colonialista, sino también frente a una corriente marxista para la cual el campesinado figuraba como un colectivo cuya conciencia no podía ser sino prepolítica. Su proyecto poscolonial latinoamericano habría de replicar, señalan, este tesón por desentrañar las voces de la subalternidad, poniendo énfasis, sin embargo, de una manera que los intelectuales indios no habrían hecho -a excepción de Gayatri C. Spivak y Chandra Mohanty-, en la pluralidad del sujeto subalterno⁷ y en la imposibilidad de constreñirlo al marco del estado-nación en la nueva era de la globalización. Pese a ello, el *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* reconoce también la influencia recibida por parte de los estudios latinoamericanos y movimientos populares que, desde los años sesenta, venían problematizando la cuestión de lo colonial, lo subalterno y lo nacional: desde la revolución mexicana y cubana a la teoría de la dependencia; desde los levantamientos estudiantiles de 1968 hasta el *boom* latinoamericano y la crítica al marxismo ortodoxo, y, finalmente, desde la revolución nicaragüense a la teología de la liberación y el influjo de la postmodernidad. El respecto a estas luchas y teorías originalmente latinoamericanas habría sido uno de los compromisos adquiridos por el *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*

desde sus orígenes (Blanco, 2009; Castro-Gómez & Mendieta, 1998; Pinedo, 2015). Es esta particularidad del devenir histórico e intelectual de lo latinoamericano la que, como adelantaba, habría conducido, a mi parecer, al abandono de la crítica poscolonial en pro del giro decolonial.

Una aproximación al pensamiento de Wálter Mignolo, integrante primero del *Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, y miembro después de la *red Modernidad/Colonialidad*, puede resultar de gran provecho en aras de iluminar la transformación de lo poscolonial en lo decolonial (Blanco, 2009). El supuesto que articula gran parte de la obra de Mignolo (2000, 2001, 2007) no es otro sino la convicción de que existe un estrecho vínculo entre el lugar de enunciación y la producción de conocimiento. Esto es lo que, en su terminología, se conocería como *geopolítica del conocimiento*. Hasta el momento, nada novedoso frente a la propuesta de autores poscoloniales que, como Edward Said (2008), ya venían advirtiendo que el lugar desde el que se construye el conocimiento importa, y mucho. Sin embargo, Mignolo (2001, 2007) da un paso adelante al asegurar que dicha relación va más allá de si el saber se produce en Occidente o en Oriente: debemos preguntarnos, también, en qué lugar concreto de Occidente o de Oriente está teniendo lugar la conformación de dicho conocimiento. Por ende, concluye el semiólogo argentino, si los saberes producidos son siempre locales, difícilmente la crítica a la modernidad y al colonialismo, que desde los países de Oriente es articulada, podrá ser análoga a aquella otra que puede ser fraguada desde los países que constituyen el occidente no hegemónico, esto es, los países latinoamericanos.

Es como resultado de lo anterior que Mignolo (2000, 2007) empieza a tomar conciencia de la necesidad de que las críticas a la colonización y la modernidad capitalista y eurocéntrica se adecuen a la realidad histórica de cada región pues, en última instancia, el imperialismo al que Gran Bretaña y Francia habrían sometido a los países orientales a lo largo del siglo XIX, deviene en inconmensurable frente al colonialismo español y portugués del siglo XVI, de igual modo que la crítica a las colonias de plantación o explotación no puede ser absorbida por las críticas a las colonias de ocupación. En consecuencia, si la posmodernidad había surgido como la crítica a la modernidad elaborada desde los centros hegemónicos de poder y la poscolonialidad, por su parte, como aquella otra realizada desde las antiguas colonias británicas y francesas, era necesario que los países de *Abya Yala* propusiesen su propia teoría crítica frente a la modernidad colonial capitalista. *Posoccidentalismo* es, en un inicio, el término elegido por Mignolo con este propósito (Blanco, 2009).

