



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LAS RESISTENCIAS COMUNITARIAS, DESCOLONIALES
Y AUTÓNOMAS DE LAS MUJERES DEL ABYA YALA
FRENTE A UNA IDENTIDAD DE GÉNERO IMPUESTA
POR EL NEOLIBERALISMO Y LAS ORGANIZACIONES
INTERNACIONALES. LA LUCHA DE LAS COMPAÑERAS
ZAPATISTAS.**

TESIS

Que para obtener el título de:
Relaciones Internacionales

PRESENTA

Regina Gómez Iturribarría

DIRECTORA DE TESIS

Selene Romero Gutiérrez

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias.

Este trabajo se lo dedico a todas las personas que me construyen y que acompañan en cada momento de mi vida, a veces de lejos, otras veces muy de cerca. Quienes han compartido conmigo incluso en las peores circunstancias, pero siempre llenando de amor mi vida y me han hecho recordar lo valioso de vivirla y de intentarlo cada día.

A mi mamá Laura y mi hermana Natalia, porque han sido quienes más me han acompañado y cuidado, en quienes he encontrado comprensión aún cuando resulta sumamente complicado e incluso por momentos incomprensible. A mi papá Raúl y mi hermano Raúl, porque me han apoyado en cada decisión que he tomado y acompañan la forma en que he decidido vivir mi vida. Le agradezco al resto de mi familia, por acompañarme y compartir conmigo, pero en especial a mi abuela y a mi abuelo.

A mis amigas queridas y cercanas, Haydeé y Emma, porque con ustedes siempre puedo encontrarme, el caminar juntas es un constante aprendizaje conmigo misma, de construir relaciones saludables, de amor mutuo y porque también aprendí a dejar ir cuando es necesario, pero sobre todo, aprendí a cuidar las amistades. También a Karen y Mon por construir aún a pesar del tiempo y lo lejos que parecer ir nuestros caminos tantas veces.

A José, porque no podría pensar en esta etapa sin todo lo que compartimos y lo que crecí contigo, fuiste la primera persona a la que le enseñé mi tema de tesis, siempre estuviste ahí para ayudarme, acompañarme o incluso consolarme cuando las cosas no salían bien. Eres quien más me contuvo a lo largo de estos años, sin darme cuenta también fuiste con quien más dialogué y compartí conocimientos, a tu lado aprendí enormemente y no tengo cómo agradeceré todo si no es con tanto amor.

A Joaquín, por estar siempre para escucharme, por contenerme tantas veces y acompañarme esas tardes escribiendo este trabajo así como en los peores momentos de mis crisis. Me llena de amor pensar cómo reconstruimos nuestro cariño en una amistad tan especial.

A mi querido amigo Diego Aguilar, por ser mi gran compañero durante el inicio de la carrera, en tantas asambleas y marchas caminando juntos. A mi querido Olinmenkin, por seguir siendo tan cercanos a pesar del tiempo y de las lejanías.

Al primer encuentro político que tuve con mujeres y con el feminismo, un encuentro lleno de debates internos y construcción colectiva que llevó a cambios enormes en mi vida,

por las mujeres con las que me encontré y me reconocí en ese momento, Mariel, Mariana, Ana Cristina, Gabriela, Rosa, Sheila y Luisa.

A la *Colectiva Feminista de la NO-FCPyS*, todo lo que implica ese espacio de mujeres, todas las cosas que construimos juntas, desde risas hasta llantos, incluso correcciones de mi tesis. Porque estoy segura que no hubiese hecho todo esto si no me hubiese encontrado con ustedes, porque forman una parte enorme de mí, fue a ustedes a quien les debo el mayor debate conmigo misma y mis privilegios. Valentina, Mariana, Camila, Aura, Rosa, Xavie, Lucía, Marina, Mirela, Gaby, Dafne, Sandra, Dome, y todas las demás que llegan y se van para construir.

A las compañeras con las que aprendo en el *Diplomado de Estudios Feministas en América Latina* en la UACM, pero sobre todo, a las profesoras Mariana, Yolanda y Samanta que han puesto toda su dedicación y esfuerzo por crear un espacio así dentro de la academia donde nos encontramos mujeres tan distintas.

A mis amigos y amigas de la facultad, pero sobre todo a Carlos, Victoria, Tony y Eli, porque con ustedes y nuestras discusiones fue donde más crecí y aprendí académicamente, donde más cuestioné quién soy y de dónde vengo. También les agradezco por leer partes de mi tesis y corregirme, ayudarme con mis lagunas en la metodología y siempre hacerlo de la forma más bonita de compañerismo.

Al círculo de lectura feminista, más bien de amigas, que construimos compañeras madrileñas, porque aprendo muchísimo con ustedes y me repienso desde otros caminos. A Ara, Clara, Paula, Vale, Andrea, Dome, por romper las barreras y enemistades que se crean entre las mujeres de diferentes generaciones, nosotras logramos construir fuera de eso y crear relaciones bien sinceras y amorosas.

A mi cachorra Mía, porque aunque no pueda estar presente en el examen está siempre en mi corazón y estuvo en cada tarde y noche desvelándome escribiendo y leyendo para mi tesis. Está siempre a mi lado, sin importar lo que esté haciendo y cuidándome.

A mis amigas de lejos, con las que me he encontrado en distintos momentos y en distintos espacios, pero que siempre han estado conmigo, a pesar de las distancias y de lo diferentes que van nuestros caminos, nos hemos reconocido en la otra y acuerpado en distintos momentos. A Irene, Vitoria, Abril, Chaco, Myriam e Isabella.

A mis profesoras y profesores de la facultad, pero en específico Sandra Kanety y Selene, porque con ustedes me encontré siempre con enorme admiración y respeto. No sólo de cuestiones profesionales y académicas, que sin dudarlos son excelentes, sino del gran corazón que tienen ambas que las hace mucho más valiosas que cualquier otra cosa.

Pero sobre todo, quiero dedicar este trabajo a todas las mujeres que me han rodeado a lo largo de mi vida, incluidas las compañeras zapatistas, de quienes he aprendido enormemente, ustedes han sido la mayor de mis inspiraciones para decidir hacer este trabajo sobre feminismos y porque ahora no concibo mi vida sin pensar en colectivo de mujeres. Pero también, me lo dedico a mi misma, por todo el esfuerzo y trabajo emocional que requirió este año el sentarme y decidir hacer esto para mí.

Contenido

	Pág.
Introducción.....	3
Capítulo 1. Categorías de análisis.....	10
1.1. Sistema heteropatriarcal	10
1.2. Colonialismo y capitalismo.....	20
1.3. Globalización neoliberal.....	30
1.4. Resistencias anti-sistémicas y descolonización epistémica	40
Capítulo 2. Feminismo, movimiento social y filosofía política.....	47
2.1. Feminismos occidentales blancos.....	48
2.2. Las críticas a la categoría homogénea de “mujer”.....	57
2.3. Feminismo neoliberal: identidad de género y organismos internacionales	66
2.4. Feminismos descoloniales latinoamericanos.....	76
Capítulo 3. Las luchas de las mujeres indígenas desde el <i>Abya Yala</i> . El caso de las compañeras zapatistas	87
3.1. Una lucha a lo parejo.....	89
3.2. Aportes de las mujeres indígenas.....	105
3.3. El encuentro con las otras.....	117
Conclusiones.....	125
Fuentes de consulta.....	131

Introducción

En la actualidad dialogar sobre feminismo parece ser una cuestión más de moda que necesaria, pero esto no quiere decir que no sea urgente hablar de ello, el problema es que una parte del feminismo se ha despolitizado de tal forma que le es funcional al capitalismo patriarcal, apropiándose de categorías y de todo un movimiento social histórico para hacer de él una cuestión de consumo, simplificándolo al simple entendimiento de empoderarnos como mujeres. El problema de esto es que se deja a un lado justamente la politización del mismo, nuestras realidades como sujetas políticas y la capacidad de liberarnos así como de luchar por nuestra autonomía como mujeres.

Por esta razón, los objetivos centrales del presente trabajo se expresan bajo dos niveles de análisis. En un primer lugar, en analizar y deconstruir la categoría que propongo que es feminismo neoliberal; qué teorizaciones y prácticas sociales lo componen. Y en segundo lugar, examinar y visibilizar las luchas de las mujeres en *Abya Yala*, sus aportes a las luchas de mujeres y sobre todo, sus procesos de lucha y resistencia ante los procesos neoliberales y globalizadores de formas de entender y sentir la vida como mujeres emancipadoras. En específico, delinear la crítica al sistema internacional de dominación que construyen, sin buscarlo, las compañeras zapatistas en su lucha.

A partir de ello surge la pregunta, ¿de qué forma se refuncionaliza el feminismo dentro del sistema internacional de dominación? El feminismo neoliberal es la forma en la que el capitalismo y el patriarcado refuncionalizaron un movimiento social, aunque no es el único, que tiene un gran alcance por poner en peligro la estructura social más importante de la producción capitalista, una estructura que ha sido incluso naturalizada mediante la división de hombres y mujeres, así como el espacio confinado a cada persona y determinado en el papel que se tiene en el proceso del capital, si productor o reproductor. Las mujeres, al ser la parte de la reproducción son esenciales para el sistema como tal, no sólo como reproductoras de esa mano de obra sino también como trabajos no remunerados que le sirven al capital para refuncionalizarse, me refiero al trabajo sexual y el trabajo afectivo y de cuidado.

Los feminismos se construyen como un movimiento social y teoría política que cuestiona el orden establecido en una sociedad patriarcal, entendiendo patriarcado como un sistema de opresión que impone papeles y mandatos a hombres y mujeres a partir de haber nacido con ciertos genitales, es decir, basándose en la sexualización de los cuerpos, que a su vez, asigna un lugar determinado en la sociedad.

A partir de que parte del movimiento feminista es cooptado por el propio sistema, surge la necesidad urgente de entender que el movimiento feminista no se reduce a lo que se busca con el feminismo neoliberal, que incluso hay luchas que se oponen a muchas de sus demandas. En este sentido es importante matizar la categoría de feminismo neoliberal, pues aunque parece contradictoria y en realidad ninguna feminista se asume neoliberal, va más en el sentido de las prácticas que retoman y los valores que enaltecen a través de ellas, aunque no lo digan de forma clara o directa.

Lo que sucede con lo que nombro como feminismo neoliberal es que se vuelve un feminismo hegemónico dentro de un sistema social, político, cultural y económico neoliberal, y que en lugar de interpelarlo, lo abraza de cierta forma y coexisten, invisibilizando luchas de otras mujeres que poco tienen que ver con dicho sistema. El feminismo es un movimiento que si bien se construyó como tal a partir de ciertos análisis desde la modernidad, existieron resistencias milenarias de las mujeres, las cuales no se entienden con grandes revoluciones, sino como resistencias pequeñas o individuales de mujeres que se resistieron a seguir las reglas del patriarcado¹.

Parte de las ideas que va a tomar el feminismo neoliberal son las del feminismo liberal occidental, que surgió a partir de las ideas de la Ilustración y la conquista de las libertades y derechos políticos para los ciudadanos, las cuales, eran específicamente para los ciudadanos hombres y no para las mujeres. El feminismo liberal demanda derechos a los sistemas de poder masculinos, demanda la inclusión de las mujeres al aparato institucional y abre paso al discurso de la igualdad en relación al hombre².

El feminismo liberal se desarrolla dentro de los márgenes institucionales y avanza hacia diferentes esferas en la actualidad, converge con otros feminismos e incluso se integra con algunos. Este es el caso del feminismo posmoderno, el cual surge en la década de 1980, que si

¹ Andrea Franulic, "Corrientes feministas", [en línea], Santiago de Chile, 2014, Dirección URL: <https://andreafranulic.cl/videos/entrevista-corrientes-feministas-122014/>.

²*Idem*

bien se interpreta como un feminismo de crítica hacia el liberal, en conjunto forman lo que algunas feministas radicales llaman el feminismo neoliberal, porque son feminismos que están atrapados en la academia y en las instituciones del Estado, que producen conocimientos y programas para una instituciones masculinas, pero además, una instituciones clasistas y privilegiadas.

La hipótesis central que sostengo es que parte del movimiento feminista fue apropiado por el sistema capitalista, colonial y patriarcal a través de su inserción en políticas neoliberales de inclusión de las mujeres al trabajo de reproducción del capital. Sin embargo, el feminismo neoliberal es un feminismo que no es transgresor, no incomoda, ni cuestiona las diferentes opresiones y no busca la liberación de las mujeres del sistema capitalista/patriarcal/colonial.

El feminismo neoliberal emerge dentro de una nueva fase del sistema capitalista neoliberal, que llamaremos globalización neoliberal, la cual es definida a partir de: la apertura de las economías y fronteras nacionales al marco del mercado mundial, la transnacionalización y centralización de los medios de producción -se concentran en pocas manos-, la imposición de valores como el individualismo y la competencia, en una educación bancaria y la organización social y política basada en una democracia representativa y en la estandarización de las cuestiones políticas y culturales e incluso de las formas de vivir y relacionarse en cada sociedad. Todo ello, tiene un efecto homogeneizador en cada uno de estos ámbitos, y se busca imponer una forma específica sobre cómo se debe de organizar la sociedad.

Sin embargo, a pesar de que la globalización neoliberal busca como principio central la homogeneidad de los procesos productivos y de las sociedades, el mismo proceso provoca fuerzas adversas, las cuales recrean y multiplican las tensiones, fabricando diversidades y desigualdades que se van a construir en resistencias al sistema. Por tanto, la misma globalización neoliberal produce la diversidad de perspectivas y multiplica los modos de sentir, pensar y ser. A partir de este proceso globalizador, muchos son los movimientos sociales y resistencias que ante esta intención homogeneizadora de formas de vida, reclaman la construcción de otros mundos posibles.

Ante esto, como las resistencias milenarias de las mujeres, surgen organizaciones de mujeres desde el Sur Global que no quieren ser entendidas bajo esta lógica de la modernidad capitalista que también las niega, feminismos para resistir no sólo al sistema patriarcal sino contra todo un sistema de dominación que se entrecruza en diferentes violencias de clase y

raza. Entendiendo la raza como el sistema de dominación instaurado a partir de las diferencias raciales con hombre blanco como modelo hegemón y la clase a partir de toda la estructuración del capitalismo en diferentes clases sociales, siendo el modelo el hombre blanco burgués.

En este sentido, lo que se va a comprobar en el presente trabajo es que el feminismo neoliberal hegemónico tiende a hablar por todas las mujeres, en nombre de todos los feminismos y niega a millones de mujeres que no entran dentro de la concepción de mujer blanca occidental. Es decir, asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres y a la vez, produce una imagen de “las mujeres del tercer mundo”, dentro de una lógica en la cual es necesario salvar a las otras mujeres sin detenerse a pensar en las diferencias estructurales de las realidades socioculturales y sobre todo, de la capacidad de agencia de las propias mujeres racializadas.

Las críticas a esta construcción del feminismo neoliberal pueden estudiarse desde diferentes perspectivas de las luchas de las mujeres del *Sur Global*, van a surgir diferentes expresiones feministas que van a dar voz a diferentes mujeres invisibilizadas no sólo por el sistema patriarcal sino también del feminismo blanco, de clase media y occidental. Es el caso del feminismo negro, feminismo chicano, feminismo islámico, los feminismos latinoamericanos y las luchas de mujeres indígenas, algunos de ellos conocidos como feminismos decoloniales.

Con ello se contribuye a estudiar e interpretar a los feminismos desde nuevas perspectivas que van a derivar en la teoría de la *interseccionalidad* de las distintas opresiones, raza, clase y género. Así como se habla de una *matriz de dominación* en la cual se encuentran interconectadas otras formas de exclusión, sumisión y despojo. Con este no quiero decir que dentro de estas propuestas teóricas exista una jerarquía de opresiones sino que las mismas se articulan de formas complejas, las cuales dan resultado a la complejidad de las luchas de las mujeres *subalternizadas*.

En efecto, algunos movimientos sociales que van a surgir en la región latinoamericana durante la fase de la globalización neoliberal, comenzarán a construir sus resistencias, en oposición a la imbricación de todas las formas de opresión. Tal es el caso del movimiento zapatista que se levanta en armas en 1994, el cual va a incorporar desde sus cimientos e inicios, la inclusión de las mujeres y su participación en los puestos de dirección, responsabilidades a la par de los hombres y la exigencia de una vida digna.

Incluso poco antes del levantamiento zapatista en 1994, y posteriormente, los otros mundos posibles que se comenzaron a construir a partir de agosto de 2003 dentro de los Caracoles y los municipios autónomos rebeldes zapatistas, tomaron como esencial el repensar la violencia machista y la posición de las mujeres no sólo socialmente sino dentro de la misma lucha. Es decir, las zapatistas irán luchando por sus espacios propios dentro de la lucha zapatista, y a la vez, su lucha por la tierra y contra el despojo neoliberal, pero también por los mismos cuerpos y vidas de las mujeres. Por eso la lucha de las mujeres zapatistas es una lucha que se organiza entre mujeres pero que también se comparte con los compañeros zapatistas. Ante esto, surge la segunda pregunta sobre si ¿la lucha de las mujeres zapatistas puede leerse como una crítica al sistema internacional de dominación así como al feminismo neoliberal hegemónico?

Para darle forma a la respuesta resulta sumamente importante el estudio de los feminismos decoloniales y las luchas de mujeres desde *Abya Yala* como una crítica al actual sistema mundial de dominación, construido como un sistema capitalista, colonialista y patriarcal, que no sólo invisibiliza a las mujeres sino que genera otras opresiones como es la clase social y la raza, sistemas que han sido instaurados históricamente en nuestras sociedades. Y es a partir de las diversas formas y sistemas de dominación y opresión en la sociedad internacional actual, que resulta necesario el estudio de movimientos sociales antisistémicos que partan de destruir dichos sistemas de opresión en sus resistencias y espacios concretos.

Así y todo, la lucha de las mujeres zapatistas representa tanto una crítica al sistema internacional de dominación como al feminismo neoliberal que sólo ha significado una parte de apropiación del movimiento dentro del mismo sistema capitalista, patriarcal y clasista. Como movimiento social, el movimiento zapatista ha ido construyendo su resistencia antisistémica con las mujeres como sujetas políticas, por ello, la lucha *a lo parejo* de las zapatistas representa un paradigma de una construcción social alternativa y crítica del proyecto de la modernidad capitalista junto con sus sistemas de opresión.

De esta manera, la segunda hipótesis que sostengo es que la lucha de las mujeres indígenas zapatistas sintetiza una crítica al feminismo neoliberal porque evidencia que la lucha contra el sistema patriarcal es una lucha conjunta contra las distintas opresiones de raza y clase, así como una lucha contra el despojo de las tierras, los cuerpos y saberes. En este sentido, es

urgente y necesario recuperar sus reflexiones así como sus propuestas para poder reapropiarnos del feminismo como movimiento feminista emancipatorio para las mujeres.

Ahora bien, como en las ciencias sociales en general, históricamente las Relaciones Internacionales se han caracterizado por ser una disciplina de hombres, tanto en la teoría como en la praxis política. Las grandes teorías de las Relaciones Internacionales han sido pensadas por hombres y construidas para que otros hombres analicen la realidad internacional. Esto se origina dentro del sistema patriarcal en el que se construyen relaciones sociales, conocimientos y teorías bajo los sistemas de dominación y opresión.

Pero no sólo es eso, los feminismos suponen un reto a las bases ontológicas y epistemológicas dominantes de la disciplina porque las teorías feministas denuncian la invisibilización de las mujeres como sujetas políticas del sistema internacional, así como su colocación en un espacio privado a la par de que se construye un espacio público y político para los hombres. Es decir, éstas abonan al análisis de la realidad internacional, sus relaciones, sus protagonistas, los procesos y fenómenos. Por lo tanto, la ausencia de los aportes de los feminismos en las Relaciones Internacionales, de forma transversal, impide pensar a las luchas de las mujeres y sus reivindicaciones como elementos sustanciales para entender la complejidad que dichas relaciones establecen.

Es por ello que resulta importante el estudio de los feminismos dentro de las Relaciones Internacionales, porque aunque las luchas de las mujeres hayan sido silenciadas e invisibilizadas históricamente, han existido siempre, dentro de esta disciplina y dentro de todas las otras, así como en todas las realidades. En este sentido, las tres olas del feminismo que se estudian desde la visión occidental, así como resistencias milenarias de mujeres en el Sur Global, representan formas de imaginar, comprender e interpretar el mundo totalmente diferentes de las formas que son leídas y construidas por los hombres.

Incluso en las últimas décadas el sistema dominante ha incorporado ciertas demandas del feminismo, sobre todo el liberal, mismas que han sido retomadas en las organizaciones internacionales, las cuales han incorporado programas y propuestas de perspectiva de género. Sin embargo, lo que sucede realmente con estas acciones es que se vuelve a legitimar los sistemas de opresión, porque dichas instituciones no van a cuestionar radicalmente las causas estructurales de la opresión que produce el sistema, simplemente servirán como paliativos a las realidades de explotación y desigualdad de las mujeres de todas las sociedades.

El presente trabajo se divide en tres capítulos. Por cuestiones metodológicas y decisión política, los documentos ocupados y revisados a lo largo del trabajo son en su mayoría de mujeres, debates entre las distintas corrientes de los feminismos y documentos de los discursos de las compañeras zapatistas, así como de académicas que han trabajado con ellas. La tesis se divide en un primer capítulo sobre las categorías de análisis, las cuales fueron seleccionadas por el valor conceptual y crítico que aportan para analizar e indagar de forma integral el objeto de estudio, así como para construir una comprensión más cercana con la lucha de las compañeras zapatistas.

La primera categoría de análisis es el sistema heteropatriarcal, por ser la base estructural que da sentido al surgimiento a las luchas feministas y de mujeres en el mundo, así como en *Abya Yala*. La segunda categoría, son capitalismo y colonialismo, con la intención de entender las luchas de mujeres en resistencia a sistemas estructurales de opresión que se encuentran imbricados para generar violencias complejas. La tercera categoría es la globalización neoliberal, dicha categoría es importante para entender la actual fase del capitalismo así como del patriarcado, cómo se refuncionalizan dichas opresiones y las resistencias que surgen. Por último, analizo las categorías de resistencias anti-sistémicas y de la decolonización epistémica con la finalidad de visibilizar las formas concretas de resistencia y lucha ante los sistemas de opresión.

En el segundo capítulo, analizo la construcción de los feminismos como un movimiento social y como una filosofía política, parto de una exposición de las luchas de mujeres blancas en Occidente y cómo se construyen los feminismos blancos occidentales. En seguida, hago una recopilación de las críticas a la categoría homogénea de mujer. A partir de esto, expongo lo que llamo feminismo neoliberal, identidad de género y organismos internacionales. Por último, recupero los aportes de los feminismos descoloniales en la región, los cuales van a tener mucha influencia en la construcción de las luchas de mujeres indígenas que será el caso de estudio expuesto en el último capítulo .

Por último, en el tercer capítulo, lo dedico a las luchas de mujeres indígenas desde *Abya Yala*, en específico a la lucha de las compañeras zapatistas. Comparto lo que las zapatistas entienden como una lucha a lo parejo, sus aportes y, sobre todo, la idea de un encuentro con las otras, si esto es posible desde diferentes puntos de enunciación y si es posible construir luchas de mujeres horizontales encontradas en el mundo.

Capítulo 1. Categorías de análisis

Para entender las luchas y resistencias de las mujeres del *Abya Yala*, es necesario el partir de un análisis de la construcción de categorías básicas para dicho estudio. Estas categorías irán sustentando el análisis de forma estructural, ya que parten de ser categorías bases del sistema mundial contemporáneo. Son categorías que atraviesan cualquier proceso histórico-político-social y cultural que se estudie en la región.

Hablo de *Abya Yala* para referirme a América Latina. *Abya Yala* significa tierra fértil y madura, es la forma en la que la comunidad originaria colombo-panameña Kuna, entre otros pueblos y comunidades, conocía y reconoce a los territorios de nuestro continente, así como a las personas que habitan en él. Sin embargo, con la colonización es España quien decide llamar América a los territorios que fueron saqueados y despojados al momento de su descubrimiento. A partir de allí, fuimos americanos, pero después los habitantes anglosajones de arriba decidieron que sólo ellos podían ser América y el sur era más bien una sub América.

Por esta razón decidí recuperar la memoria histórica y colectiva de los pueblos originarios de la región, asumiendo también que muchas comunidades y sus luchas no se reconocen bajo el nombre de América Latina, que aunque es un nombre que utilizaré también dentro del análisis de las categorías, quiero dejar clara esta distinción que me parece fundamental para abordar el estudio de las luchas de mujeres en la región.

Las siguientes categorías de análisis son partes centrales de la construcción de las sociedades occidentales pero, particularmente, de las sociedades latinoamericanas y del *Abya Yala*, por ello, la urgencia de retomarlas y explicarlas, brevemente, con la intención de que se entienda de una forma mucho más compleja la región así como las dinámicas que se desarrollan en ella.

1.1. Sistema heteropatriarcal.

Las sociedades se han construido a partir de relaciones de poder y sistemas de opresión y dominación que condicionan ciertos espacios para las personas, clasificándolas y generando violencias específicas. A partir de esto, las mujeres somos leídas y determinadas socialmente de cierta forma, generando violencias que permean nuestras vidas, las cuales van más allá del

ámbito privado y que se relacionan con todo un sistema de opresión estructural que nos obliga a decir que lo personal es político³.

Dentro de estos espacios, que son socialmente construidos, se le concede al hombre un papel central y se nos sitúa a las mujeres en los márgenes, en la periferia, en lo privado. Lo cual resulta provechoso por una serie de razones para los sistemas de opresión y para la reproducción del capital. La geógrafa inglesa, Linda McDowell, analiza la importancia de los espacios y cómo surgen, qué tipo de relaciones están imbricadas y cómo nos relacionamos a través de ellos, por lo cual ella menciona que: “Los espacios surgen de las relaciones de poder; las relaciones de poder establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, así como la situación o emplazamiento de una determinada experiencia”⁴.

La autora aporta un análisis importante para entender que la división binaria⁵ en la producción del espacio, determina quién ocupa un espacio en concreto y quién queda excluido de él. Por lo cual, los hombres y las mujeres experimentamos de un modo distinto los lugares y los espacios por una construcción de dominación social impuesta. Así, mientras que hay lugares que pueden representar seguridad para los hombres pueden representar vulnerabilidad para las mujeres. En relación a este sistema binario, que a su vez está basado en relaciones de poder que se construyen desde un sistema de opresión, las mujeres somos socialmente construidas a partir de un centro, que es el hombre y en diferenciación a él.

Simone de Beauvoir, fue una de las autoras que más trabajó la cuestión de la construcción de nosotras como el Otro⁶, en donde el hombre es quien nos constituye como tal. De esta forma no nos reivindicamos como sujetos sino como un mero objeto de apropiación. Simone de

³ “Lo personal es político”, fue un lema acuñado del feminismo radical de la autora Kate Millet en la década de 1960, haciendo referencia a que la opresión que se ejerce en y a través de las relaciones más íntimas, las que se dan dentro de lo privado, incluso las que se establecen con nuestro propio cuerpo, tienen relación directa con el sistema de dominación patriarcal. Es decir, que en su mayoría, nuestros deseos, fantasías, ideales estéticos, decisiones y convicciones están construidas socialmente por el sistema patriarcal que crea relaciones de poder entre hombres y mujeres.

⁴ Linda McDowell, *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, España, Ediciones Cátedra, 2000, p. 15.

⁵ Tiene relación a la construcción del espacio a través de la naturalización de los sexos, por lo cual, naturalmente se asocia a la mujer en lo privado mientras que al hombre en lo público.

⁶ Concepto desarrollado a lo largo del primer tomo del libro “El segundo Sexo” de Simone de Beauvoir. Para ella, la construcción del otro es universal por estar presente en todas las sociedades y culturas, el hombre se define como lo universal y la mujer queda definida como lo particular. Con esto, la autora quiere decir que el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él, considerándola como un ser dependiente, no autónomo.

Beauvoir establece que: "...lo que define de una manera singular la situación de la mujer es que, siendo como todo ser humano una libertad autónoma, se descubre y se elige en un mundo donde los hombres le imponen que se asuma como lo Otro: se pretende fijarla en objeto y consagrarla a la inmanencia, ya que su trascendencia será perpetuamente trascendida por otra conciencia esencial y soberana"⁷.

Retomando el análisis del sistema binario que nos menciona McDowell, las sociedades siempre han sido masculinas, es decir, el poder político ha estado en manos de los hombres. Las mujeres formamos parte de los bienes que éstos poseen y que entre ellos constituyen un instrumento de cambio. En la medida que somos consideradas como lo Otro absoluto, es imposible considerarnos como otro sujeto⁸.