El orientalismo, había concluido Said (2008), se erige como el proceso de representación cultural y epistémica por el que Occidente se diferencia de Oriente. Mignolo (2007) considerará, sin embargo, que al orientalismo le había precedido el occidentalismo, entendido como el proyecto de incorporación de América Latina a Occidente como si de una extensión de Europa, y no como su diferencia, se tratase. Ello debido a la organización cristiana del mundo que, vigente en el siglo XVI, asociaba cada continente a cada uno con los hijos de Noé: Asia, con Sem; África, con Cam y Europa, por su parte, con Jaafet. Con la conquista de la que hoy se conoce como América Latina, el reto que se presentaba era el de hacer coincidir las nuevas cuatro regiones del mundo con la taxonomía judeo-cristiana. Para ello, reflexiona

Mignolo (2007), se emprendería la tarea de convertir a *Abya Yala* en una extensión del Occidente europeo, cuyas diferencias, al contrario que las orientales, lejos de ser enfatizadas, debían ser corregidas o, en su defecto, aniquiladas (Blanco, 2009). Hablar de posoccidentalismo aludiría, entonces, a la crítica al occidentalismo en el sentido anteriormente definido.

Ahora bien, el término de *posoccidentalismo* pronto sería abandonado en los estudios latinoamericanos, también por parte del propio Mignolo, en pro de la adopción de la terminología de lo decolonial, la cual, se argüía, permitía aprehender, no sólo los trabajos críticos con el occidentalismo, sino con toda forma de dominio colonial y abarcar, además, aquellas epistemologías-otras que proponían, inclusive desde cosmovisiones indígenas, nuevas orientaciones del mundo (Blanco, 2009). Habría sido la *red Modernidad/Colonialidad*, como se adelantaba, la encargada de promover este giro decolonial en el ámbito académico y superar así la inadecuación al subcontinente de un marco poscolonial al que habrían de criticar por diversos motivos. En primer lugar, los teóricos y teóricas del giro decolonial denunciarán el culturalismo que impregnaba los estudios poscoloniales, los cuales privilegiaban la conceptualización de la cultura como infraestructura puesta al servicio del imperialismo pero ignoraba, por contrapartida, la necesidad de un análisis económico-político que, para el caso del subcontinente, ya habría sido explorado por parte de las teorías de la dependencia (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Espinosa, 2016; Grupo de Estudios para la Liberación, 2010). En segundo término, cabe señalar que el marco histórico de referencia para la crítica poscolonial se focalizaba en el imperialismo del siglo XIX, lo que para los y las intelectuales de la red M/C devenía en una invisibilización del momento determinante para la configuración del sistema-mundo moderno que habrían supuesto los procesos de colonización de *Abya Yala* sucedidos a lo largo del siglo XVI (Blanco, 2009; Curiel, 2014; Grupo de Estudios para la Liberación, 2010). Finalmente, desde el giro decolonial se observará la necesidad de marcar distancia frente a las implicaciones del prefijo *pos* que acompañaba a los estudios poscoloniales, el cual suponía dar por superada la época colonial. Nada más lejos de la realidad, los miembros de la red M/C pronto se percatarán de que la independencia de los países latinoamericanos no había supuesto la desaparición del patrón de poder que los habría subordinado históricamente a las antiguas metrópolis (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Montanaro, 2016). Propondrán, entonces, la necesidad de diferenciar entre *colonialismo* y *colonialidad*.

Si el *colonialismo* denota aquella “[...] relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado-Torres, 2007, 131), por *colonialidad*, concluyen los teóricos y teóricas decoloniales, debemos entender aquel patrón de poder que se forja con la modernidad colonialista y que, vigente hasta la actualidad, se caracteriza por una jerarquización, en torno al vector de la raza, de los países latinoamericanos sometidos históricamente a los procesos de colonización frente a las antiguas metrópolis. Esta jerarquía del poder atraviesa, de acuerdo con el planteamiento de Aníbal Quijano, las cinco dimensiones por excelencia de la existencia humana: (i) el trabajo y sus productos; (ii) la naturaleza y sus recursos; (iii) el sexo y la reproducción de la especie; (iv) la subjetividad e intersubjetividad y, en última instancia, (v), la

autoridad y sus instrumentos de coerción (Lugones, 2007, 2008; Quijano, 2014a, 2014b).