Al decir que las sociedades siempre han sido masculinas me refiero a la cuestión de que los hombres siempre han ejercido la dominación y el control de todos los poderes concretos. Las mujeres somos construidas en dependencia al hombre, esta condición responde a los intereses económicos de los hombres, pero también a sus pretensiones ontológicas y morales. Desde que el sujeto hegemónico (hombre) busca afirmarse, lo Otro (mujer) que lo limita y lo niega es, no obstante, necesario pues no se alcanza sino a través de esa realidad que no es él, es decir, el hombre es lo que lo diferencia de la mujer. Por ese motivo, la vida del hombre no es jamás plenitud y reposo, es carencia y movimiento, lucha, justamente lo contrario a lo que las mujeres somos socialmente⁹.

Kate Millet, activista y feminista radical estadounidense, va a reforzar esta idea de la masculinización de las sociedades a partir de:

El ejército, la industria, la tecnología, las universidades, la ciencia, la política y las finanzas, todas las vías de poder, se encuentran por completo en manos masculinas. Y como lo esencial de la política radica en el poder, el impacto de ese privilegio es infalible. La autoridad que aún se le atribuye a Dios y a sus ministros, así como los valores, la ética, la filosofía y el arte de nuestra cultura, son también de fabricación masculina¹⁰.

⁷ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, México, Debolsillo, 2016, Segunda edición, p. 31.

⁸ *Ibidem*, p. 71.

⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰ *Ibid*, p. 70.

Por ello, partir de la construcción del sistema binario se establece que el espacio de las mujeres es el privado mientras que el de los hombres es el público. Mientras que en el espacio público se busca el orden como factor dominante, en el privado prima la violencia. Esta asignación de nosotras a un lugar en concreto será la base que dará el sustento a una serie de instituciones que van desde la familia, el trabajo, las instituciones políticas o el Estado, pero que además también será la base central del pensamiento occidental, de la Ciencia, el conocimiento, las universidades y todos los campos que derivan de estos¹¹.

Quedando clara la construcción de los espacios a partir del sistema binario y la división entre público y privado, McDowell, nos presenta que:

El sistema binario de las divisiones de género sigue siendo uno de los elementos decisivos del comportamiento de las sociedades contemporáneas. Así, las mujeres y las características asociadas a la femineidad son irracionales, emocionales, dependientes y privadas, y más cercanas a la naturaleza que a la cultura; mientras que los atributos masculinos se presentan como racionales, científicos, independientes, públicos y cultivados¹².

Lo cual tiene completa relación con lo que Simone de Beauvoir plantea de forma fundamental para el análisis de los sistemas de opresión y del feminismo como tal. “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización”¹³.

Este sistema de dominación y opresión que nos va a construir y determinar socialmente a las mujeres es lo que llamamos patriarcado. Las feministas comunitarias¹⁴ lo definen como: “...el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y

¹¹ Linda McDowell, *op.cit.*, p. 27.

¹² *Ibidem*, p. 26.

¹³ Simone de Beauvoir, *op.cit.*, p. 207.

¹⁴ El feminismo comunitario se reconoce como una acción política, la cual surge Bolivia a finales del siglo pasado, su precursora, Julieta Paredes, indígena aymara, ha escrito textos y libros sobre lo que las feministas comunitarias son y cómo se posicionan. Su andar en la lucha política busca el reconocimiento de las luchas ancestrales de mujeres latinoamericanas y contra el patriarcado capitalista, neoliberal y colonial. Por ello, el feminismo comunitario se entiende a partir de la lucha por la descolonización de los pueblos, así como del feminismo mismo. Ellas definen al feminismo comunitario como un ejercicio de autonomía epistémica e histórica, recuperando la memoria y la temporalidad a la par que las descolonizan.

discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres”¹⁵.

Por otra parte, Marcia Tiburi, académica y feminista brasileña, describe al patriarcado como un sistema dogmático de creencias, el cual es tomado como natural y dentro del cual, el destino de las mujeres es la violencia. “El patriarcado es también una forma de poder. Hecho de ideas incuestionables, de certezas naturalizadas, de dogmas y leyes que no pueden ser cuestionadas, de mucha violencia simbólica y física, de sufrimiento y culpa, administrado por personas que tienen el interés básico de mantener sus privilegios de género, sexual, raza, clase e identidad”¹⁶.

McDowell, también contribuye a esta caracterización mencionando que “...el patriarcado es aquel sistema que estructura la parte masculina de la sociedad como un grupo superior al que forma la parte femenina, y dota al primero de autoridad sobre el segundo”¹⁷. Esta reflexión interpreta y explica que sean los hombres quienes controlan la mayor parte de las grandes empresas y el capital, como parte central de la creación social de la masculinidad. Y las mujeres que logran ocupar estos espacios se “masculinizan”, adoptando formas de hacer política masculinas, como autoritarias y violentas.

Cabe destacar que, dentro de los estudios y análisis de los diferentes sistemas de opresión como son el colonialismo, capitalismo y patriarcado, diferentes feminismos proponen analizar al patriarcado como el sistema de opresión raíz, a partir del cual se construyen los otros y sus violencias. Este es el caso de Mujeres Creando¹⁸ que definen el patriarcado como un sistema de opresiones y no como una forma única y lineal. Lo entienden como la construcción de todas las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos. Patriarcado como la base donde se sustentan todas las opresiones; es un conjunto

¹⁵ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía, ¿Qué es el feminismo comunitario?*, Bolivia, Mujeres Creando Comunidad, 2014, p. 76.

¹⁶ Traducción propia de Marcia Tiburi, *Feminismo em comum, para todas, todes e todos*, Brasil, Rosa dos Tempos, 2018, p. 40.

¹⁷ Linda McDowell, *op.cit*, p. 32.

¹⁸ Mujeres Creando es un movimiento feminista anarquista que ha utilizado el graffiti y la creatividad como instrumentos de lucha, y a partir de esto, ha hecho de las calles su escenario principal. El grupo es un referente social en Bolivia desde hace más de 15 años, María Galindo es su fundadora. El movimiento nació en 1992 como Comunidad Creando, en un barrio de la periferia de la ciudad de La Paz, ese mismo año se convirtió en Mujeres Creando como propuesta de feminismo no racista que cuestionaba a la élite de mujeres privilegiadas.

complejo de jerarquías sociales expresadas en relaciones económicas, culturales, religiosas, militares, simbólicas cotidianas e históricas¹⁹.

Desde el feminismo de Mujeres Creando, se establece que al hablar de patriarcado no están tratando de una cuestión aparte, sino de un eje de la forma de organización social, económica, cultural y política de cualquier sociedad; no es una discusión periférica, ni específica, ni particular, sino que es una discusión central e ineludible de todo el sistema mundial²⁰.

Asimismo, en esta misma línea del análisis anterior se encuentra lo discutido por las feministas comunitarias, ellas mencionan que el patriarcado se ha presentado con diferentes formas en distintos tiempos y lugares, las mujeres y hombres están expuestas a distintos grados y tipos de opresión patriarcal, algunas comunes a todas y otras no, siendo las mujeres quienes vivimos las mayores violencias. Pero que de igual forma fue y es la primera estructura dominación y subordinación de la historia, el patriarcado funda el sistema de todas las opresiones y, aún hoy, sigue siendo un sistema básico de la dominación. Todas las formas de opresión, violencia y discriminación se inventaron, se aprenden y se inician sobre nuestros cuerpos de mujeres²¹.

Así, desde estos planteamientos generales ahora es necesario analizar las categorías que se han utilizado para leernos socialmente a las mujeres dentro del patriarcado, categorías como género y sexo. Comúnmente se hace mención de que el sexo es una categoría biológica, la cual depende de los genitales y los órganos reproductivos, y que el género es la construcción social que responde a ciertos roles sociales impuestos. Sin embargo, muchas autoras van a diferir con esta visión, resaltando que tanto el género como el sexo son categorías sociales que nos han construido a las mujeres.

En este sentido, autoras como Kate Millet hablan del sexo como una categoría social impregnada de política. La política se entiende como relaciones de poder en virtud de un grupo que controla a la sociedad. El dominio sexual es tal vez la construcción ideológica más

¹⁹ María Galindo, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, Bolivia, Mujeres Creando, p. 92.

²⁰ *Ibidem*, p. 93.

²¹ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, "El tejido de la rebeldía...", *op.cit.*, p. 77.

profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más básico de poder, el dominio de las mujeres por los hombres²².

Por su parte, Marcia Tiburi, también reflexiona sobre las categorías de sexo y género, “así como el papel del género es una creación histórico-antropológica, el sexo también. Las teorías sobre sexualidad siempre fueron marcadas por los intereses ideológicos del patriarcado”²³.

Por lo tanto, de acuerdo a estas corrientes, lo que hace la naturalización de los sexos es naturalizar también la diferencia e incluso la violencia hacia las mujeres, a partir de esto las mujeres somos leídas como seres sexuales, invisibilizando que somos seres sociales. “La religión patriarcal, la opinión popular y, hasta cierto punto, la ciencia, suponen que tales distinciones psicosociales descansan sobre diferencias biológicas observables entre los sexos y mantienen que, al modelar la conducta, la cultura no hace sino colaborar con la naturaleza”²⁴.

En nuestras mentes y en nuestros cuerpos, se nos impone corresponder con la idea de naturaleza que ha sido establecida para nosotras. Somos manipuladas hasta tal punto que nuestro cuerpo deformado es lo que ellos llaman natural, lo que supuestamente existía antes de la opresión; tan manipuladas que finalmente la opresión parece ser una consecuencia de esta naturaleza que está dentro de nosotras mismas²⁵.

De este modo, McDowell nos revela y confirma cómo esta distinción entre sexo y género, así como la naturalización del sexo, nos construyen socialmente a las y los sujetos así como la estructura social misma. “La construcción y el significado de la diferenciación sexual constituyen principios organizadores fundamentales y ejes del poder social, así como una parte decisiva de la constitución del sujeto y del sentido individual de la identidad, en tanto que persona con sexo y género”²⁶.

En concreto, la dominación nos enseña que antes de cualquier sociedad hay sexos (dos categorías inherentes) con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas. Que estos sexos son naturalmente, biológicamente o genéticamente diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas²⁷. Monique Wittig lo dice así:

²² Kate Millett, *Política Sexual*, España, Ediciones Cátedra, 1995, p. 70.

²³ Traducción propia de Marcia Tiburi, “Feminismo em comum...”, *op.cit.*, p. 74.

²⁴ Kate Millet, *op.cit.*, p. 73.

²⁵ Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, España, Editorial Egales, 2006, p. 32.

²⁶ Linda McDowell, *op.cit.*, p. 21.

²⁷ Monique Wittig, *op.cit.*, p. 25.

Al afirmar que hay una división natural entre mujeres y hombres, naturalizamos la historia, asumimos que hombres y mujeres siempre han existido y siempre existirán. No sólo naturalizamos la historia sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión, haciendo imposible cualquier cambio²⁸.

Con todo y después de revisar las distintas aproximaciones al sistema de opresión patriarcal, es necesario redefinirlo también dentro de la heterosexualidad obligatoria. A partir de las categorías de sexo y género podemos analizar cómo la violencia patriarcal no sólo nos construye socialmente como mujeres sobre hábitos o costumbres femeninas, sino que además, construye nuestra identidad y sexualidad, haciendo de lo natural la heterosexualidad.

Wittig menciona que la misma categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual. Porque ésta es la que establece como natural la relación que está en la que está basada la sociedad (heterosexual), y a través de ella las mujeres somos heterosexualizadas. En la medida que se nos impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir.

Por esta condición determinada de reproducir, la pareja heterosexual resulta tan funcional para el desarrollo del capitalismo, pues el destino de pareja será producir y reproducir los elementos humanos para las relaciones de producción capitalista. He ahí la familia construida como el núcleo central del capital. Si la heterosexualidad es una estructura que ordena en clases a la sociedad entera, por lo tanto es una estructura política de dominación, y por ende, podemos concebir la existencia de un régimen heterosexual como uno de los fundamentos donde se asegura la reproducción del sistema capitalista heteropatriarcal²⁹.

Adrienne Rich, feminista y activista lesbiana estadounidense, es quien propone el término del *continuum lesbiano*, como una resistencia a la heterosexualidad obligatoria, para ella, existen ciertas representaciones concretas y simbólicas que convencen a la mujer de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son inevitables.

²⁸ *Ibidem*, p. 33.

²⁹ Karina Vergara Sánchez, "Sin heterosexualidad obligatoria no hay capitalismo", [en línea], México, *Revista Digital La que Arde*, 07 de enero de 2017, disponible en: <https://www.laquearde.org/2017/01/07/sin-heterosexualidad-no-hay-capitalismo-karina-vergara/>.

El cinturón de castidad; el matrimonio de niños y niñas; el borrar la existencia lesbiana (salvo como algo exótico y perverso) en el arte, la literatura, el cine; la idealización del romance heterosexual y el matrimonio, estas son algunas de las formas bastante obvias de la obligatoriedad, las dos primeras ejemplificando la fuerza física, las otras dos el control de conciencia³⁰.

La feminista y activista mexicana Karina Vergara, también hace un análisis del régimen heterosexual, comprendiendo a la heterosexualidad obligatoria como un régimen político que sustenta al heteropatriarcado capitalista "...cuando posibilita las condiciones materiales para la producción a partir de la apropiación del trabajo reproductivo y, asimismo, el carácter de la heterosexualidad obligatoria como dispositivo político sin el cual no sería posible la división sexual del trabajo"³¹.

Como analiza Karina Vergara, esta naturalización que se establece a partir del sistema binario dentro del heteropatriarcado genera una división natural del trabajo, siguiendo con la lógica del espacio privado y el espacio público, basándose en la diferencia sexual, las mujeres somos determinadas en un lugar específico dentro de las relaciones de producción.

La historia se ha construido de forma que parezca que las mujeres nunca hemos trabajado y que fue un derecho que se conquistó a partir del siglo pasado, sin embargo, de lo que se tiene que hablar es del no reconocimiento a nuestro trabajo por estar relegado socialmente al ámbito privado. "Ya que en las sociedades patriarcales la mujer siempre ha trabajado, realizando con frecuencia las tareas más rutinarias o pesadas, el problema central no gira en torno al trabajo femenino, sino a su retribución económica"³².

Al respecto, Silvia Federici, activista y feminista italo-estadounidense, es de las autoras que más ha trabajado la división internacional del trabajo construida desde el patriarcado y tiene diversos análisis sobre los distintos trabajos otorgados a las mujeres, pero me parece pertinente destacar aquí el que realiza sobre trabajo doméstico:

La diferencia con el trabajo doméstico reside en el hecho de que este no solo se le ha impuesto a las mujeres, sino que ha sido transformado en un atributo natural de nuestra

³⁰ Adrienne Rich, "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", Nueva York, versión traducida publicada en la antología de ensayos *Blood, Bread & Poetry*, 1978, p. 15.

³¹ Karina Vergara Sánchez, *op.cit.*

³² Kate Millett, *op.cit.*, p. 94.

psique y personalidad femenina, una necesidad interna, una aspiración, proveniente supuestamente de las profundidades de nuestro carácter de mujeres. El trabajo doméstico fue transformado en un atributo natural en vez de ser reconocido como trabajo ya que estaba destinado a no ser remunerado³³.

En adición, además del trabajo doméstico no reconocido, algunas autoras también hablan del trabajo afectivo, tanto de cariños como de cuidado, así como todo lo relacionado a las relaciones afectivas y sexuales, si son consensuadas o coercitivas, quién da y quién recibe placer. Todo esto se funda en un control de los cuerpos que facilita la reproducción social, por ello la importancia de definir a los cuerpos como territorios políticos.

Para Kate Millet existen tres instituciones patriarcales que son las que sustentan y reproducen todas estas violencias: el Estado, la sociedad y la familia.

El patriarcado gravita sobre la institución de la familia. Ésta es, a la vez, un espejo de la sociedad y un lazo de unión con ella; en otras palabras, constituye una unidad patriarcal dentro del conjunto del patriarcado. Al hacer de mediadora entre el individuo y la estructura social, la familia suple a las autoridades políticas o de otro tipo en aquellos campos en que resulta insuficiente el control ejercido por éstas³⁴.

Después de todo, afirmamos que el ser mujer es una categoría construida por el patriarcado, cargada de relaciones de poder que nos naturalizan en la diferencia con el hombre, nos determinan en ciertos espacios y para ciertas acciones. Sin embargo, las feministas hemos resignificado colectivamente esta categoría como una categoría de lucha y emancipación, para nombrarnos después de tanto tiempo silenciadas e invisibilizadas.

La dominación suministra a las mujeres un conjunto de hechos, de datos, de aprioris que, por muy discutibles que sean, forman una enorme construcción política, una prieta red que lo cubre todo, nuestros pensamientos, nuestros gestos, nuestros actos, nuestro trabajo, nuestras sensaciones, nuestras relaciones³⁵.

³³ Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, España, Traficantes de Sueños, mayo de 2013, p. 37.

³⁴ Kate Millett, *op.cit*, p. 83.

³⁵ Monique Wittig, *op.cit*, p. 25.

Las mujeres somos socialmente construidas en la competencia entre nosotras, se nos imposibilita construir una relación o aliarnos con otras mujeres. Por ello la necesidad de generar diálogos entre nosotras, pero sobre todo, escuchas, de encontrarnos, en todos los espacios, con la finalidad de derrumbar al heteropatriarcado.

Finalmente, podemos advertir que si bien es cierto que las diferencias sociales implican necesariamente un orden económico, político, social, cultural e ideológico. No podemos entender de manera integral al sistema patriarcal sin la relación que se expande y agudiza con el capitalismo y el colonialismo, porque genera espacios de violencias compartidas.

1.2. Colonialismo y capitalismo.

Para entender e interpretar al heteropatriarcado como el primer sistema estructural de opresión, es necesario analizar y explicar la relación de éste con el colonialismo y el capitalismo. Y es que ésta relación se establece de tal forma que uno no existe, ni se entiende, sin el otro. Incluso, desde que se originaron ya se conforman como sistemas de dominación.

El capitalismo y el colonialismo están completamente relacionados, de hecho en América Latina fueron sistemas que se instalaron de forma conjunta con la llegada de los europeos y la colonización. Diversos autores y autoras han trabajado sobre estas categorías de análisis, incluso desde distintas perspectivas teóricas. Existen muchas críticas hacia las teorizaciones que han sido desarrolladas sobre el capitalismo y el colonialismo por el hecho de ignorar al sistema heteropatriarcal como parte esencial del estudio de los sistemas de opresión. Y esto es algo que veremos a lo largo del presente trabajo, sin embargo, es importante analizar cómo se relacionan entre sí para lograr la mayor comprensión del mundo, pero sobre todo, de nuestra región y su construcción histórica.

El capitalismo es un sistema económico, social y político que por su propia naturaleza se desenvuelve a través de crisis periódicas, estructurales y sistémicas. Diferentes estudiosos han trabajado sobre las crisis del capitalismo, lo que algunos mencionan como ciclos de Kondratieff. El capitalismo está basado en la acumulación de la riqueza, la formación y acrecentamiento del capital. Karl Marx, pensador alemán fundador de una teoría crítica de la sociedad y del funcionamiento de la economía política del capitalismo, menciona que la condición esencial para la existencia del capital es la explotación de la clase obrera a través del trabajo asalariado.

Para un análisis más completo del capitalismo es necesario retomar una de las categorías de análisis más importantes de éste, con ello me refiero a la categoría de clase social. El análisis del capitalismo en el sentido marxista, conlleva en su esencia, al menos dos categorías fundamentales. La primera se refiere a la existencia de una clase propietaria de los medios de producción y la otra clase es la que vende su fuerza de trabajo. Marx la caracteriza e interpreta como la contradicción entre capital y trabajo, que conforman todo el carácter del sistema de producción. Y la segunda, que es la producción de la plusvalía como fin, existencia y móvil determinante del proceso histórico del capitalismo mundial.

Es por ello que en el sentido marxista, la lucha contra el capitalismo tiene que ser a partir de una lucha de clases.

Por burguesía se comprende a la clase de los capitalistas modernos, propietarios de los medios de producción social, que emplean el trabajo asalariado. Por proletarios se comprende a la clase de los trabajadores asalariados, modernos que, privados de medios de producción propios, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo para poder existir³⁶.

Los aportes de la teoría marxista serán retomados por la Teoría de la Dependencia³⁷ en la década de 1970 en América Latina, generando una crítica latinoamericana al capitalismo y a la cuestión del desarrollo, en cual, hasta el momento, se veía de forma lineal y como un proceso al cual llegaríamos todas las naciones del mundo si siguiéramos ciertas premisas. Los que afirmó la Teoría de la Dependencia es que el subdesarrollo es producto mismo del desarrollo y que en realidad no existe un progreso escalonado ya que el desarrollo está basado en el saqueo y explotación de los países subdesarrollados. Ruy Mauro Marini lo describe de la siguiente forma:

La Teoría de la Dependencia, como corriente de pensamiento, se configuró a mediados de los años sesenta, a partir de un conjunto de trabajos elaborados y/o publicados entre 1964 y 1967, los cuales constituyeron dentro de la intelectualidad en América Latina una

³⁶ *Ibidem*, p. 123.

³⁷ La Teoría de la Dependencia surge en las décadas de 1960-1970 como respuesta a la Teoría Desarrollista que formuló la CEPAL, haciendo una crítica a los pasos establecidos por ésta para alcanzar el desarrollo de las naciones latinoamericanas. Los teóricos de la dependencia establecen que el subdesarrollo es producto directo del desarrollo, que uno no puede existir sin el otro y que es necesario que existan países periféricos que puedan ser explotados a menester del desarrollo de los países del centro.

discusión extremadamente rica en relación con esta temática... La Teoría de la Dependencia partía de la CEPAL; pero lo hacía para afirmar, primero, que desarrollo y subdesarrollo no eran un continuum sino que, contrapuestos, eran dos realidades estructuralmente ligadas; una era la contrapartida de la otra. El subdesarrollo no era una etapa hacia el desarrollo, sino una expresión del desarrollo capitalista mundial... Lo que se desprendía de ello era que cuanto más se desarrollaba el capitalismo dependiente, más subdesarrollado era en el sentido de que más agudas eran sus deformaciones, sus desigualdades, sus injusticias, y no en el sentido de que no se podía desarrollar, como se ha dicho incorrectamente... La dependencia no era algo superable en el marco del capitalismo, sino que el capitalismo la tornaba cada vez más profunda, más brutal: a más desarrollo capitalista, más dependencia³⁸.

El análisis contemporáneo del capitalismo, que retomó muchos de los aportes de la Teoría de la Dependencia, se establece en la Teoría del Sistema Mundo de la Escuela de los Annales de Fernand Braudel. De allí los aportes de las categorías del sociólogo estadounidense, Immanuel Wallerstein, quien ha trabajado, dentro de esta corriente teórica, sobre el concepto de capitalismo en lo que él define como la *economía-mundo*³⁹.

Se afirmaba que una economía-mundo capitalista estaba marcada por una división axial de labor entre los procesos de producción centrales y los procesos de producción periféricos, lo cual daba como resultado un intercambio desigual favoreciendo a los involucrados en los procesos de producción centrales⁴⁰.

Esta economía-mundo capitalista se encuentra determinada dentro de lo que define como sistema-mundo, que se refiere a las relaciones de poder que se establecen a partir de instituciones como los Estados, organismos internacionales, pero también a través de todo un

³⁸ Ruy Mauro Marini, "Crisis del pensamiento latinoamericano y el liberalismo" en Fernando Carmona de la Peña, *América Latina: hacia una nueva teorización. Tomo II*, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, México, 1993, pp. 27-28.

³⁹ El término de economía-mundo es desarrollado por Immanuel Wallerstein, respondiendo a que el estudio del moderno sistema mundial debe partir de la reconstrucción de la historia de la actual sociedad capitalista, partiendo del estudio con enfoque global y no a través de sociedades nacionales o áreas continentales. Para Wallerstein, la economía-mundo del sistema moderno es capitalista y esta se extendía basada en una única división internacional del trabajo, persistiendo en un modelo cíclico de expansión y contracción.

⁴⁰ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, México, Siglo XXI, 2006, p. 18.

aparato ideológico, cultural y social que se reproduce. Pero el capital tiene una lógica de reproducción muy específica, “...es únicamente en el sistema-mundo moderno donde esta prioridad de la acumulación incesante de capital existe, no hay otra lógica de capitalismo que la acumulación por sí, se acumula a fin de acumular más, es lo esencial de lo que es capitalista y ello cambia todo”⁴¹.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano, desarrolló todo un trabajo de la relación entre colonialismo, capitalismo y colonialidad. Como mencioné anteriormente, en América Latina estos procesos se vivieron de forma paralela, a partir de esto, en la constitución histórica de la región, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital-salario y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario⁴².

Aníbal Quijano afirma que es justamente la apropiación de todos estos tipos de trabajo, algunos pagados y otros incluso de esclavitud, como se origina el capitalismo como un patrón global de control.

En la medida en que aquella estructura de control del trabajo, de recursos y de productos, consistía en la articulación conjunta de todas las respectivas formas históricamente conocidas, se establecía, por primera vez en la historia conocida, un patrón global de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Y en tanto que se constituía en torno a y en función del capital, su carácter de conjunto se establecía también con carácter capitalista. De ese modo se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial⁴³.

Ana Esther Ceceña, economista mexicana, retoma una parte sustancial para entender el desarrollo del capitalismo y su carácter de antropocéntrico, que se entiende como sociedades que consideran al humano como el centro de todo, como único sujeto, que se coloca sobre las

⁴¹ Immanuel Wallerstein, *El capitalismo ¿qué es? Un problema de conceptualización*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, 1999, p. 12.

⁴² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, p. 204.

⁴³ *Ibidem*, p. 204.

otras formas de vida. La idea de la dominación de la naturaleza es el eje conductor. El carácter jerárquico y utilitario de estas culturas capitalistas, la unidireccionalidad y monosujecitud en la que se asientan, les otorga un sentido ineludiblemente predatorio⁴⁴. A lo que se refiere con la unidireccionalidad es que en el capitalismo todo se construye a través del progreso, como una serie de pasos a seguir, a través de los cuales se entiende el desarrollo social de forma ascendente.

La manera como el capitalismo ha ido construyendo su territorialidad afianza las condiciones de apropiación y las relaciones de poder y tiende a imposibilitar las resistencias o las otras formas de vivir en y con los territorios. Con mecanismos variados rediseña el espacio, lo disciplina, lo reduce a sus elementos simples y lo reordena. Pero en el proceso lo va descomponiendo y objetivando. Coloca fronteras y luego las deshace; abre tajos por todos lados; cambia las rutas de los ríos; seca los pantanos y construye lagos artificiales; pone diques para detener el agua y cuando la suelta provoca inundaciones; conecta mares y atraviesa selvas rompiendo los hábitos de las diferentes especies animales o de los grupos humanos, y violentando-destruyendo las condiciones de reproducción de las plantas, al tiempo que los y las va convirtiendo en mercancías⁴⁵.

Y es que al hablar de apropiación de las formas de vivir se muestra que el capitalismo no es sólo una cuestión económica, al ser un sistema estructural de opresión se reproduce de distintas formas, generando formas de vivir, sentir y pensar hegemónicas. Este sistema-mundo global, que comenzó a formarse con América, tiene en común tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de todas las personas que habitamos el mundo: la colonialidad del poder, el capitalismo y el heteropatriarcado.

Como parte de este nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento⁴⁶. Se aniquilaron otras formas de expresión, su universo simbólico, sus sentires y pensares, todo bajo una lógica de dominación capitalista, heteropatriarcal, colonial, cristiana y andropocéntrica.

⁴⁴ Ana Esther Ceceña, "El desarrollo o la vida", [en línea], disponible en: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/Ana-Esther-Cecena.pdf>, p. 2.

⁴⁵ *Ibidem*, p.9.

⁴⁶ Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo...", *op.cit.*, p. 209.

Sólo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Sólo de ese modo, el capital se convirtió en el modo de producción dominante. Así, el capital existió mucho tiempo antes que América. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones de producción, esto es, el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América. A partir de ese momento, el capital siempre ha existido y continúa existiendo hoy en día sólo como el eje central del capitalismo, no de manera separada, mucho menos aislada. Nunca ha sido predominante de otro modo, a escala mundial y global, y con toda probabilidad no habría podido desarrollarse de otro modo⁴⁷.

En este sentido, a partir de la relación intrínseca que existe entre colonialismo, patriarcado y capitalismo en la región, se hace necesario enunciar lo que significó el colonialismo como proceso político, social y cultural, porque no sólo implica el dominio que ejercieron unos pueblos sobre otros, sino lo que implica hoy al nombrarlo como una especie de denuncia. “Los motivos de la colonización no sólo son económicos, sino militares, políticos, espirituales. Pero la función económica y comercial de las colonias es inmediata y general, marca un tipo de tendencias, de constantes en el fenómeno colonial”⁴⁸.

Lo que sucede con el colonialismo es que el país centro ejerce el monopolio del control de la colonia, logrando que sólo ese país pueda explotar de la colonia los recursos, mano de obra, su mercado y sus ingresos. Dicha dominación económica se va a dar a la par de una dominación cultural e ideológica, construyendo nuevas identidades a partir de lo europeo. A partir de esto, la colonia adquiere características de una complementaria de la metrópoli. La explotación de los recursos naturales de la colonia se realiza en función de la demanda de la metrópoli⁴⁹.

Enrique Dussel, filósofo argentino, afirma que la colonización de América Latina no fue un encuentro con el otro, sino un proceso de despojo de todo lo que las civilizaciones ancestrales ya eran, lo cual, va a construir una modernidad occidental en conjunto con el colonialismo.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 220.

⁴⁸ Pablo González Casanova, “El colonialismo interno”, en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Colombia, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009, p. 138.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 139.

1492, según nuestra tesis central, es la fecha del <nacimiento> de la Modernidad; aunque su gestación lleve un tiempo de crecimiento. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero <nació> cuando Europa pudo confrontarse con el <Otro> y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un <ego> descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue <des-cubierto> como Otro, sino que fue <en-cubierto> como <lo Mismo> que Europa ya era desde siempre⁵⁰.

Existen grandes debates acerca de la modernidad y de las otras modernidades posibles, así como de las modernidades silenciadas. Sin embargo, el análisis de Dussel es necesario en el sentido de que la colonización no implicó un encuentro pacífico de reconocimiento del otro, sino un encuentro violento, tanto de forma física como simbólica, de la negación de ese otro y la implantación de una visión del mundo sobre muchas otras.

El debate sobre la modernidad entra dentro del mismo debate de la construcción social e histórica de Occidente como una expresión que está construida bajo la lógica de que una parte del mundo es civilizada, con todos los aportes científicos y filosóficos de dicha modernidad que van desde el Renacimiento en Europa hasta la actualidad, mientras que el resto del mundo vive bajo otras lógicas que los determinan como países *exóticos* o incivilizados.

En su texto de Discursos sobre el colonialismo, Aimé Césaire, político martiniqués, describe esas civilizaciones que fueron saqueadas y destruidas. Como de sociedades vaciadas de sí mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones carcomidas, de tierras confiscadas, de religiones ultimadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas. “Yo hablo de economías naturales, de economías armoniosas y viables, de economías a la medida del hombre indígena, desorganizadas, de necesarias siembras destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola únicamente orientado en beneficio de las metrópolis, de saqueo de productos, de saqueo de materias primas”⁵¹.

⁵⁰ Enrique Dussel, *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Bolivia, UMSA Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Colección Académica no.1, 1994, p. 8.

⁵¹ Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, México, Editorial Pensaré Cartoneras, Colección Hemos decidido dejar de ignorar este hecho, p. 13.

A partir de esta relación económica desigual, surge en la colonia una situación de dependencia y debilidad que proviene de la dependencia de un solo mercado, de un sector predominante o único, o de un producto único o predominante. Además del despojo de tierras de las comunidades indígenas, que tiene dos funciones: privar a los indígenas de sus tierras y convertirlos en peones o asalariados⁵².

La desigualdad universal de la actualidad que explica las sociedades coloniales y pos coloniales, está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales, donde la cultura dominante/colonialista oprimió y discriminó a la colonizada, generando identidades construidas a partir de esa realidad eurocéntrica. “La estructura colonial está estrechamente ligada a la sociedad plural, al desarrollo desigual –técnico, institucional, cultural-, y a formas de explotación combinadas, simultáneas y no sucesivas, como en el modelo clásico de desarrollo”⁵³.

Por lo mismo, las nuevas naciones conservan este carácter dual de la sociedad, en el cual la cosificación de las personas colonizadas sentó las bases de las estructuras racistas de dominación. El racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial de unos pueblos por otros, cultura colonial, a partir del racismo se deshumaniza al colonizado.

Aníbal Quijano trabaja sobre la idea de raza como una categoría de análisis para entender la colonización “Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo”⁵⁴. Esta idea del eurocentrismo, propuesta por Quijano, también es sumamente importante para entender la colonialidad, pues es ésta uno de los elementos constitutivos y específicos del capitalismo.

Con la construcción de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa- y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el

⁵² Pablo González Casanova, “El colonialismo interno”, *op.cit.*, p. 153.

⁵³ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁴ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo...”, *op.cit.*, p. 201.

capitalismo se hace mundial, eurocentrado, y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy⁵⁵.

Según Quijano, la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de la colonización de América. Fue a partir de dicho proceso que se producen nuevas identidades sociales como indios, negros y mestizos y que también se redefinen otras. Pero además, se produce una naturalización de inferioridad de las identidades, colocando a las nuevas identidades en una posición inferior de la europea.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros⁵⁶.

Desde este punto, 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 de la ciencia, que junto con la elaboración teórica de la idea de raza, se estableció como naturalización las relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos⁵⁷. Así es que se construye el conocimiento y la ciencia desde un pensamiento occidental moderno, el cual, en palabras del sociólogo portugués, Boaventura de Sousa, es un pensamiento abismal. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente⁵⁸.

Eran sociedades no sólo capitalistas, como se ha dicho, sino anticapitalistas,

Eran sociedades comunitarias, no de todos para unos cuantos.

⁵⁵ Anibal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Boaventura de Sousa Santos. María Paula Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, España, Ediciones Akal, 2014, p. 62.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁸ Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, ponencia presentada en el Centro Fernand Braudel, Estados Unidos, Universidad de Nueva York, 24 de octubre de 2006.

Eran sociedades democráticas, también.

Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales.

Hago la apología sistemática de sociedades destruidas por el imperialismo.

Ellas, que eran el hecho, que no pretendían en lo absoluto ser la idea, que no eran, a pesar de sus defectos, ni odiosas ni condenables. Se conformaban con ser. Ante ellas no tenían sentido palabras como fracaso o avatares. Era que conservaban, intacta, la esperanza⁵⁹.

Lo que es importante entender es que estos privilegios construidos para el hombre blanco también van a construir privilegios epistémicos que determinan los conocimientos válidos.

Quien posee el privilegio social, posee el privilegio epistémico, una vez que el modelo valorizado y universal de ciencia es blanco. La consecuencia de esa jerarquización legitimó como superior la explicación epistemológica eurocéntrica confirmando al pensamiento moderno occidental la exclusividad de o que sería conocimiento válido, estructurándolo como dominante y así invisibilizando otras experiencias de conocimiento⁶⁰.

Todos estos aportes sobre el estudio del colonialismo y el capitalismo muestran la relación intrínseca que existe entre ellos, sobre todo en nuestra región, sin embargo, en su mayoría dejan de lado la relación que debe establecerse con el patriarcado, una cuestión que será ampliamente trabajada por distintas feministas. Sin embargo, Walter Mignolo, semiólogo argentino, retomará el estudio de la matriz colonial del poder, que para él queda definida en cuatro grandes niveles que se interrelacionan, de tal forma que no es posible entenderlo uno sin el otro.

Estos cuatro puntos son: 1. Control de la economía: que incluye la apropiación de tierras y de recursos naturales y explotación del trabajo; 2. Control de la autoridad: formas de gobierno – monarquía e iglesia durante los siglos XVI y XVII y estado moderno en Europa y estado moderno/colonial fuera de Europa-; 3. Control del género y de la sexualidad: invención de la categoría de mujer, la heterosexualidad obligatoria y el modelo de familia cristiana; 4. Control del

⁵⁹ Aimé Césaire, *op.cit.*, p. 14.

⁶⁰ Traducción propia de Djamila Ribeiro, *O que é lugar de fala?*, Brasil, Letramento, Colección Feminismos Plurais, 2017, p. 24.

conocimiento y de la subjetividad: imposición de concepciones del mundo que contribuyen a formar subjetividades⁶¹.

La relación entre el patriarcado con el capitalismo y el colonialismo, tan fuera de la preocupación de los grandes teóricos, será tomada por muchos feminismos que se apropiarán de ella, creando multiplicidad de perspectivas y estudios acerca de la intersección entre los tres sistemas de opresión que construyeron el sistema-mundo moderno: clase, raza y género.

1.3. Globalización neoliberal.

Al capitalismo tenemos que entenderlo como un sistema mutante, que permanentemente está cambiando sus espacios de interés, sus espacios de valorización, está desplazándose, transformando incluso el modo cómo usa los territorios y los recursos⁶². Esto nos permite entender la fase actual del capitalismo en la que nos encontramos, algunos estudios hablan de globalización, otros de neoliberalismo, otros de guerra global de clases, sin embargo, para simplificar la cuestión, yo la retomaré como globalización neoliberal.

La globalización no es un proceso nuevo ni histórico sino que corresponde a una nueva fase o etapa del desarrollo del capitalismo mundial en la que se producen cambios sustanciales en el sistema internacional, en los actores principales que reproducen el capital y en las sociedades. “La globalización es un proceso dialéctico, contradictorio, desigual, heterogéneo, discontinuo, asincrónico de naturaleza estructural de largo plazo”⁶³.

La globalización produce una integración de inversionistas, gerentes y profesionistas más allá de las fronteras, pero de la misma forma, se integran los intereses de clase. A partir de esto se crea una clase inversionista corporativa transfronteriza. “La combinación de globalización y políticas neoliberales ha permitido a la clase corporativa transnacional destrozarse el pacto social, y está generando una élite global cuyas decisiones fundamentales son indiferentes al lugar donde producen, venden o compra”⁶⁴. Asimismo, dentro de la

⁶¹ Walter Mignolo, “¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?”, en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2da edición, 2014, p. 9.

⁶² Ana Esther Ceceña, “Pensar la vida y el futuro de otra manera”, en Irene León (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, Fedaeaps, 2da edición, septiembre 2010, p. 74.

⁶³ Samuel Sosa Fuentes, “Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo”, *Kaos Internacional*, No.9, Vol. II, México, abril-junio 2000, p. 21.

⁶⁴ Jeff Faux, *La guerra global de clases: Cómo nos robaron el futuro las élites de Estados Unidos, Canadá y México y qué hacer para recuperarlo*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, p. 339.

globalización neoliberal, las fuerzas productivas básicas, es decir, capital, tecnología, fuerza de trabajo y división transnacional del trabajo, exceden las fronteras geográficas, históricas y culturales.

James Petras, sociólogo estadounidense, define la globalización neoliberal. “En el contexto del ‘nuevo orden mundial’, establecido en la década de los años ochenta, esta ideología asumió la forma dominante de la globalización neoliberal, dirigida a liberar las “fuerzas de la libertad económica” (libre mercado, el sector privado orientado hacia las ganancias y la creación de empresas) de las restricciones regulatorias del Estado benefactor-desarrollista”⁶⁵.

La globalización neoliberal tiene su punto de partida en la década de 1980, en específico con la llegada de los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y de Margaret Thatcher en Reino Unido. Ambos comenzaron a implementar las políticas neoliberales ideadas por la Escuela de Economía de Chicago, en específico por Milton Friedman y otros economistas. “La globalización *per se* no es un producto de la ideología política. La expansión gradual de los mercados mundiales es una consecuencia natural de la evolución tecnológica, de las comunicaciones y de las organizaciones empresariales en busca de eficiencia de escala. Obviamente, no fue inventada por Ronald Reagan ni por Milton Friedman”⁶⁶.

La globalización neoliberal responde a una coyuntura en específico. “Las consecuencias de las crisis económica de los setentas, las crecientes críticas a la ineficiencia de la modernización y a la incapacidad de la dependencia, el ascenso al poder de gobiernos conservadores en Reino Unido y Estados Unidos y la decadencia del socialismo como sistema económico alternativo serían algunos de los acontecimientos que permitirían la irrupción de un “nuevo” enfoque económico de desarrollo”⁶⁷.

Horacio Machado Aráoz, sociólogo argentino, resalta que tras la crisis estructural de la década de 1970, en la cual se termina con el orden mundial de la posguerra, comienza un

⁶⁵ James Petras, Henry Veltmeyer, “Repensar la teoría imperialista y el imperialismo norteamericano en Latinoamérica”, *Crisis e imperialismo*, México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El mundo actual, 2012, p. 169.

⁶⁶ Jeff Faux, “La guerra global de clases...”, *op.cit.*, p. 200.

⁶⁷ Sandra Kanety Zavaleta Hernández, “La concepción del desarrollo desde la perspectiva de las relaciones internacionales. Algunas notas”, en Hernández-Vela, Edmundo (ed.); Zavaleta Hernández, Sandra Kanety (coord.); *Paz y seguridad y desarrollo. Tomo II*. UNAM/SITESA, México, 2010, p.80

proceso de reorganización neocolonial del mundo, esto justamente con las políticas neoliberales.

La globalización del capital impulsada por las reformas político institucionales – monopólicamente sancionadas por las grandes potencias y verticalmente impuestas al resto del mundo-, involucró una profunda reestructuración de los patrones de dominación y jerarquización social. El neoliberalismo significó, en tal sentido, una verdadera refundación del sistema mundo moderno, colonial, capitalista⁶⁸.

En el caso de América Latina, la globalización neoliberal vino acompañada de gobiernos autoritarios que se implantaron en la región a partir de la década de 1980, sin embargo, se habla que el primer país en “probar” el modelo neoliberal fue Chile, durante la dictadura militar de Augusto Pinochet de 1973. Con esto se logra la inserción completa de las economías latinoamericanas a la economía mundial, produciendo relaciones desiguales con economías mucho más desarrolladas (dentro de la concepción capitalista).

...el caso de Chile representa el proceso socio-económico y político más significativo y riguroso del neoliberalismo latinoamericano y cuyas las políticas europeas comenzaron un poco antes que en Europa. Así, posterior al golpe de Estado contra el presidente Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973, los llamados *Chicago Boys*, dirigidos por Friedman, llevaron a la práctica, casi de inmediato, el modelo y las políticas económicas monetaristas neoliberales conjuntamente con el establecimiento de la dictadura del general Augusto Pinochet. Fue el propio Friedman quien diseñó los programas o políticas de ‘shock’ que, bajo condiciones de dictadura militar, produjeron rápidamente cambios drásticos en la propiedad de la riqueza y la distribución del ingreso⁶⁹.

⁶⁸ Horacio Machado Aráoz, “Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación”, *OSAL Observatorio Social de América Latina*, No. 32, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, noviembre de 2012, p. 52.

⁶⁹ Samuel Sosa Fuentes, “Otro mundo es posible: crítica del pensamiento neoliberal y su visión universalista y lineal de las relaciones internacionales y el sistema mundial”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Autónoma de México, Año LVII, núm. 214, enero-abril de 2012, p. 65.

El neoliberalismo como teoría económica surgió como un paradigma que busca renovar al capitalismo a partir de la desarticulación del llamado Estado benefactor, un modelo económico que funcionó en la década de 1960, basándose en un nuevo pacto social entre una burguesía nacional y las clases medias/bajas. “Lo que busca el modelo neoliberal, es sobre todo, cumplir el supuesto de que sólo a partir de una plena liberalización del mercado, en el cual no pueden existir restricciones serias por parte del Estado, se podría alcanzar la “libertad” en otros terrenos de la vida social”⁷⁰.

En América Latina se produjo una profundización con el Consenso de Washington de 1989, desde el cual se delinearán las políticas neoliberales que los gobiernos de nuestra región debían seguir, se describían diez medidas que tenían que ser aplicadas por los gobiernos latinoamericanos para lograr el desarrollo y la liberalización de los mercados. Los gobiernos debían ejecutar amplias reformas político-institucionales de ‘libre mercado’, eliminando controles, restricciones, subsidios y regulaciones⁷¹.

Básicamente, en lo que se fundamentó el Consenso de Washington es que se presentaban como medidas para velar por la sostenibilidad y el crecimiento de los países deudores. La lista inicial de las reformas que implicaban este consenso era:⁷²

1. Disciplina fiscal
2. Reordenamiento de las prioridades de gasto público
3. Reforma tributaria (sistemas con amplias bases y tasas marginales moderadas)
4. Liberalización de las tasas de interés
5. Tasas de cambio competitivas
6. Liberalización comercial
7. Liberalización de la inversión extranjera directa
8. Privatización
9. Desregulación
10. Derechos de propiedad

⁷⁰ Nayar López Castellanos, “El desarrollo del neoliberalismo”, México, *Izquierda y neoliberalismo de México a Brasil*, Plaza y Valdes Editores, 2001, p. 29.

⁷¹ Carlos M. Villas, “La revalorización del Estado después del “Consenso de Washington. ¿Hacia atrás o hacia adelante?”, en Adolfo Chaparro, Carolina Galindo, Ana María Sallenave (ed.), *Estado, democracia y populismo en América Latina*, Colombia, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, p. 150.

⁷² Víctor Rodríguez Castañeda, Ómar Díaz-Bautista, “El Consenso de Washington: algunas implicaciones para América Latina”, *Revista Apuntes del CENES*, Vol. 36, No. 63, enero-junio, 2017, p. 20.

Entre algunas de las políticas que comenzaron a implementarse son: “se empezó a ejercer una disciplina presupuestaria, conteniendo el gasto social y “restaurando” el desempleo para golpear y relevar a los sindicatos, entre otras medidas que buscaban estabilizar la moneda y así tratar de contener los procesos inflacionarios”⁷³. Se adoptaron medidas en materia de desregulación con el propósito de acrecentar las ganancias de las corporaciones y reducir su carga fiscal, a través de esto se llevó al ahorro y se fue formando el capital.

A partir del modelo neoliberal, el desarrollo también será comprendido de otra forma y se reestructurará a favor del capital transnacional. “El desarrollo sería concebido como un proceso orientado y garantizado hacia y por el mercado; es decir, como sinónimo de crecimiento económico sustentado en el libre intercambio de bienes y servicios, en la estabilidad macroeconómica, en la ganancia, en la propiedad privada y, definitivamente, en la riqueza material”⁷⁴.

Se dismanteló la estructura de producción estatal, y se produce una privatización de la explotación de las riquezas para alcanzar “el desarrollo”. Además, se produce una sumisión a las normas del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

El Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), instrumentos de Estado y de clase, dado el predominio estadounidense en su agenda y operaciones gracias a que dispone de la tajada mayor en las cuotas de votación. Más que “instituciones financieras internacionales” o “multilaterales”, el BM y el FMI son entes subrogados al Departamento del Tesoro estadounidense⁷⁵.

Entendido lo anterior, la globalización neoliberal responde a los intereses del capital transnacional, pero el cual tiene su origen en las grandes potencias. “Paralelo a las reformas neoliberales internas, las potencias capitalistas fortalecieron su estrategia en el mundo a partir de la consolidación de cinco monopolios centrales: 1) tecnológico; 2) mercados financieros

⁷³ Nayar López Castellanos, “El desarrollo del neoliberalismo”, *op.cit.*, p. 31.

⁷⁴ Sandra Kanety, *op.cit.*, p. 84.

⁷⁵ John Saxe, “La especificidad de la etapa actual del capitalismo: los límites materiales del crecimiento y sus consecuencias geopolíticas” en James Petras, Henry Veltmeyer, *Crisis e imperialismo*, México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El mundo actual, 2012, p. 38.

mundiales; 3) acceso a los recursos naturales del planeta; 4) medios de comunicación; 5) armas de destrucción masiva”⁷⁶.

Justamente la globalización trajo todo menos un desarrollo para los países periféricos. “La caída de los niveles de empleo, la fragmentación de los mercados de trabajo, el deterioro de los ingresos reales, la marginación social, el desmantelamiento de un amplio marco de prestaciones sociales, así como el deterioro de los sistemas públicos de atención a la salud y educación no sólo impactaron en el crecimiento de la pobreza y la indigencia, sino que agravaron severamente las desigualdades sociales”⁷⁷.

Con la globalización neoliberal, los antiguos Estados con rostro social fueron desarticulados y surgieron en su lugar Estados tecnocráticos, al servicio de pequeñas minorías. Estos Estados entrarán en total sumisión al capital transnacional, con ideologías conservadoras y reaccionarias, privatizadores, recortes en subsidios sociales como la salud y la educación. A partir de esto, se desnacionaliza la economía y se produce una subordinación de los intereses populares a los mandatos de los grandes capitales.

Sin embargo, la globalización neoliberal no sólo trajo efectos y una reestructuración en materia económica, los efectos sociales de la globalización neoliberal son expresados en la desterritorialización y deslocalización de las identidades, valores y las costumbres de las culturas y de los pueblos. El proceso cultural globalizador busca la homogeneización de las identidades y las culturas, selecciona, excluye y genera nuevas desigualdades.

A lo que me refiero con desterritorialización y deslocalización es que se transforma la relación entre el lugar físico donde viven y habitan las sociedades, con la memoria histórica y prácticas culturales de los territorios. Es decir, se pierde la relación natural de la cultura con los territorios geográficos, los lugares ya no serán los soportes de nuestra identidad.

Algunos estudios mencionan que los cambios en la lógica y naturaleza del Estado, en un sistema mundial cada vez menos sustentado en Estados nacionales, disminuidos por la participación de organizaciones y corporaciones económico-políticas.

No solo se han manifestado en el ámbito económico-financiero mundial convirtiendo al planeta en un enorme mercado único, hegemónico y omnipotente sino también ha trastocado, alterado y transformado el modo de vida individual y colectivo, las maneras y

⁷⁶ Nayar López Castellanos, “El desarrollo del neoliberalismo”, *op.cit.*, p. 36.

⁷⁷ Carlos M. Villas, “La revalorización del Estado...”, *op.cit.*, p. 162.

formas de concebir a la humanidad y relacionarse con esta, en otras palabras, la globalización de la cultura y la identidad nacionales⁷⁸.

Por otro lado, Gilberto López y Rivas, politólogo y antropólogo mexicano, sostiene la importancia del papel del Estado, que aunque se ha querido borrar su predominancia en el sistema internacional, éste se fortalece a través de las corporaciones que en su mayoría tienen acciones de ciertos Estados, claramente del centro del sistema-mundo capitalista. Esto porque ya no se trata del Estado-nación que la modernidad capitalista fundó, es decir, un Estado social, distributivo e interventor en la economía y en el conflicto social. Ahora es un Estado transformado por el capitalismo neoliberal, así como sus funciones sociopolíticas históricas, hablando ahora de un capital transnacional.

La mundialización capitalista neoliberal se expande por medio de la intervención permanente y decisiva del Estado. Contrario a lo que afirman los ideólogos neoliberales, o quienes en nuestro campo enfatizan la predominancia casi absoluta de las corporaciones, el Estado no se debilita; por el contrario, fortalece sus funciones e instituciones represivas para garantizar el despojo, la desterritorialización y la estabilidad social a través del control autoritario y coercitivo de la fuerza de trabajo y la criminalización de la pobreza⁷⁹.

El Estado transnacionalizado local realiza reformas sustanciales en los marcos jurídicos para no sólo garantizar el despojo, sino también permitir la extraterritorialidad de las leyes de los países hegemónicos, particularmente Estados Unidos. Por lo cual, se produce una reconfiguración mundial, que tras los aportes de James Petras y John Saxe, conlleva la globalización neoliberal, extiende y profundiza:

1. El despojo de los recursos naturales y estratégicos del globo,
2. En el predominio de la mega producción y los mega mercados,
3. En la presencia sin control de los flujos financieros especulativos,
4. En el predominio de la investigación científica y tecnológica, y por ende, en el control de la educación,

⁷⁸ Samuel Sosa Fuentes, "Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo", *Kaos Internacional*, No.9, Vol. II, México, abril-junio, 2000, p. 20.

⁷⁹ Gilberto López y Rivas, "Recolonización y emancipaciones", en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista II*, p. 251.

5. En el monopolio de las armas de destrucción masiva,
6. En la intervención y dominio de los medios de comunicación masiva y,
7. En la manipulación de las organizaciones internacionales, como el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas.⁸⁰

A partir de esto, se construye una nueva relación social capitalista, un nuevo pacto social, que va a dar soporte a la globalización neoliberal. Es a través de las relaciones sociales que se reproduce y legitima un modelo impuesto y una visión del mundo. Por lo cual, algunos estudios hablan de la globalización neoliberal como un nuevo proceso civilizador. Esto bajo el entendido de que dicho proceso desafía, subordina, destruye o recrea otras formas de vivir, sentir, pensar e imaginar.

La globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no resultan domesticables o digeribles⁸¹.

No se globaliza únicamente un nuevo orden del poder político internacional y de la economía mundial, sino también visiones, ideas, modelos y patrones culturales, ideológicos y sociales. Además, se produce una expropiación del tiempo de las comunidades identitarias, para los tiempos del capital global, todos los ritmos locales son demasiado lentos. Aunado a esto, los saberes locales se ven desplazados, devaluados y hasta sustituidos por saberes expertos.

Para Aníbal Quijano, todas y todos estamos inmersos en una completa reconfiguración de la Colonialidad del Poder, del patrón de poder hegemónico del planeta. La cual se trata, de la aceleración y profundización de una tendencia de re-concentración del control del poder. Él define estas tendencias en:⁸²

⁸⁰ James Petras, Henry Veltmeyer, *Crisis e imperialismo*, México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El mundo actual, 2012.

⁸¹ Héctor Díaz Polanco, *El laberinto de la Identidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 14.

⁸² Aníbal Quijano, “Bien vivir: entre el ‘desarrollo’ y la des/decolonialidad del poder”, *Boletín OXFAM*, mayo 2010, p. 3.

1. La re-privatización de los espacios públicos, del Estado en primer término;
2. La reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/ distribución;
3. La polarización social extrema y creciente población mundial;
4. La exacerbación de la “explotación de la naturaleza”;
5. La hiperfetichización del mercado, más que de la mercancía;
6. La manipulación y control de los recursos tecnológicos de comunicación y de transporte para la imposición global de la tecnocratización/ instrumentalización de la colonialidad/ modernidad;
7. La mercantilización de la subjetividad y de la experiencia de vida de las y los individuos, principalmente las mujeres;
8. La exacerbación universal de la dispersión individualista de las personas y de la conducta egoísta transvestida de libertad individual , lo que en la práctica equivale a la universalización del “sueño americano” pervertido en la pesadilla de brutal persecución individual de riqueza y poder contra los demás;
9. La “fundamentalización” de las ideologías religiosas y de sus correspondientes éticas sociales, lo que re-legitima el control de los principales ámbitos de la existencia social;
10. El uso creciente de las llamadas “industrias culturales” para la producción industrial de un imaginario de terror y de mistificación de la experiencia, de modo de legitimar la “fundamentalización” de las ideologías y la violencia represiva.

Se produce una expropiación sistémica, en todas sus formas y dimensiones, esta expropiación irá por la vida. “Probablemente, la eficacia epistémica y política del imperialismo-colonialismo de nuestros días reside en su capacidad para generar nuevas formas, cada vez más sofisticadas, de ocultar e invisibilizar los dispositivos de la expropiación”⁸³.

Esta nueva fase del capitalismo mundial produce una creciente individualización y fragmentación que destruye los sociales, culturales e identitarios comunitarios. Se construye una ideología planteada por los neoliberales, la cual tiene relación con la destrucción de las comunidades y lo colectivo, con la “atomización en vez de la solidaridad; la modernidad es la ascendencia del capitalismo incontrolado. Los discursos centrados en el post-estatismo, el

⁸³ Horacio Machado Aráoz, “Los dolores de Nuestra América...”, *op.cit.*, p. 56.

mercado libre, la sociedad civil, coinciden con contraponer una fuerza de trabajo no organizada y un capital global omnipotente”⁸⁴.

Mientras se transforman y alteran los modos culturales en el sistema-mundo capitalista, las relaciones de dominación y explotación no desaparecen. Dichas relaciones van a situarse directamente sobre los cuerpos, incluidos los cuerpos de las mujeres.

Y el capital, a la vez que ejerce su capacidad performativa sobre los territorios, moldea también los cuerpos que lo habitan, tanto en su interioridad como en su exterioridad. Así, inversión colonial es igual al saque violento de las energías corporales, es violencia performativa que se ejerce sobre la complejidad material y simbólica, individual y social que son los cuerpos. Formatea su capacidad de trabajo, sus conocimientos y “competencias”, pero también, y de forma decisiva, sus emociones y sentimientos. La capacidad destructiva/productiva del capital coloniza los deseos de los cuerpos, para convertirlos así en sujetos sujetos a la lógica de la inversión⁸⁵.