Quijano (2014a) apunta en sus obras el modo en que la conquista habría reconstituido, también, el sexo y sus productos, modificando las formas de parentesco propias de las distintas sociedades de *Abya Yala* y legitimando, a su vez, el acceso irrestricto de los hombres blancos a las mujeres indígenas y afrodescendientes. Todo ello de manera simultánea a la construcción del ideal de la feminidad moderna y la familia nuclear monógama que estaba teniendo lugar en Europa. Ahora bien, las reflexiones de Quijano, a ojos de María Lugones (2007, 2008, 2011), integrante de la red M/C, pero, a su vez, muy próxima a los feminismos de las mujeres de color estadounidenses, resultarán insuficientes en lo que al género respecta. Reflexionará Lugones, lejos de ser una esfera de la vida social en la que la colonialidad opera, el género aparece por sí mismo como un componente de la colonialidad. En otras palabras: toda colonialidad de poder es una colonialidad de género, esto es, el género es constitutivo de toda experiencia colonial y no una dimensión en la que esta opera. Por este motivo, la teoría de Quijano resultaría insuficiente en tanto la totalización con la que este concibe a la raza le impediría comprender la significativa importancia que el género habría adquirido en los procesos de colonización. Es de la síntesis superadora de la propuesta de Quijano y del marco de la interseccionalidad planteado por el feminismo negro que surgirá el feminismo decolonial.

3.2. Los orígenes del feminismo decolonial: María Lugones y el sistema moderno- colonial de género

Gran parte de las teóricas latinoamericanas sitúan el nacimiento del feminismo decolonial en la publicación, en el año 2008, del artículo de María Lugones “Colonialidad y Género” (Curiel Pichardo, 2014; Espinosa Miñoso, 2016; Montanaro Mena, 2016). En la elaboración de su pensamiento, como se adelantaba, son dos las principales influencias de la autora: (i), el giro decolonial y, en concreto, la teoría de la colonialidad de poder de Quijano, anteriormente explicada, y, en segunda instancia, (ii), los feminismos de color estadounidenses (chicanos, negros), con especial importancia de la interseccionalidad como herramienta metodológica. A continuación, se exponen las críticas internas que Lugones dirige respectivamente a la colonialidad de poder y a la interseccionalidad, así como su reformulación en términos de la *colonialidad de género* y la *fusión de opresiones*. Es desde ellos como podrá comprenderse su planteamiento del sistema moderno-colonial de género, el bastión conceptual por antonomasia del feminismo decolonial. En última instancia, se harán explícitos los puntos de convergencia y divergencia de la propuesta de Lugones frente a los postulados del feminismo poscolonial.

Una de las principales críticas que Lugones dirige a la colonialidad de poder de Quijano reside en la creencia de que, en su obra, el autor peruano estaría reproduciendo una concepción hegemónica y eurocentrada del concepto de *género*, caracterizada por la proyección sobre él del dimorfismo sexual, la heterosexualidad y la jerarquía patriarcal. En efecto, en la delimitación de las cinco esferas de la existencia humana, Quijano (2014a) refiere *al sexo, sus productos y la reproducción de la especie*

(289). Ello supone aceptar el supuesto del sexo dimórfico como biológico, siendo sobre él que la colonialidad de poder operaría en la reconstitución del género. Esta es una premisa que, sin embargo, Lugones no está dispuesta a aceptar, denunciando el modo en que, mientras Quijano parecería realizar un importante esfuerzo para combatir la naturalización de la raza, caracterizándola como una ficción más vinculada con una cuestión del patrón de poder mundial capitalista que con el fenotipo, no haría lo propio con el sexo, pensándolo como una categoría natural de la cual deriva la distinción entre lo masculino y lo femenino (Lugones, 2007, 139). En contraste, la filósofa argentina (2008), apoyándose en los estudios sobre la intersexualidad, concluirá: [...]lo que se entiende por sexo biológico está socialmente construido” (84).

Del mismo modo que Quijano estaría asumiendo al sexo y el género binario como natural, en su conceptualización del modo en que colonizados y colonizadores liderarían la disputa por el dominio del sexo [dominio consistente en el control de los cuerpos de las mujeres], también estaría aceptando la existencia en las sociedades precolombinas de una organización de género de carácter heterosexual y patriarcal. En cambio, arguye Lugones, no es necesario que todas las organizaciones de género sean patriarcales, ni tampoco que todas las sociedades se articulen en torno al género como principio ordenador. En esta afirmación, la autora de “Colonialidad y género” se fundamenta en los estudios históricos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2017), quien, para el caso de los yorubas, dirime que el género no era un principio ordenador de la sociedad antes de la conquista, y de Paula Gunn Allen, quien defenderá la existencia de un régimen igualitario y ginecrático en algunos pueblos amerindios de Norteamérica. Con base en estas investigaciones, Lugones (2007, 2008) concluye que: (i), el género no es un eje estructural necesario de las relaciones sociales; (ii), el género no es necesariamente binario, heterosexual y patriarcal y, (iii), en *Abya Yala*, el género aparece como una invención colonial racializada al servicio de la deshumanización del varón y la bestialización de las mujeres indígenas y afrodescendientes (Mendoza, 2014a).