Sin embargo, el proceso de globalización no está provocando homogeneidad sociocultural, aunque esto se haya buscado, por el contrario, va acompañado de un notable renacimiento de identidades en todo el mundo. La misma globalización neoliberal alimenta las resistencias y la multiplicidad de modos de ser y pensar. Muchas son las comunidades que ante la intención homogeneizadora de los proceso de la globalización neoliberal reafirman su integración cultural y se definen en resistencia.

Es decir, la globalización neoliberal produce, dialécticamente, su contrario social, porque crea ella misma las condiciones para la reivindicación de la diferencia, diversidad e identidad cultural como una garantía de un desarrollo más global. La contradicción fundamental es la tensión entre globalización cultural y las resistencias de las comunidades. La globalización supuso un reforzamiento de lo local y a partir de esto se generan demandas de reconocimiento.

En cuanto a la cuestión identitaria, las culturas locales, regionales y nacionales, rechazan la homogeneización que produce la globalización y reivindican sus tradiciones, gustos y formas de vida. Aunque la identidad desde luego ya no funciona completamente al

⁸⁴ James Petras, “Modernidad *versus* comunidad”, en Guillermo Bonfil Batalla, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, CNCA, México, 1993, p. 40.

⁸⁵ Horacio Machado Aráoz, “Los dolores de Nuestra América...”, *op.cit.*, p. 58.

margen de la globalización y ha sufrido los tremendos impactos que ésta produce, propias que responde a la comunidad y esto constituye un desafío para el capitalismo.

Algunos académicos como Pablo González Casanova consideran que la globalización neoliberal es un proceso renovado de recolonización, dominación y apropiación del mundo. De allí la urgente necesidad de organizarnos para a partir de nuestras experiencias colectivas generar una resistencia articulada a la globalización neoliberal.

A pesar de que el sistema capitalista entró en crisis, está ya en marcha una nueva reconfiguración del mismo, a lo que Horacio Machado llama la devastación extractivista.

Es el nuevo rostro del poder imperial. Éste ha hecho de América Latina un territorio privilegiado para la acumulación por desposesión, ámbito socioterritorial donde se recrea un nuevo ciclo de una economía de rapiña especialmente dirigida a esquilmar sus reservas estratégicas de bienes y servicios ecológicos, energías naturales y sociales, disponibilizadas por el capital global para abastecer la dinámica de consumo/acumulación sin fin, en tiempos de ‘agotamiento de mundo’⁸⁶.

El discutir y rechazar el capitalismo neoliberal y extractivo tiene que ser una realidad irreductible. Es sólo a través de la resistencia social de los imaginarios individuales y colectivos que, en procesos de liberación de carácter local, regional, nacional y mundial, han quebrado y puesto en entredicho la visión, conocimientos y modelos de dominación.

Héctor Díaz Polanco menciona que luchar contra el neoliberalismo es luchar contra la individualización, hay que recuperar lo colectivo. Por ello la necesidad de construir colectivamente y recuperar el tejido social, resistir y luchar desde puntos de enunciación propios, es lo que hacen las resistencias anti-sistémicas en la región, así como la búsqueda de otros horizontes epistémicos emancipatorios.

1.4. Resistencias anti-sistémicas y descolonización epistémica.

El capitalismo es cíclico, por eso se reconfigura y genera bifurcaciones propias, siguiendo esta lógica, a partir de la crisis del sistema-mundo en 1968, el mundo entró tanto una fase de

⁸⁶ *Ibidem*, p.64.

recesión del sistema capitalista, esto de acuerdo al ciclo de Kondratieff, como en una fase de declive del ciclo hegemónico. Desde la crisis estructural en 1968, el mundo no ha salido de la fase de declive del ciclo de Kondratieff.

El moderno sistema-mundo capitalista llegó a su crisis estructural por dos razones. La primera es que los tres costos básicos de la producción capitalista –los costos en personal, los costos en materias primas y los costos en infraestructura-, aumentaron lenta pero sostenidamente a lo largo del tiempo, porque las formas en las cuales los productores trataron de reducir cada uno de estos costos, y sus esfuerzos en ese sentido, fueron siempre sólo parcialmente realizables. De manera similar, el proceso de reforzar la supremacía hegemónica encontró también siempre límites estructurales, dada la ausencia de nuevas zonas que pudiesen ser incorporadas dentro del sistema-mundo ahora global⁸⁷.

Esta economía-mundo capitalista está en crisis, y dentro de la organización y discusión entre los movimientos anti-sistémicos y alter-mundistas se puede encontrar la construcción de un nuevo sistema, desde el lado de la resistencia se podrán desatar muchas luchas, algo característico del periodo de transición de un sistema a otro. Estamos ante la urgencia de provocar bifurcaciones, de provocar dislocamientos en el capitalismo y de construir otras realidades. El capitalismo se está reconvirtiendo, reconstruyendo y fortaleciendo otra modalidad de dominación, otra modalidad de extracción capitalista⁸⁸

.En la bifurcación la única cosa realmente cierta es que el sistema ya no puede seguir sobreviviendo, puede reconfigurarse el sistema o puede desaparecer, de allí la necesidad de organizarnos. “Pero esta crisis estructural es algo muy diferente, porque es el punto en el cual el sistema ya no puede regresar a una situación de equilibrio, y entonces comienza a fluctuar intensa y desordenadamente. Esto puede ocurrir solamente una vez en toda la vida de un sistema histórico. Y cuando se llega a ese punto en el que la crisis estructural comienza, el sistema empieza a bifurcarse”⁸⁹.

⁸⁷ Immanuel Wallerstein, “Los movimientos antisistémicos y el futuro del capitalismo”, en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista II*, p. 265.

⁸⁸ Ana Esther Ceceña, “Pensar la vida y el futuro de otra manera”, *op.cit.*, p. 77.

⁸⁹ Immanuel Wallerstein, “Los movimientos antisistémicos y el futuro del capitalismo”, en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista II*, p. 266.

Es a partir del colapso de la “Vieja Izquierda” -comunismo y socialdemocracia- y de los movimientos nacionalistas, que al llegar al poder no pudieron cambiar el mundo como lo prometieron en un pasado, se puede hablar de una crisis estructural porque además resultaron no ser una construcción anti-sistémica sino una variante altermundista del sistema capitalista. Aunado a esto, “(la derecha mundial)... aprovechó el estancamiento económico mundial y el colapso de los Movimientos de la Vieja Izquierda –y de sus gobiernos- para lanzar una contraofensiva, que llamamos globalización neoliberal –en realidad, bastante conservadora-”⁹⁰.

Existieron amplios debates en los movimientos, pero los más importantes iban en el sentido de si tomar el poder del Estado o no y cuál sería el actor histórico fundamental. Es decir, el proletario en el caso de los movimientos sociales o pueblo oprimido para los movimientos nacionales. Hubo quienes insistían que la violencia del actor fundamental tenía que colocarse como objetivo primero y por encima de otras demandas, éstas entendidas como el movimiento feminista, indígenas, movimiento negro, etc. Por lo cual se debían subordinar sus acciones y demandas frente al actor fundamental.

En ese momento, la llamada Vieja Izquierda, entendió, bajo sus condiciones y realidades, que era necesario obtener el poder del Estado, el dilema era ahora si mediante revolución o la legalidad de las elecciones. “Ambos entendieron que la estructura política clave del mundo moderno era el Estado. Si estos movimientos pretendían cambiar algo, tenían que controlar un aparato estatal, lo cual significaba pragmáticamente su aparato de Estado. En consecuencia, el objetivo primario tenía que ser el poder del Estado”⁹¹.

Los movimientos sociales habían sido ubicados, históricamente, como espacios de lucha que plantean soluciones a problemáticas específicas en el contexto de grandes procesos nacionales. La izquierda partidista siempre los interpretó como un complemento necesario de las reivindicaciones de la vanguardia de la revolución, representada en un partido político o un movimiento guerrillero.

Los movimientos sociales que comenzaron a surgir desde los grupos “olvidados” por la Vieja Izquierda, como los indígenas, las mujeres, los negros, etc. Se plantean en dos tipos de movimientos dependiendo de su espacio de acción: en la construcción de estructuras y

⁹⁰ Immanuel Wallerstein, “La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo”, en Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, *et al.* *¿Tiene futuro el capitalismo?*, Siglo XXI, México, 2015, p. 38

⁹¹ Immanuel Wallerstein; Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, *Movimientos Antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999, p. 31.

mecanismos ajenos al Estado; y, la intrínseca relación de los movimientos con nuevos actores políticos que plantean llegar al poder para desde ahí realizar la modificación del sistema político, económico y social.

A partir de este momento, surgen demandas y planteamientos que se construyen alrededor de una crítica hacia la nueva fase del capitalismo mundial y todas sus consecuencias, compartiendo la consigna de *otro mundo es posible*⁹². Apelando por construir políticas o acciones reivindicativas que responden a las realidades sociales, políticas y culturales de las comunidades que las apelan.

Hasta la década de los noventa el carácter de los movimientos sociales se centraba básicamente en luchas y demandas muy específicas, en especial relacionadas con la tierra, la vivienda y algunas reivindicaciones socioeconómicas. A partir de estos años, en que se profundiza el modelo neoliberal en la región y la globalización dimensiona las problemáticas locales, empiezan a conformarse movimientos heterogéneos que marcarán a las realidades nacionales en América Latina⁹³.

En América Latina, justamente a partir de la globalización neoliberal van a comenzar a gestarse resistencias anti-sistémicas, desde diferentes latitudes de la región, desde movimientos indígenas, movimiento feminista latinoamericano, movimientos en defensa de la tierra, en defensa del agua y sobre todo, en defensa de la vida misma.

Sin duda, el complejo de violencias de Estado, despojos corporativos, desterritorialización, agresiones a la vida humana y a la naturaleza de la hidra capitalista ha provocado una resistencia de múltiples identidades que tarde o temprano derrotará a los que dominan el mundo actual. Seguramente se articularán todas las formas de lucha, en las que se reúnan todos los agravios y descontentos de las fuerzas anti sistémicas, insurgencias, autonomías y movimientos sociales para acumular una fuerza estratégica entroncada con la revolución contra el Capital⁹⁴.

⁹² Nayar López Castellanos, "El papel de los movimientos sociales en la nueva etapa latinoamericana", en José María Calderón Rodríguez (coord.), *América Latina. Estado y sociedad en cuestión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Estudios Latinoamericanos, vol. 6, 2011, p. 104.

⁹³ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁴ Gilberto López y Rivas, *op.cit.*, p. 257.

Immanuel Wallerstein menciona que existen diferencias entre los movimientos sociales que se construyen en países periféricos con los que se construyen en países centrales. Porque mientras que en los países centrales del capitalismo nacen y se afirman sobre todo, aunque no exclusivamente, movimientos socialistas y comunistas que impugnan al sistema, buscando incidir en él. En las zonas periféricas del mundo, van a prosperar con mas fuerza y protagonismo los movimientos de liberación nacional y antiimperialistas y anticoloniales, impugnando centralmente la relación de dependencia y de explotación económica de los países periféricos por parte de los países ricos y centrales del sistema.

Sin embargo, algo que es sumamente necesario de resaltar, es que dichos movimientos anti-sistémicos en América Latina van a estar acompañados, en su mayoría, por una apuesta de descolonizar el pensamiento, el poder y el ser. Entendiendo que los sistemas de opresión, patriarcado, capitalismo y colonialismo, así como las construcciones epistémicas hegemónicas como la modernidad y el eurocentrismo, se reproducen de manera sustancial a partir de nuestros sentires, ideas, pensamientos y nuestro ser.

Es hora de romper con la colonialidad del poder (estructura global de poder creada a partir de la idea de raza), colonialidad del saber (geopolítica del conocimiento que instituye y hace prevalecer la visión de mundo del dominador) y colonialidad del ser (violencia física, conceptual y espiritual sobre los pueblos para destruir su identidad y abortar su voluntad de cambiar el mundo)⁹⁵.

La cultura y las relaciones sociales van a tener un papel sumamente importante dentro de la globalización neoliberal, porque justamente es a través de ellas que se van a reproducir las ideas de democracia, derechos humanos, sociedad civil, etc. Buscando establecer una cultura homogénea, una cultura para todo el mundo. “En estos tiempos de globalización, la producción

⁹⁵ José de Souza Silva, “Desobediencia epistémica desde Abya Yala (América Latina). Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano”, ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Pensamiento Social Latinoamericano: Perspectivas para el siglo XXI, Ecuador, del 3 al 6 de junio de 2008, p. 3.

social de representaciones sociales de ideas sociopolíticamente significativas, como por ejemplo las de desarrollo, democracia y sociedad civil”⁹⁶.

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como es tan difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Sin embargo, creo que sucede lo mismo con el patriarcado y el colonialismo, es tan difícil imaginar su fin. Y es que ha sido la intención de los sistemas de dominación, que entendamos nuestras realidades bajo la lógica del capitalismo/patriarcado/colonialismo como algo inevitable.

A la par de que existe un discurso sobre la modernidad hegemónica, se invisibilizan otras modernidades, otras formas de vida que coexisten y resisten a las formas de desdibujar sus luchas, las cuales además plantean, otra forma civilizatoria. A esto se refiere la socióloga y antropóloga mexicana Márgara Millán, cuando retoma estas críticas hacia la modernidad de Bolívar Echeverría.

La modernidad en este sentido, no es –ni ha sido– un proceso unilineal y monolítico, a pesar de lo que la narrativa aún dominante y celebratoria de ‘Occidente’ y de una única modernidad posible cuenta de sí misma. Por el contrario, se trata de un proceso histórico de larga duración que aún no termina de resolverse en cuanto a sus contenidos y potencialidades, un proyecto civilizacional interpelado de múltiples maneras desde su interior, disputado en el tiempo presente, que ha sido ‘iluminado’ principalmente desde una sola de sus posibilidades, la de su configuración capitalista, la cual enfrenta hoy una crisis profunda. Esa modernidad ‘realmente existente’ conlleva en su interior lo que hemos denominado anclajes pre/figurativos de otras modernidades. Modernidades poscapitalistas, que crean y re-crean de sentidos la vida humana, centradas en la vida misma del todo social-natural. Modernidades que se orientan en todo momento a la preservación de la cualidad plural y concreta de la vida por sobre el valor abstracto de la acumulación del capital⁹⁷.

De hecho, Francesca Gargallo también define que a pesar del modelo de modernidad dominante y hegemónico, dentro de dicha modernidad, también se incluyen momentos, espacios y geografías que no son reductibles a una sola experiencia histórica ni a un único

⁹⁶ Daniel Mato, “Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de “industrias culturales” y nuevas posibilidades de investigación”, en Nattie Golubov y Rodrigo Parrini (editores). *Los contornos del mundo. Globalización, subjetividad y cultura*. UNAM, CISAN, México, 2009, p. 147.

⁹⁷ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, en Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 121.

universo epistémico. Por lo cual, estamos hablando de la modernidad como un conjunto de modernidades⁹⁸.

De allí la necesidad urgente de la descolonización del pensamiento pero también de nuestro ser, las cuales implican pensar de otra manera, repensarnos nosotras y nosotros mismos. Implica que la solución a nuestros problemas pasa por la definición o redefinición de estos.

El reto es pensar cómo dislocar el sistema actual, cómo abrir puertas de salida, posibilidades de bifurcación. Para esto hay que empezar por dislocar las estructuras de poder, tanto aquellas que tienen que ver con las relaciones con los poderosos, como también las que traemos en la cabeza, esas estructuras de poder que nos hacen pensar de la manera como el poder nos ha pensado, ubicarnos dentro del esquema que el poder nos ha impuesto⁹⁹.

Ana Esther Ceceña resalta que no se trata de hacer contranarrativas –aunque a veces sea necesario pasar por eso en la batalla cotidiana-, sino narrativas diferentes, pensadas desde otros lugares. Las contranarrativas se construyen dentro del marco conceptual y argumental del poder.

La disputa por los sentidos de realidad es también por los modos de pensar esa realidad y de producir los imaginarios; por inventar o recrear nuestras estéticas y nuestros modos de expresar y comunicar. Pensar desde otro lugar epistemológico; resignificar la historia y las historias desde nuestros tiempos, con nuestros ritmos; recuperar la comunitariedad de nuestros sentidos; descolonizar el pensamiento tanto como las tierras y los cuerpos. Subvertir la praxis en busca de la desenajenación, de la emancipación, de la libertad como espacio político de lo colectivo-comunitario, de la recuperación de los sentidos integrales y cósmicos de la vida y la materia, nos lleva a entender nuestras prácticas con un sentido procesual en el que pensar es hacer, es comunicar, es transformar, es romper y crear¹⁰⁰.

⁹⁸ Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, enero de 2014, p. 36

⁹⁹ Ana Esther Ceceña, "Pensar la vida y el futuro de otra manera", *op.cit.*, p. 79.

¹⁰⁰ Ana Esther Ceceña, "De sentidos, medios y emancipaciones", [en línea], México, *Observatorio Latinoamericano de Geopolítica*, disponible en: <http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2017-08/Sentidos%2Cmediosyemancipaciones.pdf>.

Y es que en realidad, las resistencias ahora tienden a desarrollarse como una nueva forma de entender la existencia social, de entender la vida misma, esto porque ya nos dimos cuenta que lo que está en juego ya no sólo es la pobreza o la marginación social, sino, nada menos que nuestra propia sobrevivencia. A partir de esto es que las mujeres de la periferia entendimos que no se puede defender la vida sin la tierra, así como no se puede defender la vida sin nosotras. Dichas resistencias de mujeres se van a ir tejiendo dentro de este sistema capitalista, colonialista y heteropatriarcal, las cuales irán por diferentes caminos y es necesario esbozarlos para dar paso al caso en específico de las compañeras zapatistas y su lucha. Por ello la necesidad del análisis de las categorías expuestas ya que ellas nos serán de gran utilidad para un mejor acercamiento al objeto de estudio.

Capítulo 2. Feminismo, movimiento social y filosofía política.

Entender al movimiento feminista implica necesariamente una revisión histórica de las luchas de mujeres a lo largo del tiempo, resistencias contra el sistema patriarcal, colonial y capitalista. Las cuales en un inicio no tuvieron una gran articulación pero que son necesarias para entender la posición actual de las mujeres, las diferentes corrientes del feminismo y todo lo que nos queda por luchar.

El feminismo avanza como descortinamiento de ese sistema que fue armado a partir de una supuesta diferencia sexual, que es tratada como verdad y tiene una función de establecer los parámetros de la dominación en lo que llamamos división sexual del trabajo. El feminismo surge, por lo tanto, como desmontaje del patriarcado, él mismo como un sistema de injusticias¹⁰¹.

La reflexión que voy a construir va en el sentido de intentar dar forma a un especie de genealogía de luchas de mujeres, por cuestiones de practicidad y entendimiento, me pareció pertinente iniciar con el feminismo occidental blanco por ser la primera de las resistencias que se constituye como un movimiento social amplio y como filosofía política.

¹⁰¹ Traducción propia de Marcia Tiburi, *op.cit.*, p. 69.

Desde la Academia, algunas feministas han introducido el abordaje histórico en olas del feminismo¹⁰², sin embargo, me parece pertinente señalar que dicho abordaje resulta ser sumamente excluyente ya que sólo concibe las luchas de mujeres de occidente y además, a partir de grandes revoluciones. De hecho, no hay un acuerdo sobre cómo estudiar las olas feministas como tal, lo que intentaré hacer es dar una genealogía de las distintas luchas de mujeres.

Para comenzar el feminismo no puede entenderse como teoría o pensamiento sin pensarse de facto como lucha, es decir, como movimiento social. Y es que el feminismo nace a través de resistencias milenarias de mujeres, desde resistencias pequeñas o individuales de mujeres que se negaron a seguir las reglas del patriarcado. Por esta razón, es que el feminismo no puede y no debe ser considerado un movimiento homogéneo y monolítico, que aunque como tal se haya construido a partir de la modernidad, las resistencias de las mujeres son milenarias.¹⁰³

Existen las resistencias desde que existe el patriarcado. No como grandes revoluciones, porque esta es una lógica masculina y occidental de entender los procesos, sino como resistencias individuales, tales como las resistencias al matrimonio, a ser madres, el autoconocimiento de sus cuerpos y la construcción de solidaridades entre mujeres¹⁰⁴.

2.1. Feminismos occidentales blancos.

En Occidente, a partir del siglo XIX encontramos resistencias colectivas de mujeres que van a luchar por la igualdad y en general por derechos políticos. Algunas feministas, abordan la Revolución Francesa como la primera ola y otras que la establecen hasta el sufragismo de finales del siglo XIX principios del siglo XX. Sin embargo, es importante resaltar que bajo esta lógica, el feminismo se lee dentro de los valores de la modernidad y bajo su lenguaje.

¹⁰² La historicidad del movimiento feminista organizado en grandes olas se dio hasta la segunda mitad del siglo XX, con la intención de estudiar de forma más clara las grandes luchas de las mujeres. Algunas investigadoras hablan de la primera ola con las mujeres de la Revolución Francesa y otras la determinan hasta el sufragismo. Por esta razón, actualmente nos encontraríamos en la 3ra o 4ta ola según el enfoque que estemos estudiando. Sin embargo, cabe resaltar que dicha historicidad es producto total de la historia occidental que coloca siempre los procesos de forma lineal y aparentemente continua y progresiva, sin embargo, muchas luchas de mujeres de otras regiones no quieren ser leídas bajo esas lógicas.

¹⁰³ Andrea Franulic, "Corrientes feministas", [en línea], Santiago de Chile, 2014, disponible en: <https://andreafranulic.cl/videos/entrevista-corrientes-feministas-122014/>.

¹⁰⁴ *Ibidem*

Para evitar confusiones abordaré las luchas feministas sin hablar específicamente de primera o segunda ola, sino más en el sentido de abordar los procesos de forma cíclica y en constante ir y venir. Es decir, el feminismo como luchas políticas de mujeres es algo constante en la historia de la humanidad, que ha construido una resistencia al sistema imperante. En ese sentido, podemos decir que el feminismo es un operador teórico-práctico, pero en el sentido de un contra-dispositivo.

Lo que mostraré en esta especie de genealogía es un poco de la multiplicidad de luchas feministas que existen y resisten en el mundo, de forma paralela, que coexisten y en muchos casos, se enfrentan. “Todo feminismo es particular y general al mismo tiempo. Todo feminismo está, en la lógica de la presencia, ligado a otro feminismo; todo feminismo está en relación dialéctica, en tensión con otro”¹⁰⁵. El feminismo se presenta como crítica en relación al patriarcado en todas las formas existentes, es decir, de Estado, Iglesia, Familia o Capital.

Para empezar con las resistencias milenarias de mujeres quiero comenzar brevemente con la caza de brujas que se llevó a cabo desde comienzos de la Edad Moderna, sobre todo en lo que es Europa central. Dicha caza de brujas tenía como propósito la persecución masiva de las mujeres “brujas” con la finalidad de someterlas a diferentes torturas, todo orquestado por la Iglesia y la justicia civil. Se construyó todo un mito de lo que era una mujer bruja y de hecho, sólo bastaban rumores o falsas acusaciones para que la mujer fuese entregada, sin embargo, la mujer que era considerada bruja tenía características muy específicas que implicaban una resistencia al sistema patriarcal de la época.

Pero la bruja no era sólo la partera, la mujer que evitaba la maternidad o la mendiga que a duras penas se ganaba la vida robando un poco de leña o de manteca de sus vecinos. También era la mujer libertina y promiscua –la prostituta o la adúltera y, por lo general, la mujer que practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Por eso, en los juicios por brujería la ‘mala reputación’ era prueba de culpabilidad. La bruja era también la mujer rebelde que contestaba, discutía, insultaba y no lloraba bajo tortura¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Traducción propia de Marcia Tiburi, *op.cit.*, p. 43.

¹⁰⁶ Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España, Traficante de Sueños, 2010, p. 254.

La caza de brujas destruyó los métodos que las mujeres habían utilizado para conocer sus cuerpos e incluso, controlar la procreación, a partir de lo cual se les señalaba como instrumentos diabólicos. Es así que se institucionaliza el control del Estado sobre el cuerpo de las mujeres, así como la precondition para su subordinación a la reproducción de la fuerza de trabajo. “La caza de brujas ahondó las divisiones entre mujeres y hombres, inculcó a los hombres el miedo al poder de las mujeres y destruyó un universo de prácticas, creencias y sujetos sociales cuya existencia era incompatible con la disciplina del trabajo capitalista, redefiniendo así los principales elementos de la reproducción social”¹⁰⁷.

Continuando con las luchas de mujeres en occidente, en 1791, Olimpia de Gouges, escritora y filósofa francesa, escribió la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, esto como una respuesta a la *Declaración del Hombre y Ciudadano* de 1789 en Francia, poco después de que la Revolución Francesa fuese declarada y siendo uno de sus documentos principales, sin embargo, debido a esto fue guillotinado en 1793.

Gouges publicó la réplica feminista: la ‘Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana’, que constituyó una de las formulaciones políticas más claras en defensa de ese derecho la ciudadanía femenina. Con su Declaración, Olimpia denunciaba que la Revolución había denegado los derechos políticos a las mujeres y, por lo tanto, que los revolucionarios mentían cuando se les llenaba la boca de principios ‘universales’, como la igualdad y la libertad, pero no digerían mujeres libres e iguales¹⁰⁸.

El feminismo como movimiento político y social se organiza como una respuesta a la exclusión de las mujeres en esta nueva etapa del desarrollo de las sociedades occidentales bajo la influencia de la Ilustración, el Renacimiento y la Revolución Francesa. A partir del Renacimiento, que es cuando se transmite el ideal del “hombre renacentista”, se abre un debate sobre la naturaleza y los deberes de los sexos¹⁰⁹. Dicho debate se plantea en torno a la inferioridad, nadie dudaba de que la mujer tenía que estar bajo la autoridad masculina. Los grandes principios de las revoluciones burguesas, libertad, igualdad y fraternidad, no tenían

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 223.

¹⁰⁸ Nuria Valera, *Feminismo para principiantes*, España, Ediciones B, 2008, p. 4.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 1.

nada que ver con las mujeres, ni eran para ellas. Por lo cual, el feminismo se organiza siendo teoría y práctica.

Así, el 4 de julio de 1776 Thomas Jefferson redacta la Declaración de Independencia de EE.UU., que en realidad consiste en la primera formulación de los derechos del hombre: vida, libertad y búsqueda de la felicidad. En Francia, en pleno proceso revolucionario, el 28 de agosto de 1789 se proclama la Declaración de los Derechos del Hombre: reconocimiento de la propiedad como inviolable y sagrada; derecho de resistencia a la opresión; seguridad e igualdad jurídica y libertad personal garantizada. En ambos casos, no hay un uso sexista del lenguaje. Realmente, cuando escribieron “hombre” no querían decir ser humano o persona, se referían exclusivamente a los varones. Ninguno de esos derechos fue reconocido para las mujeres¹¹⁰.

Para 1792, Mary Wollstonecraft, escritora y filósofa inglesa, escribió *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, dentro del cual define que “...la mujer no fue creada simplemente para satisfacer el apetito del hombre o para ser la sirvienta más elevada, que le proporciona sus comidas y atiende su ropa”¹¹¹. A partir de dicho texto, Wollstonecraft sienta las bases de dos términos muy importantes dentro de la teoría feminista, el primero es la idea de considerar la construcción social de las mujeres como natural y, la segunda, lo que se conoce como discriminación positiva.

Amelia Valcárcel es quien recoge la idea de que el feminismo es un hijo no querido de la Ilustración. “Es un pensamiento político típicamente ilustrado. En el contexto de desarrollo de la filosofía política moderna, el feminismo surge como la más grande y profunda corrección al primitivo democratismo. No es un discurso de la excelencia, sino un discurso de la igualdad que articula la polémica en torno a esta categoría política”¹¹².

Kate Millet en su libro *Política Sexual* hace una revisión del pasado sobre el feminismo occidental y recopila algunas de las principales críticas de las mujeres de la época, entre sus recopilaciones, enumera cuáles eran las leyes que le otorgaban a los hombres el control total de

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹¹¹ Mary Wollstonecraft, *Vindicación de los derechos de la mujer*, España, Cátedra-Instituto de la Mujer, colección “Feminismos Clásicos”, p. 6.

¹¹² Amelia Valcárcel, “La memoria colectiva y los retos del feminismo”, *Mujeres en Red. El periódico feminista*, p. 2.

las mujeres, lo cuál se hacía bajo el control legal, es decir, bajo el control del Estado tanto en el ámbito público como en el privado.

Leyes que otorgan al esposo:¹¹³

1. La custodia de la mujer.
2. El control exclusivo y la tutela de los hijos e hijas.
3. La posesión absoluta de los bienes muebles de la esposa, así como el usufructo de sus bienes raíces, a menos que éstos le hayan sido previamente asignados a aquélla o hayan quedado depositados en manos de algún fiduciario, como ocurre en los casos de minoría de edad, locura o idiotez.
4. El derecho incondicional a disponer de los frutos producidos por el trabajo de la mujer.
5. Protestamos asimismo contra aquellas leyes que conceden al viudo una participación más amplia y duradera que a la viuda en la herencia del cónyuge fallecido.
6. Por último, nos oponemos a todo ese conjunto de normas en virtud de las cuales ‘la existencia legal de la mujer queda anulada durante el matrimonio’, despojándola, en la mayoría de los Estados, de la potestad legal necesaria para tomar parte en la elección de su propio domicilio, redactar testamento, entablar pleito o ser sometida a juicio y heredar cualquier patrimonio.

Las mujeres en Occidente van a comenzar el cuestionamiento de su papel en la sociedad pidiendo el derecho a la educación, al trabajo, los derechos matrimoniales y respecto a sus hijos e hijas, así como el derecho al voto. Dentro de las sociedades occidentales e industrializadas, la mujer, en su mayoría blanca y de clase media, va a ser determinada en el espacio privado, lo cual significa no tener esa serie de derechos.

Desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX va a estar presente, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, el movimiento sufragista de mujeres por obtener los derechos políticos, en específico el voto. En ambos países se dará de forma paralela pero no lineal, porque dentro del mismo movimiento sufragista coexistían corrientes distintas, desde quienes eran más moderadas hasta quienes optaban por una radicalidad mucho mayor.

El sufragismo en Estados Unidos es inspirado por el movimiento abolicionista contra la esclavitud en el mismo país. Las mujeres que ya habían luchado junto a los hombres por la independencia de su país, hasta entonces una colonia inglesa, se organizaron para terminar con

¹¹³ Kate Millett, *op.cit.*, p. 139.

la situación de los esclavos. Dicha participación en el movimiento abolicionista les aportó experiencia en la lucha política, en la oratoria, en los asuntos políticos y sociales, además, porque sentían cierta identificación con la opresión de los esclavos¹¹⁴.

Cabe resaltar que las mujeres estadounidenses que se unieron al movimiento abolicionista eran mujeres blancas y de clase media en su mayoría, así como el movimiento abolicionista era liderado por hombres negros.

El Movimiento Abolicionista brindó a las mujeres americanas su primera oportunidad de llevar a cabo una acción política organizada. En Estados Unidos, donde surgió el Movimiento Feminista, propagándose a continuación por el mundo occidental, e incluso más allá de éste, la erradicación de la esclavitud constituyó la fuerza impulsora que activó la emancipación de la mujer¹¹⁵.

Pero de lo que las mujeres estadounidenses no eran conscientes era que el movimiento abolicionista tenía una importancia vital para los intereses del capital estadounidense, para los eternos conflictos entre los estados del norte y los del sur del país. Por lo cual, representaba una situación mucho más urgente, por no decir que el voto de la mujer de hecho no representaba casi nada, para los grandes poderes económicos y políticos de Estados Unidos.

A partir de 1848, las mujeres de EE.UU. empezaron a luchar de forma organizada a favor de sus derechos, tratando de conseguir una enmienda a la Constitución que les diera acceso al voto. Como les había ocurrido a las francesas durante la Revolución de 1789, las sufragistas también fueron traicionadas. Después de todo su trabajo en contra de la esclavitud, la recompensa fue que en 1866 el Partido Republicano, al presentar la XIV^a Enmienda a la Constitución que por fin concedía el voto a los esclavos, negaba explícitamente el voto a las mujeres. La enmienda sólo era para los esclavos varones liberados. Pero aún sufrieron otra traición. Más dolorosa si cabe. Ni siquiera el movimiento antiesclavista quiso apoyar el voto para las mujeres, temeroso de perder el privilegio que acababa de conseguir¹¹⁶.

¹¹⁴ Nuria Valera, *op.cit.*

¹¹⁵ Kate Millett, *op.cit.*, p. 157.

¹¹⁶ Nuria Valera, *op.cit.*, p. 10.

Los avances fueron muy lentos y con muchas dificultades, desde las moderadas hasta las radicales desarrollaron mucha actividad hasta que en 1918 el presidente estadounidense Wilson anunció su apoyo al sufragismo y un día después la Cámara de Representantes aprobó la Decimonovena Enmienda. Esto hizo que para agosto de 1920 el voto de las mujeres fue posible en Estados Unidos.

En el caso de las inglesas, las mujeres aguantaron casi 40 años más que las estadounidenses defendiendo el feminismo por medios legales, hasta que en 1903 cansadas de la indiferencia, pasaron a la lucha directa. Realizaban acciones políticas en las calles así como quemar edificios del gobierno inglés. La policía inglesa las expulsaba de los actos y les ponía multas, terminaban en la cárcel como presas comunes, no como presas políticas, lo cual era algo que ellas defendían aún más. Sin embargo, aún en la cárcel iniciaron una huelga de hambre y se aplicaron técnicas de control para obligarlas a comer y amedrentarlas¹¹⁷.

La lucha sufragista en Inglaterra tomó un giro inesperado cuando en el tradicional Derby Day en 1913 Emily Wilding Davison, se convierte en mártir al perder la vida. Se lanzó hacia el caballo del rey intentando llamar la atención pero fue golpeada severamente y perdió la vida días después. Su muerte quedó como un referente en la lucha feminista por el voto de las mujeres y a partir de allí la situación se desarrollará más fuerte. El 28 de mayo de 1917 fue aprobada la ley de sufragio femenino, casi como contraprestación a los servicios prestados de las mujeres durante la Primera Guerra Mundial. Al principio sólo podían votar las mayores de 30 años, diez años más tarde, todas las mayores de 21 años, la misma edad que los hombres, podían votar y ser votadas.

Las sufragistas no reivindicaban sólo el derecho al voto, al sufragio universal. Se les conoce por ese nombre porque fue en el voto donde pusieron todo el énfasis. Confiaban en que, una vez conseguido éste, sería posible alcanzar la igualdad en un sentido muy amplio. Las feministas de esta época reivindicaron el derecho al libre acceso a los estudios superiores y a todas las profesiones, los derechos civiles, compartir la patria potestad de los hijos y administrar sus propios bienes. Denunciaban que sus esposos fueran los administradores de los bienes conyugales, incluso de lo que ellas ganaban con

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

su trabajo. En la práctica, cualquier marido podía ‘alquilar’ a su esposa para un empleo y cobrarlo y administrarlo él. También reivindicaban igual salario por igual trabajo¹¹⁸.

Esta oleada del feminismo sufragista occidental tuvo como objetivo principal los derechos políticos de las mujeres y decayó hacia la década de 1930 con el fascismo, nazismo y la guerra. Sin embargo, el siglo XX se caracterizó por luchas feministas a lo largo del mundo, no sólo en occidente.

Comenzó con las movilizaciones feministas por los derechos políticos, principalmente en los países europeos y en los Estados Unidos; sólo Nueva Zelanda los había reconocido en 1863. Y finalizó con la implantación en la mayor parte de los países del mundo de las resoluciones de la IV Conferencia Internacional de la Mujer convocada por las Naciones Unidas que tuvo lugar en Pekín, China, en 1995¹¹⁹.

Durante la década de 1960 se va a recuperar el trabajo de Simone de Beauvoir sobre *El Segundo Sexo*, un texto base para entender el desarrollo de la categoría de género dentro del feminismo. Es ella quien sitúa la construcción de la mujer como social al referirse que *no se nace mujer, se llega a serlo*, sin mencionar en realidad la palabra género, lo que hace a lo largo del texto es mostrar la construcción total de la mujer hasta la actualidad.

A partir de esto comienza otra de las olas del feminismo occidental a mediados de la década de 1960 y adquiere fuerza con el movimiento social de 1968. Desde este momento se genera un cuestionamiento crítico hacia la división de la esfera pública y privada. “El lema “lo personal es político”, expresa la construcción de la interdependencia entre los ámbitos público y privado en la vida cotidiana, y la necesidad de llevarlos a la discusión política, espacio preferencial de lo público”.¹²⁰ Un lema famoso de la feminista radical Kate Millet que va a ser acuñado por el feminismo de la década de 1960 para referirse justamente a esta división binaria de los espacios y sobre todo, de las relaciones de poder que se ejercen en ellos.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁹ Teresita de Barbieri, “Feminismo y conocimiento en tiempos inciertos”, [en línea], México, IISUNAM, p. 1, disponible en: <https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/teresita%20de%20barbieri.%20feminismo%20y%20conocimiento%20en%20tiempos%20inciertos%20diplomado%202011.pdf>.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 2.

El trabajo doméstico no remunerado, los métodos anticonceptivos, el uso de la imagen de la mujer como objeto sexual en los medios de comunicación, las escasas posibilidades de trabajo, así como la dependencia económica y social del hombre, son algunos de los cuestionamientos que surgirán a partir de estos años.

Betty Friedan, teórica estadounidense feminista, en su libro de la *Mística de la Femenidad*, va a señalar los problemas por los que las mujeres clase medieras de Estados Unidos van a comenzar a cuestionar su nueva posición en las sociedades, cómo fueron reconstruidas socialmente las mujeres de forma que se olvidaran de toda la lucha sufragista y las luchas feministas en sí.

A la mujer se le enseñó a compadecer a aquellas mujeres neuróticas, desgraciadas y carentes de feminidad que pretendían ser poetas, médicos o políticos. Aprendió que las mujeres verdaderamente femeninas no aspiran a seguir una carrera, a recibir una educación superior, a obtener los derechos políticos, la independencia y las oportunidades por las que habían luchado las antiguas sufragistas¹²¹.

Las mujeres occidentales recibieron toda clase de consejos matrimoniales, siquiatras y psicológicos para adaptarse al papel de amas de casa. Ningún otro camino de perfección se ofreció a la mujer estadounidense a mediados del siglo XX. Friedan desarrolla una frase a lo largo de todo su libro sobre el vacío que las mujeres estadounidenses, y en general de occidente, experimentaron durante esta época, cansadas de sus vidas de amas de casa, la autora lo titula como: “El problema que no tiene nombre”.

La mística de la feminidad incluso anima a las mujeres a que ignoren el problema de su personalidad. La mística dice que se puede contestar a la pregunta ‘¿Quién soy?’, diciendo: ‘La mujer de Tomás...’, ‘La madre de Mary’. Pero no creo que la mística tuviese tal poder sobre las mujeres norteamericanas si estas no temiesen enfrentarse con este vacío que las hace incapaces de imaginarse a sí mismas con más de veintiún años. La verdad es que yo no sé desde cuándo lo es, pero era verdad en mi generación y lo es entre las chicas de hoy

¹²¹ Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, Titivillus, 2018, p. 20.

que la mujer norteamericana no tiene un modelo íntimo que le diga lo que es, lo que puede o lo que quiere ser¹²².

A partir de esto existieron grandes debates en los países occidentales sobre dos corrientes teóricas del feminismo que tomaron bastante fuerza, el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. Las feministas de la igualdad veían las diferencias de género como un instrumento y producto de la dominación masculina. Para las feministas de la igualdad, el objetivo del feminismo tenía que ser el minimizar las diferencias entre hombres y mujeres, hasta llegar a la igualdad. Esta perspectiva dominó el movimiento de las mujeres en Estados Unidos desde finales de la década de 1960 hasta finales de 1970. Por otro lado, surge el feminismo de la diferencia, que proponían una interpretación nueva y positiva de las diferencias de género. Es decir, que las mujeres sí somos distintas a los hombres pero esto no supone ninguna inferioridad¹²³.

Para seguir con la genealogía propuesta para estudiar al movimiento feminista y su heterogeneidad, es necesario traer al análisis las críticas a la categoría homogénea de mujer que fue impuesta por muchos de los feminismos blancos y occidentales, los cuales van a ser criticados desde diferentes latitudes del mundo.

2.2. Las críticas a la categoría homogénea de “mujer”.

Hasta este momento estas grandes olas feministas occidentales habían olvidado cuestiones elementales para el análisis de la opresión de las mujeres del mundo. Se había homogeneizado la categoría de mujer entendiéndose esta como una mujer blanca, heterosexual y de clase media, y a partir de allí, se construyó un movimiento social feminista, así como una filosofía política feminista, que invisibilizaron al resto de las mujeres del mundo.

Las principales corrientes feministas habían llegado a rechazar la idea de que la diferencia entre géneros pudiese ser provechosamente discutida si se le aislaba de otros ejes de diferencia, especialmente la ‘raza’, la etnicidad, la sexualidad y la clase. Y de este modo

¹²² *Ibidem*, p. 67.

¹²³ Nancy Fraser, “Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en todo a la <<diferencia>> en EE.UU.”, en *Revista de Occidente*, No.173, octubre de 1995, p. 40.

el debate en torno a igualdad/diferencia sufría un desplazamiento. De atender sobre todo a la ‘diferencia de género’, se pasaba a centrarse en las ‘diferencias entre mujeres’¹²⁴.

Esto estará ligado a otro de los temas centrales de esta ola feminista que fue el análisis de las causas de la opresión a las mujeres, en el que desempeñaron un papel fundamental el concepto de patriarcado, reformulado por algunas autoras en términos de sistema sexo-género. Fue precisamente el sistema sexo-género el que primero pusieron en cuestión las feministas negras”¹²⁵. El feminismo de Occidente privilegiaba la construcción social de las mujeres blancas, anglosajonas, heterosexuales y de clase media que habían dominado el movimiento durante mucho tiempo, y a partir de cuyas experiencias y condiciones generalizaban la situación de las mujeres en el mundo¹²⁶.

El feminismo como se entiende en Occidente nunca ha surgido de las mujeres que viven de forma más directa la opresión machista; mujeres que son golpeadas a diario, mental, física y espiritualmente; mujeres que no tienen las posibilidades para cambiar sus condiciones de vida. Todas estas mujeres han sido silenciadas por el feminismo blanco occidental. Esto va a determinar que diferentes luchas de mujeres en el mundo rechacen el feminismo hegemónico y se construyan o visibilicen mucho más fuerte que antes, dando voz a las mujeres que habían sido ignoradas por las mujeres de Occidente.

De hecho, Bell Hooks, escritora y activista feminista estadounidense, resalta que el libro de la *Mística de la Femenidad* de Betty Friedan fue escrito como si las mujeres que describí anteriormente no existieran. “El problema que no tiene nombre” describe la condición de las mujeres en la sociedad, sin embargo, es más bien de un grupo selecto de mujeres blancas, casadas, de clase media o alta y con educación universitaria: amas de casa aburridas, hartas del tiempo libre, del hogar, de los hijos, del consumismo, que quieren más en la vida.

Quién tendría ahora que encargarse del cuidado de los hijos y del hogar si cada vez más mujeres, como ella, eran liberadas de sus trabajos domésticos y obtenían un acceso a las profesiones similar al de los varones blancos. No hablaba de las necesidades de las mujeres sin hombre, ni hijos, ni hogar. Ignoraba la existencia de mujeres que no fueran

¹²⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹²⁵ Mercedes Jabardo, “Prólogo. ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano?” en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, p. 33.

¹²⁶ Nancy Fraser, *op.cit.*, p. 42.

blancas, así como de las mujeres blancas pobres. No decía a sus lectoras si, para su realización, era mejor ser sirvienta, niñera, obrera, dependienta o prostituta que una ociosa ama de casa¹²⁷.

Las mujeres blancas que dominaron el discurso feminista durante décadas, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado racista, sexista y capitalista. De hecho, la ignoran en totalidad, lo cual nos hace necesario hacer una crítica real al ideal de mujer feminista sin que esto demerite los aportes de las autoras planteadas desde el feminismo blanco occidental¹²⁸.

Además, hicieron de sus realidades y situaciones concretas, las realidades de todas las mujeres del mundo, hablaron por todas y construyeron ideas universales sobre nuestras vivencias.

Un principio central del pensamiento feminista moderno es el de que ‘todas las mujeres están oprimidas’. Esta afirmación implica que las mujeres comparten una suerte común, que factores como los de clase, raza, religión, preferencia sexual, etc., no crea una diversidad de experiencias que determina el alcance en el que el sexismo será una fuerza opresiva en la vida de las mujeres individuales¹²⁹.

La omisión de las diferencias entre las mujeres en el feminismo occidental blanco es problemática, porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como la de la raza, clase y preferencia sexual. “...cuando la identidad se plantea en la práctica como una cuestión de ser ‘mujer’ o ser ‘persona de color’, como si fuera una proposición tipo ‘o esto, o lo otro’, estamos relegando la identidad de las mujeres de color a un lugar sin discurso”¹³⁰.

Desde los estudios feministas hegemónicos se da una producción de la “mujer del tercer mundo”, como sujeto monolítico singular.

¹²⁷ Bell Hooks, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista” en Bell Hooks, Brah A., Sandoval C., *Otras Inapropiables*, Feminismos desde las fronteras, Madrid, p. 33.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 36.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹³⁰ Kimberlé Williams Crenshaw, “Cartografiando los márgenes” en Raquel Platero (ed), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, España, Ediciones Bellaterra, p. 88.

La relación entre ‘Mujer’, un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de diversos discursos de representación (científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinematográficos, etc.) y ‘mujeres’, sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas, es una de las cuestiones centrales que la práctica de la academia feminista busca abordar¹³¹.

Se da por sentado la presuposición de ‘mujeres’ como un grupo ya constituido, homogéneo y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación, preferencia sexual o las contradicciones raciales o étnicas, implica una noción de diferencia sexual o de género o incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas¹³².

...se asume una noción homogénea de la opresión de las mujeres como grupo, que a su vez produce la imagen de una ‘mujer promedio del tercer mundo’. Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto sugiero, contrasta con la autorepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones¹³³.

Esta construcción de la mujer del tercer mundo la va a condicionar como una doble víctima, por lo cual, las feministas blancas sentirán la necesidad de rescatarlas, con lo que se les quita su capacidad de agencia y sobre todo, de emancipación propia a partir de sus contextos y conociendo sus propias realidades y limitantes. “De este modo, las mujeres de clase media fueron capaces de convertir sus intereses en el foco principal del movimiento feminista y de

¹³¹ Chandra Talpade Mohanty, “Bajo los ojos de occidente: Feminismo académico y discursos coloniales” en Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández (ed), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, España, p. 115.

¹³² *Ibidem*, p. 130.

¹³³ *Ibid.*, p. 131.

utilizar la retórica de lo común que convertía su situación concreta en sinónimo de ‘opresión’”¹³⁴.

De hecho, la política y activista, Angela Davis, reconoce que las mujeres negras siempre trabajaron, exige que cualquier investigación de la vida negra de las mujeres como esclavas tiene que tomar en cuenta, necesariamente, su papel como trabajadoras. En ese sentido, la opresión de las mujeres negras era idéntica a los hombres. “Pero las mujeres también sufrían de forma diferente, porque eran víctimas de abuso sexual y otros malos tratos que sólo podían ser infligidos a ellas.” A los ojos de los propietarios de las fincas, las mujeres negras eran un instrumento que garantizaba la ampliación de la fuerza de trabajo esclava¹³⁵.

Las mujeres blancas casi nunca consiguieron comprender la complejidad de la situación de la mujer negra esclava en Estados Unidos. “Las mujeres negras eran mujeres de facto, pero sus vivencias durante la esclavitud –trabajo pesado al lado de sus compañeros, igualdad en el interior de la familia, resistencia, violaciones- las determinaban a desarrollar ciertos trazos de personalidad que las diferenciaban de la mayoría de las mujeres blancas”¹³⁶.

Fue Sojourner Truth, activista abolicionista negra, que dio el famoso discurso en 1851 titulado *¿No soy una mujer?* en la “Convención de los derechos de la mujer de Ohio” durante la Guerra Civil estadounidense.

¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? Puedo trabajar y comer tanto como un hombre si es que consigo alimento-y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer? Parí a trece hijos y vi como todos fueron vendidos como esclavos¹³⁷.

En el discurso, Truth dejó claro las grandes diferencias que existían, y lo siguen haciendo, entre las realidades de las mujeres blancas clase medieras y las mujeres pobres y negras. “Al repetir la pregunta, “No soy una mujer?”, nada menos de que cuatro veces, ella exponía el clasismo y

¹³⁴ Bell Hooks, *op.cit.*, p. 39.

¹³⁵ Traducción propia de Angela Davis, *Mulheres, raça e classe*, Boitempo, Brasil, 2016, p.19.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 39.

¹³⁷ Sojourner Truth, “¿Acaso no soy una mujer?”, discurso presentado en la Convención de Mujeres, Ohio, Estados Unidos, diciembre de 1851.

racismo del nuevo movimiento de mujeres. No todas las mujeres eran blancas o disfrutaban de la conformidad material de la clase media y burguesa”¹³⁸.

Audre Lorde, escritora y activista feminista estadounidense, hablaba que la gran dificultad para las mujeres blancas de entender la realidad de las mujeres negras era que las negaban a ver como mujeres y a la vez como diferentes. “Si las mujeres blancas olvidan los privilegios inherentes a su raza y definen a la mujer basándose exclusivamente en su propia experiencia, las mujeres de Color se convierten en las ‘otras’, en extrañas cuya experiencia y tradición son demasiado ‘ajenas’ para poder comprenderlas”¹³⁹.

Dando continuidad a todas estas críticas, el feminismo negro surgió como un esfuerzo teórico y práctico para demostrar que la raza, el género y la clase son inseparables en los mundos sociales que habitamos. En el momento de su aparición, a las mujeres negras se les pedía con frecuencia que eligieran qué era lo más importante para ellas, el movimiento negro o el movimiento de las mujeres. La respuesta fue que esa era una pregunta equivocada. La pregunta más apropiada era cómo entender las intersecciones e interconexiones entre los movimientos¹⁴⁰.

Desde las teorizaciones del feminismo negro, la académica estadounidense Kimberlé Williams Crenshaw propone la categoría de la interseccionalidad, como una categoría de análisis para señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres. “Tanto la raza como el género son dos de los organizadores básicos de la distribución de los recursos sociales, que generan diferencias de clase observables”¹⁴¹.

La interseccionalidad va a buscar un análisis más complejo de las realidades de las mujeres, no solo las mujeres negras, sino en general de todas las mujeres no occidentales.

En ese sentido, el feminismo interseccional, que reúne en sí los marcadores de opresión de raza, de género, de la sexualidad y de la clase social, es evidentemente una lucha contra sufrimientos acumulados. Del dolor de ser quién se es, de cargar fardos históricos objetivos y subjetivos. La interseccionalidad de las luchas nos

¹³⁸ Traducción propia de Angela Davis, *op.cit.*, p. 73.

¹³⁹ Audre Lorde, *La hermana, la extranjera (extractos)*, Fusilemos la Noche, Oaxaca, 2017, p. 48.

¹⁴⁰ Traducción propia de Angela Davis, *op.cit.*

¹⁴¹ Kimberlé Williams Crenshaw, *op.cit.*, p. 92.

lleva a pensar que toda lucha es lucha cuando es lucha ‘junto con’ el otro, el compañero, contra un estado de cosas injusto¹⁴².

Sin embargo, hay otras autoras que prefieren hablar de matriz de dominación, ya que señalan que la interseccionalidad ha sido mal entendida como un cúmulo de opresiones que van una sobre la otra. Patricia Hill Collins, académica estadounidense, propone la categoría de matriz de dominación.

La matriz de dominación hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: 1) cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y 2) la intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: estructural/ disciplinario/ hegemónico/ interpersonal. La intersección en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión¹⁴³.

Además, menciona que las mujeres negras como individuos tampoco tienen experiencias idénticas ni interpretan las experiencias de manera similar. La existencia de cuestiones centrales no significa que todas respondan del mismo modo. Las diferencias entre las mujeres negras producen patrones diferentes de conocimiento experiencial que determinan a su vez las reacciones individuales en estos temas¹⁴⁴.

Otra cuestión que va a tomar una importancia enorme en estos años va a ser la crítica feminista recuperando los estudios marxistas sobre la categoría de clase. Algunas autoras lo catalogan como feminismo socialista, o que ellas van a recuperar es la falta del análisis del patriarcado dentro del valioso estudio sobre el capitalismo en la teoría marxista y la división sexual del trabajo.

El eje central de esta crítica lo articula la afirmación de que el análisis que Marx hizo del capitalismo se ha visto lastrado por su incapacidad de concebir el trabajo productor de valor de ningún otro modo que no sea la producción de mercancías y su consecuente

¹⁴² Traducción propia de Marcia Tiburi, *op.cit.*, p. 55.

¹⁴³ Mercedes Jabardo, *op.cit.*, p. 36.

¹⁴⁴ Patricia Hill Collins, “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, p. 109.

ceguera sobre la importancia del trabajo no asalariado de las mujeres en el proceso de acumulación capitalista¹⁴⁵.

Pero no sólo son las categorías de raza y clase que las mujeres occidentales olvidaron al hacer sus teorizaciones sobre las mujeres del mundo. También construyeron dichas teorizaciones y prácticas políticas bajo la heterosexualidad obligatoria, sin ni siquiera cuestionar dicho régimen político e invisibilizando a las mujeres lesbianas. Desde esas décadas, el movimiento lesbofeminista¹⁴⁶ va a articularse, comprendiendo la existencia lesbiana como una ruptura y rechazo a un modo de vida obligatorio. Ellas lo definen como un ataque directo o indirecto a los derechos masculinos que ceden espacios a las mujeres. Las lesbofeministas van a proponer el lesbianismo como un acto de resistencia¹⁴⁷.

El lesbianismo corresponde a un pensamiento histórico-político que tiene características propias y que no son comparables, ni semejantes a la experiencia de las mujeres heterosexuales, aunque como mujeres seamos igualmente desvalorizadas. “Históricamente el pensamiento lesbiano ha sido un lugar de escondite y de exposición de un proyecto distinto de sociedad, donde no se necesita de la tolerancia de los poderes económicos, religiosos, culturales y políticos para existir”¹⁴⁸.

La lucha de las mujeres chicanas que se nombran como *mujeres de color* también va de la mano con las luchas de las mujeres negras, las violencias que atraviesan a las mujeres migrantes y racializadas son violencias que serán ignoradas por el feminismo blanco hegemón.

Dadas las varias comunidades que representamos –como mujeres, como gente de color, como obreras pobres- las mujeres de color podemos servir como la puente entre las columnas de la ideología política y la distancia geográfica; ya que en nuestros cuerpos co-

¹⁴⁵ Silvia Federici, “Revolución en punto cero...”, *op.cit.*, p. 154

¹⁴⁶ El lesbofeminismo es una propuesta teórica y práctica del feminismo que cuestiona la heterosexualidad como régimen político y no como una preferencia u opción sexual. El lesbofeminismo retoma conceptos y aportaciones del feminismo lésbico blanco occidental que tuvo su auge en la década de 1970 en Occidente, pero realiza una revisión crítica desde el contexto de las mujeres del Sur, por lo cual se incorporan análisis antirracistas, descoloniales y de clase.

¹⁴⁷ Adrienne Rich, *op.cit.*, p. 24.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 91.

existen las identidades de opresiones múltiples a las que hasta ahora ningún movimiento político, no obstante su origen geográfico, ha podido dirigirse simultáneamente¹⁴⁹.

Resaltan que todas estas violencias que viven como mujeres de color y migrantes que no se dicen, que nunca se señalan, violencias que callan por incluso barreras del lenguaje, oportunidades educativas que no tuvieron, la historia cultural de sus ancestros y que mucho también se relaciona con la identidad sexual antes ya mencionada, la dificultad que resulta el asumirse lesbianas.

Bajo el nombre de feminismo, las mujeres blancas de privilegio económico han usado ese privilegio al costo de las mujeres tercermundistas. En grupos culturales y académicos, las mujeres de color han llegado a ser la materia de muchos empeños literarios y artísticos por mujeres blancas, y aun se nos niega acceso a la pluma, a la casa editorial, a la beca, a la galería, y al aula. En los grupos feministas de izquierdas a menudo se nos trata como un tema político, en vez de seres de carne y sangre¹⁵⁰.

Ellas retoman esta idea de las mujeres negras sobre el estudio que las mujeres blancas hacen de las mujeres de color, es la insistencia en verlas como objetos de estudio y no como compañeras de vida, de estereotipar sus vidas y opresiones, a la par que intentan “salvarlas” de situaciones que ellas jamás han vivido.