De lo anterior se deduce que, si bien la filósofa argentina valora de manera positiva la lógica de los ejes estructurales planteada por Quijano, entiende que la totalización con la que aquel concibe la raza le impide observar el modo en que esta se articula y se co-constituye con el género. Es por ello que la autora de *Peregrinajes* recurrirá a la metodología de la interseccionalidad propuesta por las feministas negras, erigiéndose esta como el segundo pilar sobre el que se construye el feminismo decolonial. Conceptualizada a finales de los años ochenta del siglo pasado por Kimberlé Crenshaw, la noción de interseccionalidad ha sido empleada desde entonces en aras de dar cuenta del modo en que las distintas categorías de clasificación social interactúan en la configuración de la experiencia de las personas, como si de un cruce de caminos se tratase (Crenshaw, 2012; Gandarias, 2017; Viveros, 2016). A pesar del gran valor metodológico que María Lugones (2005, 2015) le concede a la interseccionalidad, reconoce también, tal y como se expone a continuación, sus insuficiencias.

El gran problema de la interseccionalidad, reflexiona Lugones (2005, 2008), reside en su anclaje a categorías identitarias que, como *mujer* y *hombre*, resultan excluyentes y ciegas a las diferencias. Ello en la medida en que, en un ejercicio de homogeneización, cada una de ellas selecciona al dominante en el grupo como su norma. De este modo, “[...] «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas

heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente” (Lugones, 2008, 82). Si aceptamos, con Lugones (2008, 2011, 2015), que las categorías de *mujer* o de *negro* excluyen, por definición, a las mujeres negras, en su cruce, ahí donde ellas deberían estar situadas, en realidad sólo puede aparecer su ausencia. Es por este motivo por lo que las teóricas de la interseccionalidad, por permanecer en la lógica categorial, que es también una lógica de la opresión, sólo habrían sido capaces de revelar un vacío en el entre-categorías, pero no de dar cuenta de la experiencia de las mujeres negras. Lugones (2008, 2014) se verá así obligada a dar un paso adelante y proponer, frente a la interseccionalidad, la *fusión de opresiones*, una noción desde la cual reconocer que género, raza y clase aparecen siempre como co-constituyentes en una urdimbre y difícilmente separables entre sí.

Si raza, género y clase se co-constituyen, las mujeres racializadas no serían, entonces, del mismo género que las mujeres blancas, pues en ellas la fusión género-raza-clase se manifestaría de modo muy distinto (Lugones, 2005, 69). En consecuencia, concluye Lugones (2005), no existirían única y exclusivamente dos géneros, sino una multiplicidad de ellos, en virtud de cómo este interactúa con la raza en cada corporalidad. Esta ambivalencia es la que caracteriza, precisamente, al sistema moderno-colonial del género, término desde la cual Lugones (2008) intenta visibilizar que no sólo la raza, sino también el género, habría articulado las relaciones de poder en el período de la colonización. Ello a través de su proyección sobre las mujeres negras en forma de negación, bestializándolas primero y convirtiéndolas, en segunda instancia, en tantas copias de las mujeres europeas como fuesen necesarias para el capital. Nos encontraríamos así ante el lado oscuro del sistema moderno-colonial de género, históricamente ignorado por una *máscara feminista* que, a la par que proclamaba la unidad en la opresión de las mujeres, sentencia Lugones (2005, 2008), únicamente se habría interesado en combatir su cara luminosa/visible, esto es, aquella que aplica sobre las mujeres blancas, ocultando así su lado más violento, aquel al que las mujeres de *Abya Yala* tendrían que haberle hecho frente.

Llegadas y llegados hasta este punto, nos encontramos en disposición de dirimir, más allá de las distintas genealogías, en qué consisten los cruces y las divergencias entre el feminismo decolonial y el feminismo poscolonial. El punto de partida de ambos coincide, en efecto, en la crítica a un feminismo hegemónico que habría universalizado la experiencia de las mujeres del Norte Global en detrimento de unas mujeres de la periferia que habrían sido, bien condenadas a la diferencia, bien anuladas en su diferencia y asimiladas al *nosotras* occidental. Esta ambivalencia en la reproducción y borrado de las diferencias figura estrechamente vinculada, por su parte, a la distinción, por Mignolo (2007) observada, entre el occidentalismo y el orientalismo: si el orientalismo se erige sobre la exacerbación de las diferencias entre el Occidente y el Oriente, el occidentalismo permite la anulación de la diferencia del *otro* latinoamericano y su incorporación al *nosotros* occidental, aunque siempre en su condición de periferia. En este sentido, mientras las feministas poscoloniales se muestran muy preocupadas por la construcción de las mujeres de Oriente como la alteridad radicalmente *Otra*, el objeto de estudio por parte del feminismo decolonial versará, más bien, en entender los mecanismos por los cuales las mujeres colonizadas fueron asimiladas, a través de la

proyección del género, a las mujeres del Norte Global, como si de una copia inferior en lo que a su estatuto ontológico respecta, se tratase. En última instancia, cabe enfatizar la influencia de los estudios latinoamericanos y del feminismo negro y chicano en la gestación del feminismo decolonial. Por el contrario, son los estudios culturales los que adquieren un mayor eco en el feminismo poscolonial.

4. Conclusión

Las anteriores páginas no tenían como propósito el de llevar a cabo un análisis minucioso de los planteamientos de los feminismos poscolonial y decolonial. Por ello, son muchas las reflexiones que en su seno han tenido lugar, así como muchas de las figuras representativas de estos movimientos, las que han tenido que permanecer en el tintero. Considero, sin embargo, que una breve aproximación a los postulados y a las autoras clave de estas corrientes del feminismo era necesaria para alcanzar el objetivo descrito en la introducción: trazar los puntos de convergencia y de discrepancia entre los feminismos poscolonial y decolonial, para con ello contribuir al esclarecimiento de dos movimientos que han sido, en más de una ocasión, objeto de confusión y/o asimilación. Una falta de demarcación que, como señalaba en los primeros párrafos de la investigación, no considero baladí, sino constitutiva de la frecuente homogeneización de la producción teórica producida en el Sur Global, cuyas consecuencias resultan en la invisibilización de sus particularidades y diferencias.

El recorrido realizado en aras de la consecución del propósito señalado ha sido el siguiente: desde la exposición de la teoría poscolonial como crítica cultural y del pensamiento de Edward Said como uno de sus principales exponentes, hemos transitado hacia el feminismo poscolonial de Mohanty, primero, y de Spivak, después, poniendo especial énfasis en la crítica que ambas dirigen al feminismo hegemónico en su representación de las mujeres del Tercer Mundo. La segunda sección de este trabajo fue dirigida, por su parte, a dar cuenta de las insuficiencias de la poscolonialidad en el contexto latinoamericano y de la correspondiente necesidad de llevar a cabo una crítica de cuño propio a la modernidad colonial. El giro decolonial, se esgrimió, fue el producto resultante de esta necesidad, cuyos principales integrantes se agruparían en torno de la red Modernidad/Colonialidad, de la que también María Lugones, fundadora del feminismo decolonial, formaba parte.

La crítica al feminismo hegemónico en lo que a la esencialización del sujeto *Mujer* refiere, así como el análisis del vínculo entre colonialidad y género, se ha detallado, aparecen como los puntos de unión entre el feminismo poscolonial y descolonial. Sin embargo, son también varios sus puntos de fuga, de los cuales he intentado dar cuenta a lo largo de este trabajo: la distinta genealogía de lo poscolonial, vinculada con los estudios culturales, y de lo descolonial, arraigada en los estudios latinoamericanos, o la primacía que la representación adquiere en el feminismo poscolonial, frente al énfasis que el descolonial pone en el ámbito estructural. Son varias, sin embargo, las cuestiones que han permanecido en el tintero. Tal es el caso del estudio del tránsito del feminismo decolonial a los feminismos descoloniales que, de la mano de autoras como Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa, Rita Laura Segato o Mágina Millán, entre muchas otras, ha sido propugnado en aras de aproximar la corriente decolonial del

feminismo a los movimientos sociales y de mujeres que en la calle tienen lugar. En este sentido, los feminismos descoloniales podrían ser caracterizados como una crítica tanto al feminismo poscolonial como al feminismo decolonial en lo que a su academicismo respecta. Por cuestiones de espacio, la problematización de la relación entre los feminismos descoloniales y el feminismo decolonial ha tenido que ser desestimada para este trabajo.