Y es que justamente a partir de la década de 1970, las mujeres del Sur¹⁵¹, invisibilizadas y construidas por Occidente bajo la categoría de tercer mundo, van a luchar porque no sean leídas ni entendidas bajo la categoría de mujer occidental y mucho menos bajo un feminismo hegemónico que no responde a sus realidades y puntos de enunciación. Sin que esto signifique el desechar los aportes de las feministas occidentales, pero sí como una reivindicación de sus luchas históricas de mujeres del Sur, las cuales fueron borradas cuando se construye el

¹⁴⁹ Cherrie Moraga, “Introducción: En el sueño, siempre se me recibe en el río” en Cherrie Moraga, Ana Castillo (ed.), *Esta puente, mi espalda*, Ism Press, Estados Unidos, 1988, p. 1.

¹⁵⁰ Cherrie Moraga, Ana Castillo (ed.), *Esta puente, mi espalda*, Ism Press, Estados Unidos, 1988, p. 75.

¹⁵¹ Con Sur y Norte no me refiero a conceptos geográficos, más bien retomo las ideas de Boaventura sobre Sur Global y Norte Global como categorías que se construyen como metáforas de los estragos causados por el colonialismo y el capitalismo. Entonces es un Sur anticapitalista, anticolonial y antiimperialista, un Sur que incluso puede existir en el Norte, como poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas. Esto implica reconocer que el mundo es mucho más complejo que la idea de un mundo dividido entre Occidente y Oriente.

feminismo hegemónico como tal. “Resistimos a la dominación hegemónica del pensamiento feminista insistiendo en que es una teoría en proceso de elaboración, que debemos necesariamente criticar, cuestionar, reexaminar y explorar nuevas posibilidades”¹⁵².

2.3. Feminismo neoliberal: identidad de género y organismos internacionales

A partir de mediados de la década de 1970, con la llegada del neoliberalismo, la estructura patriarcal va a reconfigurarse adoptando por primera vez una cierta aceptación e inclusión del feminismo (un tipo de feminismo), de esta forma, las luchas feministas que se habían dado en Latinoamérica, y en el resto del mundo, van a intentar ser cooptadas por las políticas públicas neoliberales y la academia en general.

La vieja y reconocida estructura patriarcal ha ido mutando, ha ido desestructurando y desmontando sus responsabilidades, reconstruyendo un poderío mucho más cómodo, fortaleciendo y anudando sus espacios de poder, desdibujando sus límites y posibilitando su ejecución para quienes lo controlan. Desde ahí negocia la innegociable, tolera lo intolerable y borra lo imborrable en un discurso incluyente y demagógico¹⁵³.

Margarita Pisano, teórica y feminista chilena, reitera que lo que el patriarcado trajo como esencia de su lógica de dominación ahora se ha modernizado en una masculinidad neoliberal y globalizada que controla, vigila y sanciona igual que siempre. Pero esta vez es a través de un discurso retorcido, menos desentrañable y en aparente diálogo con la sociedad en su conjunto, donde va recuperando, funcionalizando, fraccionando, absorbiendo e invisibilizando a sus oponentes y que trae consigo una misoginia más profunda, escondida y devastadora que la del viejo sistema patriarcal¹⁵⁴.

Pero en realidad hay razones concretas para que el sistema heteropatriarcal, capitalista y colonial esté buscando la inserción del feminismo al mismo sistema, el feminismo tomó mucha fuerza en los últimos años y es un movimiento que busca cuestionar a un orden dado como natural.

¹⁵² Bell Hooks, *op.cit.*, p. 40.

¹⁵³ Margarita Pisano, El triunfo de la masculinidad, [en línea], Fem-e-linros, 2004, p. 3, disponible en: <http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/pisano.pdf>.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 4.

El neoliberalismo ha construido un discurso conveniente del fin de la historia, argumentando que dicho modelo del sistema capitalista es el modelo final del sistema, por lo cual, es el mejor elaborado y beneficioso para todos y todas. Sin embargo, es sospechoso que este discurso comienza a la par que las mujeres comenzamos a recuperar y escribir nuestra propia historia, cuando nos nombramos sujetas políticas.

Sospechoso es que aparezca el posmodernismo a reciclar lo ya hecho y pensado por la masculinidad, armando una modernidad/masculinidad disfrazada que no es sino un constante retorno, una modernización pragmática, relativa, que habla de la muerte de sus ideologías, cuando las ideologías que han fracasado son las de los hombres¹⁵⁵.

En relación a esto, algunas feministas van a tomar esta idea de que no es posible cambiar al sistema, buscando su inclusión para cambiarlo, no para destruirlo, porque se piensa que sólo hay que administrarlo mejor, buscando políticas de la igualdad entre hombres y mujeres.

Esto significa que las mujeres se universalicen a través de la igualdad con el varón en el universal neutro masculino, sin poner en cuestión ni a esa lógica ni al poder ni al Estado patriarcal. Que advengamos sujetos desde ese universal neutro masculino, sin importar que todas las mediaciones con las que eso tiene que hacerse nieguen nuestros cuerpos de mujeres¹⁵⁶.

Este feminismo que busca el cambio dentro del sistema va a construir a la par una especie de ‘voz de las mujeres’ o un ‘interés de las mujeres’, generalizando la construcción de las identidades de las mujeres en busca de derechos en los espacios e instituciones masculinas. Sin embargo, estos intereses generalizados nunca pasaron por debates, ni consensos y mucho menos por procesos sociales, se plasmaron única y exclusivamente en una negociación de ellas con los grandes poderes masculinos. Por esta razón, María Galindo señala que:

No me interesa, a título de un mandato romántico de ‘unidad’ entre mujeres, ser parte de ninguna forma, ni confundirme con el reclamo de igualdad que no es más que la

¹⁵⁵ Margarita Pisano, *op.cit.*

¹⁵⁶ Ximena Bedregal Sáez, “Hay feminismos que ya no cuestionan el patriarcado ¿Hasta cuándo seguiremos las mujeres dando tanto a cambio de tan poco?”, [en línea], *La Triple Jornada*, 10 de marzo de 2005, disponible en: http://www.jornada.com.mx/2005/10/03/informacion/86_ximena.htm.

domesticación del feminismo como maquillaje del sistema. Sea que hablemos a nivel cultural, económico, político, religioso o militar, sea cual sea la definición del sistema de opresiones que tengamos; una cosa es impugnar, subvertir y cuestionar el sistema; y otra muy distinta demandar la inclusión¹⁵⁷.

La globalización, la modernidad y el neoliberalismo llegaron anunciando bienestar y desarrollo, prometiendo incorporar a cada persona a la ciudadanía del mundo. Para las mujeres, históricamente excluidas de las sociedades y los Estados la promesa era ser una mujer empoderada.

Así, las mujeres fueron incorporadas al mercado laboral de una manera masiva en calidad de solución a las crisis económicas. Las estrategias fueron, y siguen siendo, de lo más variadas. Algunas adoptaron políticas públicas de ajuste estructural, cuyo mecanismo son los despidos masivos y la disminución del gasto público del Estado en áreas como la salud, la educación y la vivienda, que luego serán asumidas por las mujeres¹⁵⁸.

Toda esta nueva teoría económica basada en la cooperación al desarrollo puso como premisa imprescindible la equidad de género, buscando lo que llaman el empoderamiento de las mujeres. Impuesto desde los organismos internacionales como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI).

Esto significa volver a regalarle a la masculinidad su fantasía de neutralidad universal. Resulta que sólo con más mujeres en el Banco Mundial, en el Fondo Monetario Internacional, en los gobiernos, en los parlamentos y hasta en los ejércitos, parece que vamos a hacer un mundo mejor y cambiar la validez de las mujeres y su legitimidad. Gracias al mundo masculinista ya no seremos lo otro, el no-varón. Ya no hay que cuestionar la lógica patriarcal¹⁵⁹.

Además, organizaciones como Naciones Unidas también buscaron la inserción del feminismo a través de la institucionalización del mismo, creando programas específicos para responder a las

¹⁵⁷ María Galindo, *op.cit.*, p. 40.

¹⁵⁸ Julieta Paredes, "Las trampas del patriarcado", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Bolivia, Conexión Fondo de emancipación, febrero de 2012, p. 91.

¹⁵⁹ Ximena Bedregal Sáez, "Hay feminismos que ya no cuestionan el patriarcado...", *op.cit.*

‘necesidades’ de las mujeres. “La ONU, que desde la Guerra del Golfo sufre un crisis de credibilidad como órgano supranacional de paz, tiene una imperiosa necesidad de lograr una amplia participación de las mujeres (aún feministas) latinoamericanas dispuestas a respaldar sus estrategias de incorporación de las masas femeninas al desarrollo mediante políticas de igualdad”¹⁶⁰.

Sin embargo, estos lugares que el poder masculino nos otorga como la presencia de mujeres en los ejércitos, en las policías, siendo presidentas, senadurías, diputaciones y otros puestos dentro del poder económico neoliberal y del Estado, tienen objetivos que responden completamente al patriarcado y al capitalismo, al despojo y la explotación, cumpliendo un papel desarticulador de las luchas de mujeres en el mundo, porque al darse esos espacios parece que la lucha ha terminado.

Los lugares históricos que abre la masculinidad a la feminidad no son inocentes, para el sistema es funcionalmente necesario que las mujeres ocupen los lugares que los hombres ya no necesitan, los lugares simbólicamente sucios, me refiero a los lugares signados como los ejércitos, la policía, la mano de obra barata para las industrias y los laboratorios contaminantes¹⁶¹.

A estas feministas que van a ser cooptadas por el sistema, y que además, van reproducir el discurso de la inclusión mediante políticas públicas, es lo que llamo feminismo neoliberal, otras autoras lo analizan como feminismo institucional, otras como posmoderno y liberal, sin embargo, yo considero que todas estas categorías se conjuntan en el adjetivo neoliberal. Porque es un feminismo basado en la idea de la individualidad de las mujeres, quitando por completo el carácter transgresor de la lucha colectiva. Este feminismo neoliberal va a adquirir un carácter hegemónico de la lucha feminista.

De allí que se haya olvidado el cuestionamiento al poder, a los poderes. Ahora el poder, como capacidad de dominación y representación -particularmente masculino- es algo que desde esta lógica se desea y se siente como necesario, al que hay que acceder. Parece que hubiera vuelto a ser neutro. Se necesitan mujeres empoderadas que hablen por todas para

¹⁶⁰ Francesca Gargallo, “El feminismo y (en-con) la ONU”, *La Correa Feminista*, n.8, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, marzo de 1994, p. 45.

¹⁶¹ Margarita Pisano, *op.cit.*

poder simular esa universalidad. De allí que se haya olvidado el hablar desde el YO, en primera persona ¿Para qué voy a cultivar voz propia si ya vamos teniendo empoderadas que hablen por nosotras?¹⁶².

Este feminismo renunció a las utopías de cambios y luchas anti-sistémicas, se acomodó y decidió incluirse en el patriarcado neoliberal. La cooperación internacional al desarrollo es la que propició dicha institucionalización de las luchas de mujeres y del movimiento feminista. “...la institucionalidad feminista ha colaborado con el reciclamiento del patriarcado, pues este feminismo institucionalizador ya no creía –es decir, dejó de creer- en que los cambios son posibles...”¹⁶³.

El feminismo neoliberal va a producir otro fenómeno estudiado por las feministas, algunas lo llaman la oenegización del feminismo. “Los organismos internacionales masifican ahora las políticas feministas imponiendo su definición de cuáles son las acciones prioritarias del movimiento y nombrando a las mujeres del *establishment* como voceras del mismo”¹⁶⁴. De esta forma, las oenegés resultarán útiles para la domesticación de las luchas de mujeres y la inserción de ellas al aparato estatal.

Las oenegés fueron un instrumento útil de desmantelamiento del movimiento feminista latinoamericano y fueron parte del proyecto neo-colonial de construir una relación entre género y mito del desarrollo, fueron el espacio de desfiguración del sujeto ‘mujeres’ manejando subterráneamente un discurso generalista en torno a ‘la mujer’, discurso que sirvió para camuflar privilegios de clase y sirvió para banalizar la idea de ‘la mujer’ bajo un referente biológico simplificado y vacío¹⁶⁵.

Los grandes organismos internacionales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, el Fondo Monetario Internacional, etc., van a ser de donde partan las políticas feministas que van a implementar las oenegés, orientadas a participar y ocupar espacios en instituciones e incluir la ‘perspectiva de género’. Sin embargo, en estas instituciones y organismos no hay espacios para las utopías y la democracia horizontal, ni para la reflexión

¹⁶² Ximena Bedregal Sáez, “Hay feminismos que ya no cuestionan el patriarcado ...”, *op.cit.*

¹⁶³ Julieta Paredes, “Las trampas del patriarcado”, *op.cit.*, p. 94.

¹⁶⁴ Francesca Gargallo, “El feminismo y (en-con) la ONU”, *op.cit.*, p. 45.

¹⁶⁵ María Galindo, *op.cit.*, p. 35.

desligada de las urgencias de las acciones. Las redes y las oenegés que forman parte del feminismo neoliberal, toman la voz de las mujeres como un oscuro proceso de representación sin levantar consultas ni formas participativas de funcionamiento.

Las instituciones manejan recursos, implementan reuniones donde invisibilizan a quienes tengan críticas, a nosotras. Ellas tienen –por ejemplo- la prensa y el poder de la prensa feminista en Latinoamérica. Es obvio que las instituciones se mueven con y por los intereses y políticas institucionales que no siempre tienen que coincidir con las de un movimiento. De allí que las feministas institucionalizadas, por decirlo de alguna forma, son las mujeres feministas que tienen más poder porque están negociando desde la institucionalidad y a través de las políticas de lobby y negociación. Son las que están en contacto con el poder establecido, con las grandes instituciones gubernamentales y supragubernamentales como Naciones Unidas¹⁶⁶.

Inmerso en el ‘empoderamiento’, el feminismo neoliberal, representado en su mayoría por mujeres militantes de estructuras partidarias y sociales de la sistema, han mantenido una indiferenciada presencia en el movimiento feminista, limitada a una lucha por cuotas y demandas de incorporar a las mujeres a esos espacios de decisión”¹⁶⁷.

Otra de las cuestiones importantes del feminismo neoliberal es la fragmentación del sujeto político en un conjunto de identidades encajonadas en compartimentos cerrados y fijos, dicha fragmentación supuso a la vez una fragmentación social y de la interpelación al sistema de opresiones como sistema. Las oenegés fueron las administradoras de esa fragmentación. Es decir, el feminismo neoliberal va a encajonar y fraccionar en oenegés a las mujeres de acuerdo a una identidad, negras, migrantes, indígenas, lesbianas, etc., como si dichas identidades no conformaran un tejido total de una persona y que no pudiésemos estar atravesadas por distintas violencias, tenemos que elegir una¹⁶⁸.

Mientras que los grupos y colectivos que trabajan en procesos locales e intervienen en y reflexionan sobre sus realidades que, con democracia, se construyen de abajo para arriba

¹⁶⁶ Margarita Pisano en Rosa Rojas, “¿Feminismo institucional o movimiento feminista social?”, *La Correa Feminista*, n. 16-17, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, junio de 1997, p. 51.

¹⁶⁷ Ximena Bedregal Sáez, “¿Hacia dónde va el movimiento feminista?”, *La Correa Feminista*, n.12, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, junio de 1995, p. 11.

¹⁶⁸ María Galindo, *op.cit.*, p. 38.

sufren graves crisis o restricciones de recursos y apoyos, las financieras, ligadas a la *realpolitik* de los derechos positivos, apoyan no solamente la edición y distribución a todo el continente de publicaciones carísimas sino también el impulso de nuevas redes en los temas de su interés y cortan fondos a los grupos que no están en los temas que ellos han definido como ‘prioritarios’ para las mujeres¹⁶⁹.

El feminismo neoliberal tiene un objetivo central, anular las luchas colectivas de las mujeres, borrar los feminismos autónomos, transgresores y contestatarios. El feminismo se convirtió en una moda, que se lleva en estampados, que grandes centros de cultura hegemónica como Hollywood lo enaltecen, que el mismo capitalismo lo enuncia y lo fortalece. Porque de esta forma se borra la explotación y el despojo de las mujeres en el sistema neoliberal, se les da a las mujeres blancas de los países del Norte la posibilidad de que el feminismo obtenga ciertas luchas para que no se organicen más, para que las mujeres del Sur ocupen esos espacios precarios.

Esto es lo que quería el Consenso de Washington cuando puso como una de sus prioridades el trabajo con la sociedad civil. Esto es lo que quiere la guerra para hacerla una experiencia sin género definido. Esto es lo que quieren los grandes poderes para hacer ver que ellos abren su democracia y mostrar que sólo la terquedad, la incomprensión o la falta de madurez de las demandantes impiden los avances. ¡Es cosa de ya no ser contestataria! nos dicen, ¡hay que ser propositiva! nos repiten y lo peor lo dicen feministas¹⁷⁰.

La institucionalización y cooptación del feminismo por el sistema inmovilizó al movimiento de mujeres, despolitizó conceptos altamente revolucionarios como los de género, se perdió la profundidad de las discusiones, su capacidad crítica y su accionar creativo. Se perdió lo subversivo del feminismo, la apuesta fue desmontar los sueños, los mecanismos autónomos de articulación y la de hegemonizar todos los espacios¹⁷¹. A partir del feminismo neoliberal se comenzará a hablar de la categoría de género como categoría central y se intentará borrar la categoría mujer y sobre todo, los feminismos.

¹⁶⁹ Francesca Gargallo, “El feminismo y (en-con) la ONU”, *op.cit.*, p. 46.

¹⁷⁰ Ximena Bedregal Sáez, “Hay feminismos que ya no cuestionan el patriarcado...”, *op.cit.*

¹⁷¹ Julieta Paredes, “Las trampas del patriarcado”, *op.cit.*, p. 93.

Como se analizó desde el primer capítulo la categoría de género fue, en esencia, totalmente feminista y desarrollada dentro del movimiento de mujeres en busca del análisis de la construcción social que se hace de nosotras. “El género no es una categoría descriptiva o performativa, es una categoría política de denuncia de la existencia opresiva, en la que los cuerpos de las mujeres vivimos. La despolitización del género se realizó por las necesidades económico políticas del patriarcado neoliberal”¹⁷².

El género, fue acuñado por investigadoras feministas que lograron develar los antiguos paradigmas, romper mitos, visibilizar prejuicios que por milenios se empeñaron en ‘demostrar la inferioridad de las mujeres’. Sin embargo, actualmente para un elevado porcentaje de investigadores y no pocas investigadoras, el concepto de género fue y sigue siendo una salvación para no ser confundidas con las feministas¹⁷³.

De esta forma, la categoría de género se ha ido desgastando, se le fue quitando toda apariencia de controversia que pudiera recordar su origen feminista, hasta convertirlo en una fría y calculadora herramienta, en la que se pretende ‘diluir’ el concepto de feminismo¹⁷⁴. “Así empezó a desmembrarse la palabra nosotras, pues la diferencia fue uno de los pretextos para intentar desvanecer esa utopía llamada feminismo y con ello borrar y desaparecer todo intento transgresor, todo accionar desestructurador”¹⁷⁵.

Esta construcción y localización que han hecho de nosotras como género no es neutra ni ingenua, la masculinidad y el heteropatriarcado necesitan colaboradoras, mujeres funcionales a su cultura hegemónica, sujetos secundarizados que focalicen su energía y creatividad en función del sistema, sus espacios y sus ideas. De ahí que se borre la categoría de mujer, porque la categoría de género la tornan inclusiva, no transgresora, perfecta para reproducir el sistema.

La palabra ‘mujer’ (allí donde se logra colocar) es una suerte de agregado, de tímido pegote obligatorio, sin nuevos sentidos ni significaciones políticas. Su (nuestra) vida, su (nuestro) cuerpo, su (nuestra) historia, sus (nuestros) balbuceos para tratar de estar en el mundo en

¹⁷² Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit.*, p. 71.

¹⁷³ María Elena García Rivera, “Del loco feminismo al frío y calculador uso del género”, *La Correa Feminista*, n.16-17, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, junio de 1997, UNAM, p. 38.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 38.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 34.

femenino, han perdido validez, son casi casi un estorbo que las limita para, tener más presencia y ser ‘más importantes’ en ese mundo¹⁷⁶.

Además de estas cuestiones, la globalización neoliberal también produce mujeres ‘exiliadas’, con esto quiero decir a que las mujeres de determinadas sociedades y posiciones sociales abandonan las tareas domésticas, de cuidado y el espacio privado, siguiendo este sentido de empoderamiento en el espacio público, pero dejando ese espacio y tareas a otras mujeres que asumirán esos trabajos. Mujeres que en su mayoría serán de clases bajas y condiciones marginalizadas que las llevan a aceptar estos trabajos como única salida a la precarización de la vida en general.

Según diversos textos de Margarita Pisano y Ximena Bedregal, podríamos resumir el impacto de la globalización neoliberal hacia las mujeres y la cooptación del feminismo, construyendo un feminismo neoliberal hegemónico, en:

- El control y la definición de las políticas del movimiento feminista centralizadas en las jefas de pocas instituciones poderosas, con muchos recursos económicos, dado su monopolio en el conocimiento y relación las agencias financieras. Dichas instituciones responden totalmente a los intereses de países del Norte.
- La difusión de los feminismos, o de algunos de sus conceptos y temáticas, simplificadas a través del género. Esto se produce incluso a través de la academia con todos los programas que se abren sobre Estudios de Género.
- La jerarquización y cooptación de las colectividades y líderes del feminismo desde las grandes agencias de cooperación internacional en función de imponer su visión bajo la democracia para todas las personas.
- El desarrollo de estrategias y políticas públicas centradas en cuotas de participación, negociación y presión política. Sobre todo en los espacios públicos, como las instancias gubernamentales.
- La sumisión de la política feminista a la simbólica, a la lógica, a los espacios, a los instrumentos y hasta a las prácticas de la masculinidad, esperando que ésta nos ceda los espacios. Desde ese feminismo neoliberal y hegemónico el nuevo lugar de relación y práctica de y para las mujeres es el lugar del poder masculino: el Estado y sus

¹⁷⁶ Ximena Bedregal Sáez, “¿Hacia dónde va el movimiento feminista?”, *op.cit*, p. 15.

instituciones. Por esta razón, se da todo en relación a la igualdad y se intenta seguir el juego de que el feminismo busca eso, igualdad dentro de la lógica capitalista y colonial.

Por todas estas razones, sea como sea, la globalización es especialmente catastrófica para las mujeres y no porque la controlen agencias dominadas por hombres, que no son conscientes de las necesidades de las mujeres, sino por los objetivos que se ha marcado la globalización, lo cual ha producido una enorme feminización de la pobreza¹⁷⁷.

Por ello, no puede tratarse de buscar espacios dentro de los mismos significantes y de los mismos significados, sino de resignificarnos en todo lo que toquemos, de hacer otros espacios, otros cuerpos simbolizables y autodesignados¹⁷⁸. Se trata de resignificar otras formas de vivir y sentir, que van más allá de instituciones globalizadas y gobiernos “incluyentes”. Porque de lo contrario, como menciona María Galindo, “mi hipótesis central es que estamos perdiendo nuestro lenguaje de lucha, que estamos perdiendo nuestro horizonte de lucha, que estamos sufriendo una especie de disolución. El Banco Mundial, los gobiernos y otros actúan como disolventes tóxicos de las luchas y los lenguajes feministas”¹⁷⁹.

Afortunadamente en América Latina, y en otras regiones, muchas mujeres se han organizado para resistir a este feminismo neoliberal. Desde estos feminismos se comparte el rechazo contra las políticas feministas que le demandan “derechos humanos” al poder patriarcal. Ponen en cuestión el deseo de las mujeres de ser reconocidas por una civilización que han proyectado y pensado los varones; el deseo de integrarse a una simbólica y a un aparataje institucional que se han trascendido en base a declararnos inexistentes¹⁸⁰.

Porque el poder de las mujeres no depende de los de arriba, no nos va a otorgar nunca ningún organismo internacional, ni si quiera las Naciones Unidas, el poder de las mujeres se construye, desde abajo y en colectivo, sólo a través del encuentro y la organización es que podremos revolucionar nuestras vidas.

Mientras el feminismo siga congelado en el tiempo eterno de la feminidad, reclamándoles, solicitándoles, requiriéndoles, urgiéndolos, implorándoles, demandándoles, o bien,

¹⁷⁷ Silvia Federici, “Revolución en punto cero...”, *op.cit.*, p. 144.

¹⁷⁸ Ximena Bedregal Sáez, “¿Hacia dónde va el movimiento feminista?”, *op.cit.*, p. 15.

¹⁷⁹ María Galindo, *op.cit.*, p. 31.

¹⁸⁰ Andrea Franulic, *La voltereta del posfeminismo*, [en línea], Chile, julio de 2010, disponible en: <https://andreafranulic.cl/analisis-critico-de-fuentes/la-voltereta-del-posfeminismo/>.

denunciando a los poderes masculinos, estos se mantendrán dichosos manejándonos con nuestras supuestas “conquistas”: alargándolas, quitándolas, otorgándolas, reemplazándolas o atribuyéndoselas de acuerdo a sus intereses, sus crisis, sus guerras, sus modas o sus cambios de humor, de acuerdo a sus urgencias. Y las mujeres seguirán des/integrándose en su civilización, creyendo en ellos, aceptando sus migajas o haciéndoles la guerra. En definitiva, creyendo en su cultura como la única posible¹⁸¹.

2.4. Feminismos descoloniales latinoamericanos.

Las luchas feministas en América Latina se irán construyendo de forma paralela a otras luchas feministas de mujeres en el Sur. Esto no significa que no existieran resistencias milenarias de mujeres en nuestra región, sino que es a partir de la segunda mitad del siglo XX que las mujeres latinoamericanas se irán organizando autonombrándose feministas, justamente como un intento de visibilizar otras realidades no contadas bajo el feminismo liberal.

Nuestra condición de países construidos desde el colonialismo europeo, que posteriormente se convierte en un neocolonialismo estadounidense, nos define como países receptores de conocimiento y no productores. Esto ha permitido que el pensamiento feminista negro y de color, a pesar de la condición de subalternidad que ha tenido en la academia de los Estados Unidos, lograra cierto nivel de recepción y se convirtiera en una referencia de la voz de las mujeres racializadas y del tercer mundo¹⁸².

Esta colonialidad ha atravesado también el feminismo, incluso feminismo hegemónico de América Latina y otros países del Tercer Mundo. Lo que ha generado que las mujeres del Tercer Mundo sean representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares, lo que ha dado lugar a una autorepresentación discursiva de las feministas del primer mundo que sitúa a las feministas no europeas en el ‘afuera’ y no ‘a través’ de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias importantes de resistencias y luchas y teorizaciones¹⁸³.

¹⁸¹ *Ibidem*

¹⁸² Yuderkeys Espinosa, “Hacia la construcción de la Historia de un (des)encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”, *Praxis. Revista de Filosofía*, n. 75, Universidad Nacional de Costa Rica, julio-diciembre 2017, p. 5.

¹⁸³ Ochy Curiel, “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Argentina, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, junio de 2009.

Desde las luchas feministas en América Latina se denuncia que existe una temporalidad colonial, una concepción única y lineal del tiempo, la cual se impone como un hecho colonizador recurrente, que nos arrebató la memoria histórica y nos fija un futuro. Se basa en la idea de la evolución y del progreso, de pasar de peor a mejor, de involucionados a evolucionados, de incivilizados a civilizados, de subdesarrollados a desarrollados¹⁸⁴. Lo cual es justamente lo que hace el feminismo lineal burgués con las luchas de las mujeres.

Aunque como concepto el feminismo nace en la primera ola en este contexto como una propuesta que sintetiza las luchas de las mujeres en un lugar y en un tiempo determinado, si entendemos el feminismo como toda lucha de mujeres que se oponen al patriarcado, tendríamos que construir su genealogía considerando la historia de muchas mujeres en muchos lugares-tiempos. Este es para mí uno de los principales gestos éticos y políticos de descolonización en el feminismo: retomar distintas historias, poco o casi nunca contadas¹⁸⁵.

La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos, el pensamiento teórico y político también es subalterno, pero también las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas son las más subalternas de todas las historias¹⁸⁶. Esta concepción de subalternidad va a ser recurrente en los análisis feministas de las mujeres latinoamericanas, justamente en contra posición de lo que se ha construido como el feminismo liberal y actualmente el feminismo neoliberal.

Todo esto se produce a partir de 1968 y la gran crisis de las izquierdas, así como de los paradigmas, ante esto, el feminismo se enfrentó a una serie de procesos que redireccionaron y ampliaron sus principios y sus demandas sociales. Las luchas de mujeres dentro del feminismo ensancharon la mirada e incorporaron, como resultado de las movilizaciones sociales, a las

¹⁸⁴ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, Moreno Artes Gráficas, La Paz, Abril 2014.