Para concluir, creo menester poner de manifiesto que el interés de este texto nunca ha sido el de trazar una ruptura irreconciliable entre un feminismo poscolonial y un feminismo decolonial que existen claramente en continuidad. Más bien, mi interés era el de profundizar, a través de su puesta en diálogo, en sus distintas genealogías y apuestas epistemológicas. Y es que, entiendo, es tan sólo en este respecto a la diversidad teórica y política que podremos encontrar la posibilidad de hacer del feminismo *la casa de las diferencias, más que la seguridad de una diferencia en particular* (Eskalera, 2004, 26), siendo este el horizonte último compartido tanto por los feminismos descoloniales como poscoloniales.

Notas

1. La historiografía feminista de habla hispana diferencia hasta cuatro corrientes u *olas* del feminismo que, con sus respectivos marcos teóricos, se extienden desde la Ilustración hasta la contemporaneidad: el feminismo ilustrado, las luchas por el sufragio que se sucederían a lo largo del siglo XIX, el feminismo de los años sesenta, caracterizado por la disputa en torno a la igualdad y la diferencia y, desde la década de los setenta, los feminismos críticos: negros, chicanos, lesbianos, poscoloniales, descoloniales, antirracistas. No obstante, desde el Sur Global, esta genealogía ha sido en numerosas ocasiones objeto de crítica, en la medida en que no toma en consideración las luchas que habrían sido enarboladas a lo largo de la historia por las mujeres de las tres cuartas partes del mundo y que difícilmente pueden ser circunscritas a una única ola del movimiento (Calvo, 2022; Paredes & Guzmán, 2014).

2. Etimológicamente *tierra de sangre vital* o *tierra en plena madurez*, *Abya Yala* es la denominación con la que los Kunas (comunidad precolombina que habitaba el actual Panamá y Colombia) se referían a su territorio (Walsh, 2017). En la *Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, organizada con motivo del medio milenio de la conquista española, se acordó la recuperación de este nombre a fin de manifestar el rechazo a una América Latina que era por ellos pensada como producto de una invención colonial (Mignolo, 2007). También en este texto se apostará por su uso con el objetivo de dejar constancia del compromiso descolonial que a él subyace. No resulta posible, sin embargo, negar la realidad histórica de lo latinoamericano y es, por este motivo, que *Abya Yala* y América Latina se utilizarán de forma alterna.

3. Aunque es habitual que el término *hindú* sea empleado como gentilicio de aquel o aquella que habita en la India, para efectos de este trabajo se ha optado por emplear el adjetivo *indio/a* pues, a pesar de la carga peyorativa que históricamente se le ha atribuido a esta noción, entiendo que *hindú* refiere a aquel o a aquella que profesa la fe hinduista, excluyendo por ende a aquellos/as habitantes de la India que, bien practican otro tipo de religión (musulmanes o budistas, por ejemplo), bien se identifican como agnósticos/as o ateos/as (Guha, 1996).

4. Guha (1996) define a la clase subalterna como “la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como ‘élite’” (32). Entre sus integrantes, el historiador incluye al campesinado, a la aristocracia rural o a los hacendados, especificando, sin embargo, que, para determinadas circunstancias, también estas clases podrían actuar para la élite.

5. En esto, los estudios de la subalternidad se diferencian de la *historia inglesa desde abajo* que, desde una perspectiva marxista, consideraba como sujetos de la historia a los miembros del proletariado, a la par que excluía al campesinado por considerar que se trataba de una supervivencia de la economía feudal y que, por tanto, no podía albergar en su seno una conciencia verdaderamente política. Por el contrario, los y las intelectuales de la subalternidad desligarán el poder de la modernidad del poder capitalista para dejar constancia de cómo la esfera de aquel es más amplia que la de este, de modo tal que atañe también a aquellos grupos que, como el campesinado, parecerían figurar como resquicios de economías anteriores a la capitalista. Es por ello que la clase agraria aparece para la *Escuela de Estudios Subalternos*, frente a aquello sostenido por el marxismo ortodoxo, como el ideal de subalternidad (Chakrabarty, 2010).