¹⁸⁵ Ochy Curiel, "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe", ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Argentina, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, junio de 2009.

¹⁸⁶ *Ibidem*

mujeres que, desde posiciones subalternas, habían trabajado desde posturas feministas no reconocidas por el feminismo institucional”¹⁸⁷.

El feminismo latinoamericano recupera la interseccionalidad propuesta desde las mujeres negras y de color, hablando del sistema de múltiples opresiones y no únicamente entendiendo al género como única categoría construida bajo un sistema de opresión.

El género nunca opera de forma separada y, más aún, si estamos atentas a propuestas como la de María Lugones respecto de que esta categoría no explicaría de forma adecuada la manera en que han sido sometidas ‘las mujeres’ de los pueblos no europeos, deberíamos estar dispuestas a aceptar lo inadecuado de un uso universalista de la categoría de género (la división dicotómica del mundo en ‘mujeres’ y ‘varones’) o al menos atenarnos siempre (y no en determinadas ocasiones) a su uso de una forma inestable e interdependiente de otras categorías como raza, clase y ubicación geopolítica¹⁸⁸.

La aparición de una conciencia de género es bastante nueva en la historia de los movimientos sociales amplios en América Latina. Con el pasar del tiempo, el discurso feminista en América Latina ha logrado impactar en el nivel de las ideas en determinados espacios de los movimientos anticolonialistas, anticapitalistas y populares amplios¹⁸⁹. Las propuestas del feminismo descolonial latinoamericano son construcciones teóricas que rechazan las categorías homogenizantes del feminismo ilustrado, blanco, heterosexual, insitucional y estatal.

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra. La denominación categorial construye lo que nomina. Las feministas de color nos hemos movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categoría raza y género porque las categorías invisibilizan a quienes somos dominadas y victimizadas bajo la categoría ‘mujer’ y bajo las categorías raciales [...]. A pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista,

¹⁸⁷ Verónica Renata López Nájera, “Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 108.

¹⁸⁸ Yuderky Espinosa, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, México, marzo-abril 2014, p. 9.

¹⁸⁹ *Ibidem*

todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por ese proceso¹⁹⁰.

Sin embargo, desde finales de la década de 1980, se comienzan a perfilar luchas indígenas y sociales, que exigirán su autonomía frente al Estado, como una crítica al discurso eurocentrista de las instituciones, la agenda internacional de derechos humanos, así como el mundo del desarrollo.

La proliferación de una serie de feminismos ‘emergentes’ sería un síntoma del desencuentro con un discurso hegemónico del feminismo, que viaja globalmente a través de las instituciones gubernamentales, internacionales y de algunas organizaciones no gubernamentales, y que se desarrolla como políticas públicas de Estados neoliberales e incluso progresistas. Por medio de una crítica oblicua, los feminismos que no siempre se auto-nombran como tales, develan lugares de enunciación que trascienden la constitución política y epistémica del feminismo como mera ‘voluntad de saber’, para contribuir a la formación de un feminismo del habitar y del hacer¹⁹¹.

Sin embargo, nos seguimos encontrando con una práctica epistemológica que insiste convenientemente en borrar el lugar de enunciación privilegiada de las productoras del saber sobre las mujeres. Es decir, algunos de los feminismos que surgirán en la región le harán juego al feminismo liberal, blanco, heterosexual y burgués, dichos feminismos quedarán como productores del saber de las mujeres latinoamericanas.

Habría que decir que el origen mayoritariamente burgués y blanco/mestizo del feminismo ha significado en Latinoamérica una adscripción, pero también un compromiso, a estos ideales emancipatorios de progreso, igualdad, libertad tanto personal como sexual. Ello ha implicado la producción de una mirada euro centrada, que no puede observar los efectos del racismo como episteme sobre la que se funda el propio programa liberatorio

¹⁹⁰ María Lugones, “Colonialidad y género”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, p. 61.

¹⁹¹ Mágina Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 133.

latinoamericano y las formas contemporáneas de nuestra organización política y social. Y así, al feminismo en América Latina le ha sido difícil y le sigue costando admitir su complicidad con la expansión de la mirada moderna colonial, el racismo y el sistema de género racializado que de allí se deriva¹⁹².

Es verdad que existe una colonización discursiva de las mujeres del Sur y sus luchas, pero eso no solo ha sido sólo una tarea de los feminismos hegemónicos del Norte sino que estos han contado indefectiblemente con la complicidad y el compromiso de los feminismos hegemónicos del Sur, dado sus propios intereses de clase, raza, sexualidad y género normativos, legitimación social y *statu quo*¹⁹³.

Por ello es también la urgencia de nombrar y reconocer a los feminismos del Sur que están en la subalternidad, a partir de esto puede decirse que el feminismo descolonial es una apuesta epistémica. Pero para entender de qué hablamos al nombrar descolonial, es necesario situarnos primero en qué significa esa palabra. Cuando nos referimos a procesos de descolonización hacemos énfasis en el último periodo del siglo XX, esto por el impacto que tuvo en la conciencia crítica no solo en intelectuales y activistas, sino incluso de los movimientos sociales. Procesos además que en el ámbito académico dan lugar a los estudios postcoloniales, descoloniales y subalternos que colocan en el centro la construcción de los sujetos y las sujetas en contextos neocoloniales.

En este sentido, el feminismo descolonial se trata de recuperar las críticas que se han realizado al pensamiento feminista clásico desde las mujeres subalternas y los feminismos del Sur. De hecho, Yuderkys Espinosa, docente y activista dominicana, señala que, “Las feministas descoloniales antirracistas, continuando el legado iniciado por el *black feminist*, el feminismo de color y las feministas afrodescendientes en América Latina, muestran con su crítica a la teoría clásica de la forma como estas teorías no sirven para interpretar la realidad y la opresión de las mujeres racializadas y cuyos orígenes son provenientes de territorios colonizados”¹⁹⁴.

¹⁹² Yuderkys Espinosa, “Hacia la construcción de la Historia de un (des)encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”, *Praxis. Revista de Filosofía*, n. 75, Universidad Nacional de Costa Rica, julio-diciembre 2017, p. 6.

¹⁹³ Yuderkys Espinosa, “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, p. 317.

¹⁹⁴ Yuderkys Espinosa, “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, México, marzo-abril 2014, p. 8.

El concepto de feminismo descolonial fue propuesto por la filósofa feminista argentina, María Lugones. A lo que se refiere es una recuperación y reconocimiento de buena parte de las propuestas críticas feministas, de América Latina, pero también del Sur de Estados Unidos y Europa. Teniendo como premisa la comprensión de que la modernidad occidental fue posible con base al colonialismo, la expansión del capitalismo y la instalación del racismo¹⁹⁵.

Entonces, descolonizar el feminismo es dejar de pensarnos desde los parámetros y categorías del feminismo liberal hegemónico, porque han demostrado ser insuficientes y se han encerrado en un sistema de derechos que en realidad encubre los privilegios de unas y unos pocos frente a las opresiones de las mayorías. Pero también nos habla de la urgencia de dejar de pensar desde la dicotomía del colonizador y el colonizado, es dejar de asumir el tiempo como lineal y el pensamiento como superador de las luchas, la clase como explicación suficiente y la posmodernidad como proyecto político¹⁹⁶.

Márgara Millán, socióloga mexicana, define el desconolizarnos como:

Descolonizarse entonces en tanto identidad universal abstracta que transita hacia un horizonte ‘emancipador’ único. La descolonización es más que el reconocimiento, la tolerancia e incluso el diálogo entre diversidades. Es más bien el proceso mediante el cual un horizonte de sentido hasta ahora dominante (oficial- hegemónico) entra en crisis para abrirse a otros horizontes de sentido. Un proceso descolonizador suspende la (ir)racionalidad dominante (de)formada en y por la modernidad capitalista, para abrir espacio a la historización de las llamadas ‘necesidades sociales’ y a las sujetidades que las acompañan, iniciando con ello la formación de lo común que parte de lo singular-plural concreto, caminando hacia la universalidad de lo concreto¹⁹⁷.

Lo que se hace desde el feminismo descolonial es elaborar una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y en diálogo constante con los conocimientos generados por intelectuales y activistas¹⁹⁸. Por lo cual, la necesidad de descolonizar el feminismo se construye a partir de “...la urgencia de

¹⁹⁵ Ochy Curiel, “La descolonización desde una propuesta feminista crítica”, ACSUR, 2015.

¹⁹⁶ Adriana Guzmán Arroyo (compiladora), *Un feminismo útil para la lucha de los pueblos*, Moreno Artes Gráficas, La Paz, Octubre 2016, p. 12.

¹⁹⁷ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit*, p. 134.

¹⁹⁸ Yuderlys Espinosa, “Una crítica descolonial...”, *op.cit*, p. 7.

participar de alternativas a la crisis civilizatoria del tiempo presente, estableciendo un distanciamiento crítico *del sujeto universal que la modernidad capitalista propone como único sujeto de la modernidad*”¹⁹⁹.

Con la descolonización del feminismo no se busca sólo hablar de la dominación económica y política de un Estado-nación sobre otro, sino de la misma construcción de nuestras identidades como mujeres, construcción que parte de relaciones sociales y culturales basadas en relaciones de poder, pero todo bajo sistemas de opresión estructurales.

Pero desde el feminismo, la descolonización no solo reconoce la dominación histórica económica, política y cultural entre estados nacionales, producto de la colonización histórica de Europa sobre otros pueblos y sus secuelas de colonialidad en el imaginario social, sino y fundamentalmente, la dependencia que como sujetas y sujetos políticos poseemos frente a procesos culturales y políticos que han sido resultado del capitalismo, la modernidad occidental, la colonización europea y sus procesos de racialización y sexualización de las relaciones sociales, pero también de la heterosexualidad obligatoria, de la legitimación del pensamiento único y de la naturalización de la institucionalización de muchas de las prácticas políticas de los movimientos sociales que han creado dependencia y subordinación en torno a las políticas del desarrollo y a muchas de las lógicas coloniales de la cooperación internacional [de derecha]²⁰⁰.

De ahí parte la necesidad de entender que la descolonización atraviesa nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras formas de actuar, nuestra acción individual y colectiva “La descolonización en el feminismo se ha concretado en una suerte de búsqueda liberadora de un discurso y de una práctica política que cuestiona y a la vez propone, que busca a la vez que encuentra, que analiza el contexto global-local a la vez que analiza las subjetividades producidas por raza, clase, sexo y sexualidad dadas en este contexto pero que se articulan a las dinámicas estructurales”²⁰¹.

¹⁹⁹ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, p. 133.

²⁰⁰ Ochy Curiel, “Hacia la construcción de un feminismo descolonial”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, p. 326.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 327.

Pero parecería que el feminismo descolonial se sitúa en oposición total al feminismo liberal occidental, sin reconocer incluso sus aportes, lo cual tampoco es cierto. Por ello, desde el Feminismo Comunitario en Bolivia definen al respecto que:

Esta descolonización de la memoria, no pretende descalificar las luchas de las mujeres occidentales, sino visibilizar desde qué concepciones y desde qué clase se hicieron. El movimiento sufragista buscaba reformas liberales, no era una lucha contra el capitalismo ni contra el patriarcado, buscaba la igualación entre 'iguales' o sea hombres burgueses y mujeres burguesas, pero creemos importante mencionarlas, porque la historia ha invisibilizado estas luchas, para hacernos creer después, que el voto es una concesión de los hombres que han monopolizado este juego de la democracia. No ha habido ninguna concesión, nadie nos regaló el voto a las mujeres, fue una conquista en la que se ha puesto el cuerpo y la vida²⁰².

Es decir, lo que se enuncia desde el feminismo descolonial latinoamericano es que no hay historia universal, tampoco del feminismo, que hay que descolonizar la temporalidad, que no somos hijas de la ilustración, no queremos un feminismo con apellido o adjetivado sino con propuesta, no planteamos igualdad, ni diferencia, sino la comunidad, recogiendo nuestra memoria de América Latina y el Caribe²⁰³.

Por lo tanto, la idea no es reclamarle a los feminismos europeo o estadounidense el hecho de haberse concentrado en la mujer blanca, ni el cierre al diálogo. “La idea de la que partimos es diferente porque implica la responsabilidad del desarrollo teórico con una matriz de pensamiento propia, con horizontes y bases teóricas que partan del análisis de nuestros procesos históricos”²⁰⁴.

El reconocer un feminismo descolonial es mirarlo como un proceso de continuo diálogo y aprendizaje, mucho más allá que como un resultado, es justamente hablar de otros tiempos y otras formas de caminar juntas, en colectividad. Totalmente contrario al feminismo neoliberal que va bajo la bandera de un empoderamiento femenino individual y despolitizado.

²⁰² Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit*, p. 28.

²⁰³ *Ibidem*, p. 19.

²⁰⁴ María Galindo, *op.cit*, p. 135.

Un camino más que un punto de llegada, una intención siempre en suspenso. Alude, por un lado, no sólo a la diversidad de ‘las mujeres’, sino a su posicionamiento y a su construcción subjetiva en términos de ‘raza-clase-sexo’. Complejiza la noción de la diferencia femenino/masculino al visibilizar que sus contenidos son siempre in/formados por otras diferencias. Y por ello, relativiza la diferencia sexual, mostrando que su *esencialización* corresponde al proceso de construcción del sujeto homogéneo²⁰⁵.

La descolonización la hacen “... trayendo la memoria de nuestras abuelas, aprendiendo de la lucha de nuestros pueblos, pariendo y haciendo nuestra propuesta feminista en el proceso de cambio para AbyaYala, por eso era imprescindible una ruptura epistémica, hacer nuestras reconceptualizaciones y crear nuestra metodología, desde ahí nos reconocemos feministas, descolonizando el feminismo”²⁰⁶. Las feministas comunitarias incluso traen al debate los conceptos de feminismos sistémicos y anti-sistémicos, que a la par de la propuesta de Wallerstein sobre los movimientos sociales, recuperan el carácter antipatriarcal, anticolonial, antirracista y anticlasista.

Dentro de los principales temas que se tocarán a partir de estos años en las luchas de las mujeres del Sur se encuentra la relación del cuerpo con la opresión patriarcal, colonial y capitalista pero también con las resistencias contra el despojo y la apropiación. Entendiendo el cuerpo como el instrumento con el que los seres tocamos la vida. Cada cuerpo en la comunidad, en el sentido general y dinámico, es una parte del ser comunitario²⁰⁷. Pero también el cuerpo como el primer territorio que nos pertenece y del cual fuimos despojadas bajo los múltiples sistemas de opresión.

Es la autonomía y la descolonización de nuestros cuerpos de mujeres, nuestros conocimientos y nuestras culturas. No escribimos sobre descolonización, poscolonialidad o decolonialidad, tampoco esperamos avales ni legitimaciones coloniales para pensar,

²⁰⁵ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit.*, p. 131.

²⁰⁶ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit.*, p. 55.

²⁰⁷ Adriana Guzmán Arroyo (compiladora), *Un feminismo útil para la lucha de los pueblos*, Moreno Artes Gráficas, La Paz, Octubre 2016, p. 34.

hacemos descolonización y luego ejercemos nuestra autonomía epistémica, es decir nuestra autonomía en la construcción de conocimiento descolonizado.²⁰⁸

El punto de partida de las opresiones tiene que ver con el cuerpo, como experiencia histórica y material, el cuerpo mujer, es la base histórica material, de la que partimos. Es el cuerpo vivido, el cuerpo comprendido políticamente desde la filogénesis feminista es decir del devenir de nuestro cuerpo mujer como humanidad y ontológicamente, como nuestra historia personal, desde la reflexión sobre el mundo, al cual llegamos con estos cuerpos de mujer aquí y ahora, en este tiempo y en estos territorios y por supuesto todo lo que nosotras queremos ser²⁰⁹.

Por esto, desde el feminismo descolonial se entiende el feminismo como el conjunto de luchas y rebeldías de las mujeres tanto individuales como colectivas para enfrentar y desobedecer los mandatos patriarcales, luchas acontecidas en todas las culturas, sociedades, regiones y tiempos. Cuando hablamos de feminismo, hablamos, por eso, de un fenómeno planetario; no hay sociedad, cultura ni región donde no haya feminismos²¹⁰.

Sin embargo, las luchas feministas en la región enfrentan enormes retos para ir más allá de las propuestas teóricas y construir el feminismo desde nuestras comunidades y nuestras vidas.

Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica, [pues le potenciaría] para [poder generar teorizaciones distintas, particulares que mucho pueden aportar para realmente descentrar el sujeto euronocéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior. De no ocurrir esto, seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria europea y [norteamericana] que definen al resto del mundo como lo Otro incivilizado y natural, irracional y no verdadero²¹¹.

El feminismo descolonial latinoamericano tiene una característica central, el encuentro, la necesidad de encontrarse, con todos los desencuentros que esto implica, los que también

²⁰⁸ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit*, p. 61.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 68.

²¹⁰ María Galindo, *op.cit*, p. 134.

²¹¹ Ochy Curiel, “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, p. 333.

permitieron profundizar posiciones, debatir propuestas teóricas y estrategias de lucha que dieron forma a las luchas de mujeres en estos territorios. Encontrarse estaba también profundamente ligado a la autonomía a construirse en un espacio propio y desde nuestras realidades. Dichos encuentros se construyeron como memoria de luchas colectivas contra el colonialismo, las dictaduras y contra el neoliberalismo después; con esas memoria o por lo menos con parte de esas memorias se iniciaron los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe (EFLACs)²¹².

La autonomía se fue construyendo en el feminismo latinoamericano y caribeño, así nacieron como hemos dicho los EFLACs en los 80s, autonomía para tener un espacio propio político e histórico de feministas .aunque pronto se hizo presente la institucionalización- la autonomía se profundizó dentro de los encuentros, se planteó también como espacio para nombrarse frente a un feminismo racista y lesbofóbico, se iba perfilando la autonomía del cuerpo que no pasaba solamente por el aborto sino por acabar con un sistema heteropatriarcal²¹³.

Las feministas latinoamericanas que aparecen hoy en los debates masculinistas de la región y en la academia como el ‘otro invisible’ tienen que reclamar sus derechos epistemológicos. También tendríamos que abocarnos al proyecto de la descolonización de la teoría. Es urgente cuestionar los aparatos conceptuales de los feminismos hegemónicos y sobre todo el pensamiento proveniente del aparato del desarrollo. Incluso debemos desestabilizar nuestros propios discursos, estar en permanente diálogo y autocrítica²¹⁴.

Creo que hemos hecho poco para posicionar y validar el pensamiento latinoamericano como teoría crítica particular, creo que escribimos poco, damos poca importancia a la producción de teoría considerando nuestros propios contextos, la relación teoría y práctica se siguen viendo como antagónicas; hemos hecho poco para complejizar el sujeto colectivo del feminismo, donde la clase, la raza, la sexualidad son fundamentales para

²¹² Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit*, p. 44.

²¹³ *Ibidem*, p. 48.

²¹⁴ Breny Mendoza, “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Yuderky Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, p. 102.

caracterizarlo siempre considerando las condiciones materiales, los contextos y las experiencias situadas de las mujeres²¹⁵.

Además, otra de las cuestiones que siempre está presente en los debates del feminismo descolonial latinoamericano es la posición de las luchas de las mujeres respecto al Estado, y es que el papel que juegan los Estados así como los de los gobiernos, ya sean de derecha o progresistas, es contener y disciplinar a las mujeres. Sus acciones se han limitado a “ceder” espacios a las mujeres, espacios totalmente masculinizados y en instituciones patriarcales, que más allá de ir en busca de la emancipación de las mujeres, lo que buscan es contenerla dentro de sus márgenes e instituciones.

Es siempre bajo esta retórica de la igualdad que se busca la inserción de la mujer al aparato estatal patriarcal y capitalista. “No basta tampoco decir que estamos frente a Estados patriarcales porque el carácter patriarcal de los Estados no es un adjetivo, sino un hecho estructural y quedarnos con esta frase gastada poco ayuda a develar la relación entre el Estado y las mujeres”²¹⁶.

Por lo tanto, descolonizar al feminismo parte de la idea de que es necesario un cambio civilizatorio, que incluya incluso las instituciones que conocemos hoy. Hacer posible un cambio civilizatorio es trastocar el papel simplemente reproductor que nos ha asignado el sistema heteropatriarcal/colonial/capitalista. La propuesta feminista necesita ser una propuesta civilizatoria, su primera tarea, antes de llenarnos de acciones, es instalar en el imaginario la necesidad de construir y tener otro horizonte, tener otra utopía de existencia social²¹⁷.

Capítulo 3. Las luchas de las mujeres indígenas desde el Abya Yala. El caso de las compañeras zapatistas.

El 1ro de enero de 1994, los pueblos zapatistas de Chiapas se levantan en armas. El conflicto armado duró doce días. Después de estos días el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declara el alto al fuego, no obstante, las comunidades viven aún en una guerra de baja

²¹⁵ Ochy Curiel Pichardo, “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, *op.cit*, p. 333.

²¹⁶ María Galindo, *op.cit*, p. 162.

²¹⁷ Ximena Bedregal, “Feminismo autónomo radical, una propuesta civilizadora”, [en línea], Dirección Url: <https://www.yumpu.com/es/document/view/14120489/el-feminismo-autonomo-radical-sitio-de-ximena-bedregal>

intensidad constante. Además de los intentos fallidos de negociaciones con el gobierno mexicano, como los Acuerdos de San Andrés de 1996 que fueron desconocidos posteriormente de la firma de dichos acuerdos.

La irrupción del zapatismo corresponde a una historia local y global, es decir, da respuesta (y es propuesta) no sólo a la necesaria transformación del Estado mexicano en aquel momento, sino al horizonte mismo de transformación societal, más allá de los planteamientos que las izquierdas en sus diferentes tendencias habían propuesto, dando cabida de manera radical al pluralismo, no sólo de las culturas, sino de las naciones negadas, es decir, identidades (formas de estar en el mundo, de producir y disfrutar la vida) que hasta ese momento estaban destinadas a desaparecer desde la perspectiva del desarrollo de la 'nación-de-Estado', del capitalismo global y del socialismo realmente existente. El zapatismo muestra que *la conquista* es un proceso aún en curso, y responde no sólo resistiendo sino proponiendo otra manera de estar y de hacer²¹⁸.

Con las instancias institucionales agotadas, se buscará construir la autonomía de facto. Dicha autonomía repercutirá en los servicios otorgados por el Estado como la salud, educación y derechos, los cuales están dentro de la misma lógica capitalista, patriarcal y neocolonial que niega la diversidad cultural por tender a la homogeneización. El movimiento zapatista crea los 27 municipios autónomos rebeldes zapatistas y cinco caracoles con una Junta de Buen Gobierno como un órgano de poder popular y espacios de auto-gobierno.

A partir de este momento, surgen demandas y planteamientos que se construyen alrededor de una crítica hacia la nueva fase del capitalismo mundial y todas sus consecuencias, compartiendo la insignia de un mundo donde quepan muchos mundos. Apelando por construir políticas o acciones reivindicativas eficaces dentro de localidades específicas del mundo. El zapatismo se construye como un *sitio* de apertura a la enunciación de otros mundos posibles, un sitio que provee ya un horizonte epistemológico que va más allá de los horizontes críticos modernos²¹⁹.

En relación a las mujeres y su papel dentro del movimiento zapatista, van a ser parte elemental del movimiento social y de la transformación de la comunidad misma, "...los

²¹⁸ Márgara Millán, "Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas", *op.cit.*, p. 126.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 127.

movimientos de mujeres desde espacios subalternizados están situados en la intersección de la liberación y reconocimiento de sus pueblos y en la liberación de las propias mujeres. Al mismo tiempo, al retomar y generar formas colectivas de organización para satisfacer sus necesidades más cotidianas, están rompiendo con la dependencia y creando autonomía”²²⁰.

3.1. Una lucha a lo parejo.

La lucha de las compañeras zapatistas se desarrolla en dos frentes, por un lado está la lucha colectiva contra el Estado neoliberal mexicano, con todo lo que ello implica, una lucha por su autonomía, y por el otro lado, una lucha al interior de la misma lucha y de la construcción de la organización. Sin embargo, estas luchas de mujeres indígenas no fueron, y en algunos casos siguen sin ser reconocidas, porque incluso ellas no lo quieren, como luchas feministas, “...la presencia indígena se mantuvo marginada e invisibilizada en el conjunto de la sociedad y dentro del mismo movimiento de las mujeres”²²¹. Todo esto por escapar del horizonte emancipatorio que nos vislumbra la modernidad, por no seguir ciertos caminos hacia la “liberación” de las mujeres, una libertad sólo como la entendemos bajo Occidente.

En una entrevista de Radio UNAM a las compañeras zapatistas el 08 de marzo de 1994, la capitana Elisa reconoció la importancia de la participación de las mujeres en la lucha zapatista. En sus palabras podemos encontrar los dos frentes contra los que luchan las compañeras, contra el Estado y dentro de su misma organización:

Porque como mujer campesina el gobierno no nos reconoce. Siempre la mujer es..., siempre está bajo pues, siempre el hombre siempre tiene que..., siempre es el que manda, pero ahorita pues nosotras vemos que no es cierto lo que dice el gobierno. También las mujeres pueden hacer los trabajos, también pueden tener cargo, también puede dirigir

²²⁰ Selene Romero Gutiérrez, “El aporte de la lucha de las mujeres subalternas en la actual coyuntura local/global”, *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 128, Universidad Nacional Autónoma de México, mayo-agosto de 2017, p. 186.

²²¹ Sylvia Marcos, “Feminismos en camino descolonial”, en Márgara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 16.

igual que el hombre, por eso nosotros estamos luchando para que las mujeres también tengan esa oportunidad de hacer esos trabajos²²².

Por ello la necesidad de retomar lo que se expuso en el capítulo pasado sobre las críticas a ese feminismo blanco hegemónico, recuperando la propuesta de la *matriz de dominación*, Sylvia Marcos, académica mexicana, hace la relación con el zapatismo. “La ‘matriz de dominación’ se identificaría con el Estado nación neoliberal, que es interpelado por ambos tipos de derechos de las mujeres: los colectivos y los individuales. Aplicando la teoría de las *intersecciones*, también podría comprenderse mejor cómo se vive dentro de las luchas zapatistas, en los Caracoles y en sus comunidades de apoyo, esta fusión entre derechos colectivos y derechos individuales, porque ambos son mutuamente constitutivos”²²³.

En este sentido, a la par que se está construyendo un feminismo neoliberal que vacía de contenido político y emancipatorio al movimiento, mujeres del sur, mujeres *subalternizadas* serán quienes ahora construyan otros caminos y otras formas de vida, así como quienes las defiendan.

En la actualidad, es en la lucha de las mujeres con posiciones mayormente subalternizadas (indígenas, campesinas, afrodescendientes, lesbianas y pobres) donde convergen cosmovisiones, saberes, formas de organización y acciones que permiten resistir y romper con la dominación patriarcal, colonial y heterosexista, toda vez que son ellas las que, a diferencia del movimiento de mujeres que demanda la inclusión e igualdad dentro del sistema moderno/colonial, están repensando su entorno y su realidad concreta desde la diferencia, desde ‘lo parejo’ y desde la descolonialidad-interculturalidad²²⁴.

En lo que respecta en específico al levantamiento del movimiento zapatista, la madrugada del 1ro de enero de 1994, “las mujeres fueron protagonistas invisibles de los acontecimientos que trascendieron las fronteras del país. En ese momento no se supo –y a 66 días del suceso, muchos lo ignoran- que una de ellas fue la responsable de la toma de la segunda ciudad en

²²² Palabras de la Comandanta Elisa en una entrevista en Radio UNAM, “La situación de las mujeres”, *Enlace zapatista*, 08 de marzo de 2018, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/la-situacion-de-las-mujeres/>.

²²³ Sylvia Marcos, *op.cit*, p. 26.

²²⁴ Selene Romero, *op.cit*, p. 184.

importancia de Chiapas, cuyo operativo se consideró por el EZLN un éxito porque no se registraron pérdidas humanas”²²⁵.

En ese momento, el EZLN presentó 34 demandas que se dieron a conocer el último día de los doce días de diálogo con el Estado mexicano, dentro de dichas demandas, existieron de las mujeres, entre ellas la instalación de clínicas para atender los partos y la construcción de guarderías, cocinas y comedores para los niños y las niñas de la comunidad. Además de esto, dentro del movimiento, sus exigencias también fueron: “acceso al poder en la toma de decisiones; elegir libremente a su pareja; no ser golpeadas o maltratadas físicamente por los familiares ni por extraños; decidir el número de hijos que puedan procrear y cuidar, así como tener derecho y prioridad en la alimentación y atención a la salud”²²⁶.