6. Si bien Spivak comparte las críticas al sujeto moderno en lo que a su carácter universal, autónomo y unitario refiere, en este punto se ve obligada a aceptar, de manera estratégica, la noción de sujeto; de lo contrario, se vería avocada al inmovilismo teórico y político. A esta concesión táctica es a la que denominará *esencialismo estratégico* (Chakravorty, 2008).

7. Así lo exponen en el siguiente párrafo de su manifiesto inaugural: “El subalterno -precisan- no es una sola cosa [...]. Necesitamos acceder [...] al siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía de dinero, lumpen y ex-lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etc” (Castro-Gómez & Mendieta, 1998, 80-81).

Referencias

- Amorós, C. (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Baanante, A. P. (2021). Las voces del silencio: feminismos poscoloniales. *Tropelías: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*(36), 127-145.
- Banerjee, I. (2014). Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo. *La ventana. Revista de estudios de género*, 5, 07-38.
- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*: routledge.
- Bidaseca, K. (2013). *El pensamiento feminista de Spivak*. Conferencia presentada en el seminario La

- lengua subalterna. Leer a Spivak, Universidad Nacional de San Martín.
- Blanco, J. (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo*: Universidad Rafael Landívar Guatemala.
- Bouteldja, H. (2010). *Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad*. Conferencia presentada en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico.
- Calvo Rivera, É. (2022). *(Re)pensar la sexuación de los cuerpos desde la colonialidad de género. Un análisis de las contribuciones del feminismo decolonial latinoamericano a la historización del binarismo de género*. (Tesis de Máster en Filosofía para los retos contemporáneos), Universitat Oberta de Catalunya (UOC), Retrieved from <https://openaccess.uoc.edu/handle/10609/146647>.
- Camino-Esturo, E. (2017). EL debate poscolonial latinoamericano y sus extensiones prácticas hacia la descolonización del saber en el prólogo del siglo XXI. *REALIS*, 7(1).
- Cascón Calvo, M. (2020). *Pensamiento decolonial de Abya Yala*. (Tesis de Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora), Universidad del País Vasco, Hegoa.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S., & Mendieta, E. (1998). Manifiesto inaugural. Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Chakrabarty, D. (2010). Una pequeña historia de los Estudios Subalternos. *Anales de desclasificación*, 1-27.
- Chakravorty Spivak, G. (2008). Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía. En S. Mezzadra, F. Rahola, G. Chakravorty Spivak, C. Talpade Mohanty, E. Shohat, D. Chakrabarty, S. Hall, A. Mbembe, R. J. Young, & N. Puwar (Eds.), *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales* (pp. 33-69). Madrid: Traficantes de sueños.
- Collazo, C. (2009). *Deconstrucción, ideología y política: cuando lo subalterno no habla, habita*. Conferencia presentada en las V Jornadas de Jóvenes Investigadores.
- Crenshaw, K. W. (2012). Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En R. L. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp. 87-122): Bellaterra.
- Cumes, A. E. (2021). Aura Cumes, Conferencia Magistral. K'inál Antsetik A. C.
- Curiel Pichardo, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26(1), 92-101.
- Curiel Pichardo, O. (2014). Construyendo metodologías desde el feminismo decolonial. En I. Mendi

- Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu Carballo (Eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Bilbao: Iankopi.
- Dussel, E. (1993). Europa, modernidad y eurocentrismo. *Revista de Cultura Teológica*(4), 69-81.
- Dussel, E. (2001). Eurocentrismo y modernidad. In M. Walter (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-71). Argentina: Signo.
- Dussel, E. (2008a). *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Bolivia: Biblioteca Indígena.
- Dussel, E. (2008b). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. *Tabula rasa*, 156-197.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eskalera Karakola. (2004). Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. En b. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins Morales, K.-K. Bhavnani, M. Coulson, M. J. Alexander, & C. Talpade Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras* (pp. 9-33). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*(184), 7-12.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), 141-171.
- Espinosa Miñoso, Y. (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro. La razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala. *Revista Praxis*(76), 1-14.
- Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales desde Abya Yala*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Gálvez González, D., & López Nájera, V. (2018). Estudios poscoloniales: genealogías latinoamericanas. *Pléyade*(21), 17-27.
- Gandarias Goikoetxea, I. (2017). Un neologismo a la moda?: Repensar la interseccionalidad como herramienta para la articulación política feminista. *Investigaciones feministas*, 8(1), 73-93.
- Gilroy, P. (1998). Los estudios culturales británicos y las trampas de la identidad. In S. Hall & P. c. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 63-85). Buenos Aires: Amorrortu.

- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula rasa*(4), 17-48.
- Grosfoguel, R. (2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. *Tabula rasa*(25), 153-174.
- Grüner, E. (1998). El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, 26-27.
- Grupo de Estudios para la Liberación. (2010). Breve introducción al pensamiento descolonial. *Andén Parada Obligada en la Comprensión de la Realidad*.
- Guha, R. (1996). *Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática*. Delhi: Oxford University Press.
- Hernández Castillo, R. A. (2008). Feminismos poscoloniales desde el sur del Río Bravo. In L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 69-112). Madrid: Cátedra.
- Knauß, S. (2012). ¿Hay una filosofía postcolonial en América Latina? Fuentes y argumentos de la contrahegemonía. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 219-226.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*(25), 61-76.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186-219.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*(9), 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En S. F. 2 (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia* (pp. 129-140). Bolivia: Conexión fondo de emancipación.
- Lugones, M. (2015). Hacia metodologías de la decolonialidad. En AAVV (Ed.), *Prácticas otras de conocimiento: Entre crisis y guerras*. (Vol. 3, pp. 75-92): CLACSO.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Marcos, S. (2010). *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*. Chiapas: SCLC.
- Mbembe, A., Mongin, O., Lempereur, N., Schlegel, J.-L., & Pons, A. J. P. (2008). ¿Qué es el pensamiento

- poscolonial? *Pasajes*(26), 50-61.
- Medina Martín, R. (2013). Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Meloni, C. (2012). *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*. Madrid: Fundamentos.
- Mendoza, B. (2014a). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder México.
- Mendoza, B. (2014b). La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Mendoza, B. (2014c). Una crítica de los feminismos transnacionales. En *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. México: Herder.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo ya 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): Clacso Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Edisa Editorial.
- Millán, M. (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Millán, M. (2023). Distintas vertientes de los feminismos descoloniales con Mágina Millán [video]. Conferencia presentada en *Diálogos entre feminismos*. CIEG-UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=ytvES1tEnIo>.
- Montanaro Mena, A. M. (2016). Hacia el feminismo decolonial en América Latina. En M. Blanco & R. San Segundo (Eds.), *Investigación joven con perspectiva de género* (pp. 336-355). Madrid: Instituto de Estudios de Género. Universidad Carlos III.
- Morton, S. (2010). Las mujeres del «tercer mundo» y el pensamiento feminista occidental. *La manzana de la discordia*, 5(1), 115-125.

- Ochoa Muñoz, K. (2018). Feminismos de (s) coloniales. En *Conceptos clave en los estudios de género* (Vol. 2, pp. 108-121).
- Oyēwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Colombia: Editorial en la frontera.
- Oyhantcabal, L. M. (2021). Los aportes de los Feminismos Decolonial y Latinoamericano. *Anduli. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*(20), 97-115.
- Paredes Carvajal, J., & Guzmán Arroyo, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que es el feminismo comunitario?* La Paz: Moreno Artes Gráficas.
- Pinedo, J. (2015). Apuntes sobre el concepto postcolonialidad: Semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas. *Universum*, 30(1), 189-216.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, 9(9), 113-122.
- Quijano, A. (2009). *Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder*. Conferencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.
- Quijano, A. (2014a). Colonialidad del poder y clasificación social. In A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*: Tinta limón.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Spivak, G. C. (1978). Feminism and critical theory. *Women's Studies International Quarterly*, 1(3), 241-246.
- Spivak, G. C. (1981). French feminism in an international frame. *Yale French Studies*(62), 154-184.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.
- Suárez Navaz, L. (2008). "Colonialismo, , gobernabilidad y feminismos poscoloniales. En L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 24-68). Madrid: Cátedra.
- Talpade Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. *Academia Feminista y discurso colonial*. En L.

Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Madrid: Cátedra.

Talpade Mohanty, C. (2020). *Feminismo sin fronteras. Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México y Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.

Young, R. J. (2010). ¿Qué es la crítica poscolonial? *Pensamiento jurídico*(27), 281-294.