No describiré a profundidad la estructura del EZLN porque no tiene relación importante con el tema planteado, sin embargo, es importante tener en claro ciertas cuestiones para entender la participación de las mujeres a niveles de la dirigencia. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), tiene su comandancia política, la cual es el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG), esto además de sus organizaciones regionales y locales. Sin embargo, su importancia recae en la base de apoyo civil indígena que se denomina a sí misma zapatista, estas comunidades están estructuradas en los municipios autónomos del estado de Chiapas. Dentro de esta estructura, la participación de las mujeres era de la siguiente forma:

El EZLN brindaba a las mujeres las siguientes posibilidades de participación en su estructura: a) en las filas del ejército, b) como insurgentes, trabajando en los cuarteles o en la montaña desarrollando las actividades propias de contextos de guerra, c) como milicianas, en las Fuerzas Mexicanas de Milicia que concentra a la población con formación militar y, que en caso de requerirlo, se unirán a las tropas, d) formando parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), integrado por las personas de las diferentes comunidades con mayor autoridad moral, fungen como portavoz del sentir general de sus comunidades y hacen llegar sus disposiciones a la estructura insurgente, e)

²²⁵ Palabras de la comandanta Ramona y la mayor Ana María en *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, p. 8.

²²⁶ *Ibidem*, p. 17.

en las bases de apoyo, donde se aglutina la mayor participación de las mujeres, y f) en los talleres de sastrería y armería²²⁷.

Al inicio del movimiento, la primera mujer en ser visible públicamente fue la Comandanta Ramona. Esto desde que apareció junto a los 19 delegados zapatistas, incluido el Subcomandante Marcos, en las Jornadas por la paz y la reconciliación en San Cristóbal de las Casas en febrero de 1994. Este acontecimiento es uno de los de mayor importancia simbólica y política del movimiento zapatista²²⁸. En el 2015, algunas de las comandantas y compañeras de base compartieron sus opiniones sobre la situación de las mujeres antes de 1994 en las ahora comunidades zapatistas, la comandanta Miriam mencionó que:

Desde la llegada de los conquistadores sufrimos la triste situación de las mujeres. Nos despojaron nuestras tierras, nos quitaron nuestra lengua, nuestra cultura. Es así donde entró la dominación del caciquismo, terratenientes, entra la triple explotación, humillación, discriminación, marginación, maltrato, desigualdad (...) Es así que trabajaron las mujeres. Así trabajaron las mujeres con maltrato, con cargar el agua, y la miseria, o sea que le dan una paga miserable, sólo le dan un puñito de sal o un puñito de café molido, es el pago que le dan a las mujeres²²⁹

En estas palabras la comandanta Miriam describe la relación del patrón con las mujeres, pero también menciona que dicha relación de explotación y dominación se instauró dentro de las casas, entre las relaciones de pareja y las familias. “También los hombres, porque es el que manda en la casa y las mujeres es el que obedece lo que dice el hombre. Y si te dice que vas a casar, es que vas a casar, o sea no te va a preguntar si quieres casar con el hombre que te viene a pedir, porque el papá ya tomó el trago, o sea ya tomó antes el trago y te obliga a mandar con el hombre que no quieres”²³⁰.

²²⁷ Samanta Zaragoza Luna, “Alzando la mirada: Las mujeres zapatistas de Ángeles Torrejón”, *Diplomado en Estudios Feministas desde América Latina*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2018, p. 7.

²²⁸ Mágina Millán, *Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?. El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 103.

²²⁹ Palabras de la comandanta Miriam, *Enlace Zapatista*, 06 de mayo de 2015, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/comandanta-miriam-6-de-mayo/>.

²³⁰ *Ibidem*

No obstante, posteriormente a la situación planteada de antes de 1994, la comandanta Dalia compartió como se ha construido esta lucha y qué ha implicado para las mujeres y su participación más directa y no precisamente dentro de la estructura militar.

Ya no se dejan las compañeras, ahora ya no se quedan humilladas como antes, como lo decía la compañera Comandanta Miriam, ya que quejan las compañeras con las autoridades civiles, así como agentas o comisariadas (...) Pero no creas que todavía todas las compañeras se quejan porque tienen miedo a su esposo, pero tenemos que llegar de saber con otras compañeras, salen las pláticas cuando hacemos reuniones, y lo tenemos que investigar como compañeras, o sea entre nosotras tenemos que arreglar porque entre nosotras tenemos mucha paciencia, no igual como los hombres que no tienen paciencia²³¹.

Sylvia Marcos analiza que desde una perspectiva social crítica, lo que se construye desde el zapatismo en sus prácticas políticas, es en un principio según el cual todos los énfasis son necesarios y están imbricados unos en otros, se interconectan y son interdependientes. Por esto, para el zapatismo, la inclusión de las mujeres y su participación equitativa en los puestos de autoridad, así como el asumir responsabilidades en sus comunidades a la par que los varones y su exigencia de un trato digno y respetuoso hacia ellas, sean la propuesta política zapatista, en el sentido de que no es una prioridad más y que tampoco están organizadas jerárquicamente²³².

Sin embargo, esto ha sido una lucha progresiva de las mujeres zapatistas por ocupar dichos espacios, porque de hecho, en un inicio, como se mencionó anteriormente y las mismas compañeras lo describen en sus palabras, el machismo estaba presente en el zapatismo, que no podemos afirmar que ahora ya no exista en totalidad, e incluso, de las y los delegados que integraban el CCRI el 1ro de enero de 1994, sólo dos eran mujeres: la comandanta Ramona y la mayor de infantería Ana María. Ramona era representante comunitaria de la dirección revolucionaria indígena, mientras que Ana María era parte de la estructura militar²³³

²³¹ Palabras de la comandanta Dalia, *Enlace zapatista*, 06 de mayo de 2015, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/comandanta-dalia-6-de-mayo/>.

²³² Sylvia Marcos, *op.cit*, p. 22.

²³³ Samanta Zaragoza Luna, "Alzando la mirada...", *op.cit*.

Esto responde a una construcción colectiva de ese otro mundo posible, cuestión que describiremos más a profundidad adelante pero que es esencial para entender las raíces de la lucha de las mujeres zapatistas. Mágina Millán lo resume de esta forma:

El ‘neo’-zapatismo mexicano articula una propuesta orientada hacia el mundo cualitativo de la vida, actualizando una relación de colaboración con ‘lo otro’, sobre todo con la naturaleza. Manteniendo maneras de estar en el mundo que denominamos indígenas, esta orientación conserva y recrea dos elementos centrales del mundo agrícola: la tendencia al uso colectivo del entorno, especialmente de la tierra –no como propiedad privada sino como posesión colectiva-, y la recreación de ‘lo común’ en los procesos de producción y reproducción de la colectividad a la cual pertenecen –pueblo o comunidad²³⁴.

Como parte del conjunto de leyes que el EZLN hace públicas el 1ro de enero de 1994, aparece la Ley Revolucionaria de Mujeres, la cual fue consensada y aprobada en 1993. Esto a la par de diferentes espacios de discusión y de encuentro de mujeres que se irán construyendo a partir de esto, como la Convención Estatal de Mujeres Indígenas, los Encuentros, el Congreso Nacional de Mujeres Indígenas y más reciente, el Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan. A continuación presento la Ley Revolucionaria de Mujeres²³⁵ presentada en 1993:

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

²³⁴ Mágina Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit.*, p. 125.

²³⁵ Ley Revolucionaria de Mujeres, *Enlace zapatista*, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios.

Para Márgara Millán, la Ley Revolucionaria de Mujeres muestra una tensión existente entre una subjetividad, en este caso las mujeres, frente al Estado, pero también frente a la comunidad y a la organización del movimiento zapatista. Esto es lo que hace tan particular la lucha de las compañeras zapatistas, que su lucha se localiza en una urgencia de transformar la realidad presente, una realidad comunitaria, y por el otro, articulando esa afirmación/transformación de la forma comunitaria con la necesaria refundación del Estado nación²³⁶.

Dentro del libro de Márgara Millán, recupero parte de las palabras del subcomandante Marcos sobre una referencia que hizo de la constitución de la Ley Revolucionaria de Mujeres, exactamente del día que se planteó, ley a la que él llama el “primer encuentro zapatista”.

...en marzo de 1993 se discutía lo que después serían las leyes revolucionarias. A Susana le tocó recorrer decenas de comunidades para hablar con los grupos de mujeres y sacar así la ley de mujeres. Cuando se reunió el CCRI a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en la lucha, y la de mujeres. A Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas... empezó a leer, y conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta. Se escuchaban rumores y comentarios. En chol, tzetzal, tzotzil, tojolabal, mam, zoque y ‘castilla’ los comentarios saltaban en un lado y otro. Susana no se arredró y siguió embistiendo contra todo y contra todos: ‘Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se nos respete. Queremos derecho de estudiar y hasta de ser choferes’. Así siguió hasta

²³⁶ Márgara Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 74.

que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las ‘leyes de mujeres’ que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución²³⁷.

Sin embargo, algunas de las cuestiones que se han debatido tras varios años de que la Ley Revolucionaria de Mujeres se hiciera pública, es sobre la ausencia de las demandas de las mujeres a poseer la tierra. “Un punto ausente en las demandas de las mujeres es su derecho a poseer la tierra. Pese a que Ramona y Ana María reconocieron que ésta es vital para la sobrevivencia y que en la lucha por obtenerla participan tanto hombres como mujeres, no contemplaron que el reparto tenía que incluir a las viudas e indígenas sin compañero”²³⁸.

La comandanta Ramona fue quien le dio más peso a la posesión de tierra por parte de las mujeres. Ella afirmaba que, “aunque dentro de la ley agraria no tenemos derecho a tener tierra, las mujeres sentimos que es muy importante porque cuando no hay tierra viene el hambre, la miseria, por eso muchos niños mueren de desnutrición. Por eso las mujeres tenemos también derecho a la tierra para que haya alimentos, porque no hay otro medio para sobrevivir”²³⁹.

Lo que también hay que tener en claro es que en un inicio, aún a pesar de existir dicha ley y de formar parte del ejército rebelde, las mujeres sentían cierto rechazo y el obtener el espacio, así como un trato igualitario en el ejército, se lograron mediante la lucha, fueron ganados a partir de la acción y lucha de las mujeres.

A través de del ‘discurso sobre los derechos’, como fue enunciado en la Ley Revolucionaria de Mujeres (1993), ocurre un proceso que es simultáneamente de cambio y de afirmación cultural, descolonizador no sólo frente a los discursos de la nación de Estado, sino al interior de los propios discursos de las comunidades. La noción de los ‘derechos de las mujeres’, de que ‘la mujer también tiene derechos’, permitió que las mujeres indígenas dentro del zapatismo construyeran sus demandas frente al Estado y al patrón, pero también frente a la organización (la lucha) y a la comunidad (nuestros hombres, nuestros padres, nuestras madres y abuelas)²⁴⁰.

²³⁷ *Ibidem*, p. 77.

²³⁸ Palabras de la comandanta Ramona y la mayor Ana María en *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, p. 20.

²³⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁴⁰ Mágina Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit*, p. 137.

Las mujeres zapatistas están estructurando su palabra en torno a ciertas costumbres, y a la lógica que las domina, en el espacio de enunciación que abre el zapatismo. Muchas de las mujeres que han entrado al EZLN han llegado sin avisar a sus familias.

Yo cuando salí de mi casa y me enteré de que existía una organización armada, me decidí y me dije ¡yo también voy a tomar las armas!, porque uno de mis hermanos ya estaba; pero mis papas, la mayoría de mi familia no sabía nada. Entonces salí huyendo de mi casa y fui a buscar a mis compañeros para poder integrarme también y así pasé muchos años aprendiendo y participando en esto sin que mi familia se diera cuenta. Esto ha pasado en muchos lugares, en muchas familias²⁴¹.

A las mujeres en las comunidades se les enseña todo lo que aplica en una lucha, en un principio se les enseña a leer y escribir, “se les enseña a manejar una máquina de cose, de escribir o de hacer piezas de armas; se les enseñan tácticas de combate; leemos libros políticos. Estudiamos toda la historia de México, es lo que más estudiamos y libros de lucha de otros países.”²⁴²

Una buena parte de las mujeres que se incorporan al ejército zapatista lo hacen desde muy jóvenes, casi niñas. Frente a la opción de ir a trabajar como empleadas domésticas a San Cristóbal o de quedarse –y seguramente casarse muy joven- en la comunidad, algunas prefirieron irse a la montaña con los zapatistas. No era ésta, sin embargo, una mera decisión propia. Así lo decidieron sus familias y comunidades. El zapatismo se empezó a convertir en una opción de vida; de todas formas, no era fácil tomar la decisión de dejar ir a los hijos, sobre todo si de mujeres se trataba²⁴³.

Esto se construye como una manera de ser mujer de otra forma. “Las jóvenes insurgentes se empiezan a distinguir de las muchachas de su edad que viven en sus comunidades. Son mujeres de 18 a 20 años que aún no han tenido varios partos, están mejor alimentadas, saben castellano, han aprendido a leer y a escribir. Tienen seguridad en sus palabras”²⁴⁴. Pero ellas tienen claro

²⁴¹ Palabras de la comandanta Ramona y la mayor Ana María en *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, p. 7.

²⁴² *Ibidem*, p. 15.

²⁴³ Mágina Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 69.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 70.

que la lucha no es sólo con el arma, mencionan que el trabajo de las mujeres de los pueblos es organizarse para hacer trabajos colectivos para estudiar y aprender.

Sobre las diferencias entre las milicianas y las insurgentes del cuadro militar “las dos son combatientes, pero las milicianas viven en sus pueblos, reciben entrenamiento y van a combatir cuando les toca. Nosotras, las insurgentes, vivimos en los campamentos y nos distribuimos para ir a los pueblos a enseñar política y educación escolar”²⁴⁵.

Sobre la participación de las mujeres en el movimiento, en los textos recuperados en el libro de la *Hidra Capitalista I*, las mujeres zapatistas comparten sobre lo que ha sido luchar por tomar espacios en la lucha. “Claro que no fue nada fácil, pero poco a poco fuimos entendiendo y así avanzamos hasta llegar en 94 cuando salimos en la luz pública, cuando ya no aguantaba el maltrato que nos hacían los pinches capitalistas. Ahí vimos que sí es verdad que sí tenemos valor y la fuerza igual que los hombres, porque pudieron enfrentar con el enemigo, no le tuvieron miedo a nadie”²⁴⁶.

Mencionan que fue un proceso lento, pero a la vez fue sanador el perder el miedo y la vergüenza de participar, entendieron que tienen el derecho de hacerlo, de participar en todas las áreas de la construcción colectiva del movimiento zapatista. Para ellas, el hacer la revolución es una tarea conjunta, de hombres y mujeres. “Allí donde vimos que sí podemos hacer el trabajo, ahora ya nos tomamos ese espacio de participar, formar otra generación aunque con errores, pero si estamos haciendo con error nos corregimos”²⁴⁷.

Sobre la postura de los hombres de la participación de las mujeres mencionan que la mayoría ya lo entendió y esto también tiene que ver con que las compañeras ya no se dejan, ya no se dejan humillar como antes, ahora está la oportunidad de denunciar ante las autoridades civiles o las autoridades municipales, pero sobre todo, existe el compromiso del auto gobierno de atender a dichas exigencias y denuncias.

Esta participación de las mujeres en el movimiento zapatista no sólo se da a nivel de dirigencia o en las milicias, también se da a nivel local y en las comunidades. “En las comunidades, las mujeres discuten, comparten, reformulan, combinan, cambian o usan

²⁴⁵ Palabras de la comandanta Ramona y la mayor Ana María en *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, p. 10.

²⁴⁶ Comandanta Rosalinda, “La lucha como mujeres zapatistas que somos II”, en *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México, p. 117.

²⁴⁷ Comandanta Dalia, “La lucha como mujeres zapatistas que somos III”, en *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México, p. 120.

estratégicamente los conceptos sociales sobre justicia y derechos de género, así como los términos con los que se habla de ellos. Están, además, en diálogo permanente con la comunidad internacional y con los grupos de mujeres que las apoyan y las visitan”²⁴⁸.

Como sostiene Sylvia Marcos, esta visibilidad de las mujeres entre las fuerzas armadas así como en la dirección política y en el movimiento de base, ha sido una constante y ha sido lo que ha construido una teoría feminista zapatista. “Reclamando y ejerciendo sus derechos, ejercitándolos, desempeñando cargos de autoridad en sus comunidades, así es como las mujeres crean la teoría feminista zapatista. Es ‘saber como hacer’ y no ‘saber sobre’, dos formas de construcción de conocimiento, dos *epistemès* antitéticas”²⁴⁹.

Márgara Millán menciona que el EZLN no sólo es una organización político-militar, sino una instancia que ofrece, al menos a las mujeres jóvenes, caminos de desarrollo y transformación que no ofrecen ni las comunidades indígenas como existen dentro del estado nación, ni el ámbito fuera de las comunidades, donde la subalternidad es quizá más apabullante²⁵⁰.

Las mujeres encuentran muchas cuestiones positivas en el neozapatismo: mayores opciones educativas, de defensa del derecho a elegir marido, de aplazar el matrimonio, a no ser violentada, la posibilidad de ejercer presión para la eliminación del alcohol, que aunque obedezca a una lógica de defensa de las estructuras político-militares del movimiento, es una demanda inmediatamente apropiada por las mujeres, que saben que la violencia se desata con el alcohol. Y así mismo, las mujeres son presionadas por el movimiento, es una demanda inmediatamente apropiada por las mujeres, que saben que la violencia se desata con el alcohol. Y así mismo, las mujeres son presionadas por el movimiento, y por las mujeres que participan en él, para que se incorporen cargos y responsabilidades. La democracia requiere de mucha participación, y la autonomía más²⁵¹.

Las mujeres zapatistas han aportado ciertas cuestiones, bastante complejas e interesantes, a la construcción de la lucha de las mujeres indígenas. En el libro de Márgara Millán hay

²⁴⁸ Sylvia Marcos, *op.cit*, p. 23

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁵⁰ Márgara Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 71.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 318.

entrevistas a diversas mujeres zapatistas, entre algunas de las preguntas que se presentan está ¿qué es resistencia?, a lo que ellas respondieron;

Cuando ya no vas con el gobierno. No vas a aceptar proyectos. Usan el proyecto... Lo que estamos pidiendo son los quince puntos, no unos cuantos proyectos. El gobierno dice orgullosamente que ayudó, pero no ayuda de verdad. Da ayuda pero es muy poco... Por eso está la organización en resistencia. Hay algunos que no aguantan y salen²⁵².

Justamente como se señala al principio del capítulo, las compañeras zapatistas van construyendo en un doble plano su resistencia, en el plano frente al Estado mexicano y en el otro plano que es frente a la comunidad zapatista. Por ello, entre las cuestiones más importantes que se van a reconfigurar dentro de la lucha zapatista tiene que ver con el papel de las mujeres en las comunidades y su papel central de reproductoras, madres y esposas.

Se produce una renegociación del matrimonio porque la incorporación al movimiento y a la lucha armada requiere mayor participación de las mujeres. “Es cada vez más común que las comunidades envíen mujeres a los múltiples cursos y actividades que hay en los centros políticos. El proyecto educativo está en el centro de la idea de autonomía. Las mujeres son muy importantes para construir tal proyecto”²⁵³. La participación de las mujeres casadas no está obstruida sólo por el “permiso” del marido, está obstaculizada por la serie de tareas y responsabilidades que tiene una mujer casada.

A la par de esto, también se habla de tener la libertad y posibilidad de escoger tener o no tener marido. Es una posibilidad que ahora les dan los padres a sus hijas. “‘Lo tengo libre’ significa que la decisión sobre el matrimonio recae en la persona. También se refiere a la idea de tener tiempo libre, descubrimiento que empieza a ser contabilizado”²⁵⁴.

Otra cuestión elemental tiene que ver con que en el EZLN todo es *parejo*, no existen diferencias entre las tareas que se les dan a las mujeres o a los hombres. Esta cuestión de lo *parejo* se basa en la misma colectividad;

²⁵² *Ibid.*, p. 284.

²⁵³ *Ibid.*, p. 290.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.295.

No se puede concebir como una lucha de mujeres *contra* o *al margen* de los hombres. Aunque se expresa como un reclamo y una rebeldía contra situaciones de dominación y de sujeción de las mujeres, esa lucha existe *a la par*, es decir, está subsumida *en*, y encapsulada *por*, la certeza cosmológica y filosófica de la complementariedad y la conjunción con el varón, con la familia, con la comunidad, con el pueblo²⁵⁵.

Esta característica de lo parejo y en sí, de colectividad, conforman una relación que a través de interacciones sociales, exige que los hombres participen también en la ‘liberación’ de las mujeres. Esto porque no existe un imaginario posible sin ellos al lado, son una en dos y dos en el todo de la interconexión con los seres de la naturaleza y del cosmos²⁵⁶.

Lo parejo es una filosofía de vida en la que el sujeto se ve siempre en relación con el todo y en la que nadie puede acumular (poder, prestigio, riqueza) porque se rompería cierto equilibrio que es valorado como positivo ypreciado. Lo parejo entonces *disemina*, trabaja en contra de la concentración y tiene que ver con múltiples formas en que se decide participar en el *gobierno de sí*. Lo parejo tiene que ver con las formas rotativas de los cargos, con las posibilidades de participación según el número de integrantes de la familia (siempre una familia más extendida podrá repartir mejor las tareas tanto domésticas como de gestión comunitaria y regional), con la rotación de la administración de la gestión doméstica, hasta con la gestión del gobierno. Así, lo parejo es transversal a las familias y a las formas del gobierno. No se entiende una cosa sin la otra. Esto complejiza la noción de autogestión, la cual transita por la asamblea y el acuerdo, pero se sostiene en y por *lo parejo*. Lo parejo se decide por el acuerdo, se llega a lo parejo a través de la discusión colectica, de la reflexión, es decir, del ejercicio de *las posibilidades de sí*. Pone en el centro la imaginación, y por ello, lo parejo tiene que ver con la tradición de la oralidad y con la reiteración del acuerdo. Porque lo parejo siempre es una posibilidad, que debe ser experimentada, no es letra escrita, homogénea y universal. Lo parejo siempre es concreto. Y por ello es una democracia de otro tipo²⁵⁷.

Por lo tanto, lo parejo es una demanda colectiva del movimiento zapatista de cara al Estado mexicano, pero también es lo que piden las mujeres en relación a los hombres, en el sentido de

²⁵⁵ Sylvia Marcos, *op.cit*, p. 26.

²⁵⁶ *Ibidem*, p.26.

²⁵⁷ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit*, p. 140.

las obligaciones asimismo que en el plano de la participación, del reconocimiento y de los cargos de representación. Márgara Millán señala que lo parejo es el modelo de sociedad futura, un modelo a partir del cual se construye desde las diferencias, pero con base en la justicia y la dignidad. Por ello le hace sentido tanto a hombres como a mujeres zapatistas, porque es a partir de lo parejo que ellas y ellos vislumbran el otro mundo posible que construyen²⁵⁸.

Pero este horizonte de lo *parejo* no significa equidad o igualdad dentro de los términos occidentales del feminismo neoliberal institucional. No se refiere a una cuestión de desigualdad tampoco, porque esto se basa en un horizonte en el cual no se construye desde desigualdades, no existen²⁵⁹.

Lo ‘parejo es un modo de ser, de estar y de actuar en relación a los varones, pero como parte de la relacionalidad con todas las otras instancias que tienen poder. Lo parejo no sólo estaría dirigido hacia una idea de ‘equidad’ en la esfera doméstica y en la esfera de participación (política, organizacional, económica). Significa también el ‘parejo’ de y con los hombres, es decir, juntos y parejos. Lo ‘parejo’ es un horizonte ético; tiene que ver con una democracia por venir, que se atisba en el acuerdo, en la responsabilidad propia que sopesa lo que es ‘parejo’²⁶⁰.

Estas cuestiones llevan al camino de la autodeterminación de las mujeres indígenas, la cual se construye desde el punto de enunciación de su lucha y sobre todo, de sus vidas, como mujeres indígenas, por lo cual es una autodeterminación situada y a partir de allí construyen en colectivo sus demandas.

El camino de la autodeterminación no lleva al ‘centramiento’ del yo, a la libertad de ‘hacerse’ como persona, sino a una individualidad atravesada por la obligación hacia lo común. Es desde ese lugar que las nuevas subjetividades de las mujeres indígenas cuestionan y renegocian, ordenan y rehacen tanto las estructuras de género como su lugar en la nación, actualizando ambas de manera prefigurativa hacia un imaginario de ordenamiento horizontal²⁶¹.

²⁵⁸ Márgara Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 295.

²⁵⁹ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit.*, p. 139.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 139.

²⁶¹ Márgara Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 296.

Por estas cuestiones es que la lucha de las mujeres zapatistas se construye a nivel comunitario, de lo común y así se teje un proyecto de autonomía que va de la mano con la lucha de las mujeres, frente al Estado y también al nivel de la comunidad misma. Sin embargo, también es cierto que aún quedan muchas realidades que violentan a las mujeres y es allí donde ellas construyen la crítica y determinan su lucha, sobre todo lo relacionado a la presencia de las mujeres en las asambleas, en específico, el tomar su lugar de habla.

Bueno, yo veo que sí hay parejas donde existe la libertad. Mi pareja me deja hacer lo que yo quiero. Pero en plena asamblea, cuando los compañeros hombres ven que la participación va contra ellos o no les gusta la propuesta, empiezan a echar mucha bulla, nos humillan por completo. Nos hacen sentir tontas. Entonces la mujer piensa, mejor pienso en mí, en que no me gusta sentirme tonta, y ya no vuelven a participar. Mi marido dice que tengo que seguir participando, sin pensar si está bien o malo lo que digo. Eso nos desespera por completo. Yo veo que cuando los responsables, cuando las autoridades mujeres hablan, los hombres empiezan a reír o hacer bullas. No es mentira lo que veo, es lo que se vive²⁶².

Además, otra situación que sigue sin transformarse en totalidad es el papel de los hombres en el espacio privado, en la casa, las tareas que él realiza y cuando se “ayuda” a las mujeres. “Queremos que los hombres también sepan preparar su propia comida. Que se queden en la casa para cuidar de los niños para que las mujeres podamos salir de la casa. Queremos que ellos mantengan los pollos. Y queremos que no sean celosos. A veces tapan el camino por celos. Que no regañen a las mujeres si están paseando”²⁶³.

De esta forma lo que quiero dar a entender es que el movimiento zapatista no es perfecto, comenten errores, aún hay vacíos que las mujeres zapatistas denuncian, pero que también se enuncian y se buscan construir otras formas de vivir. Son espacios que nunca son totalmente armónicos y libres de conflictos, en estos espacios también se disputa y se generan tensiones, pero es parte de ello, porque visto así, los movimientos sociales como el zapatismo,

²⁶² Mariana Mora, “Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, p. 172.

²⁶³ *Ibidem*, p. 173.

lo que han logrado es alterar el orden de lo cotidiano instituido y empujar a los sujetos a nuevas acciones²⁶⁴. Por esta razón, se genera una visibilidad de las mujeres indígenas, con un participación plena y activa de las mujeres en todos los niveles, de esta forma se hace una nueva forma de política la cual inicia con el reconocimiento de las mujeres como sujeta política.

... junto con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), no sólo se oponen y crean alternativas al capitalismo (con todo y sus modalidades de dominación y su estructura de civilización, caracterizada sobre todo por la explotación, el materialismo, el consumismo, el individualismo y la destrucción de la naturaleza), sino también al racismo y al patriarcado-machismo. Desde su cosmovisión, han creado condiciones suficientes de igualdad-horizontalidad que contribuyen a erradicar la exclusión-marginalidad, integrando visiones y acciones diversas, como entramado complejo, desde la autonomía y la búsqueda de condiciones de una vida digna frente a la decadencia de un mundo subsumido en una profunda crisis civilizatoria²⁶⁵.

La lucha de las mujeres zapatistas no termina, pero lo que es verdad es que su resistencia puso en cuestión no sólo la visión paternalista del Estado hacia las comunidades indígenas, sino al mismo feminismo académico e institucional que mira a las mujeres indígenas sin capacidad de agencia y emancipación propia, con esa urgencia de “ir a salvarlas”. Las mujeres zapatistas han demostrado que no necesitan que las victimicen bajo la mirada occidental colonial que sólo violenta y justifica la invisibilización de sus luchas, pero también de sus imaginarios políticos y sus sujetidades.

El significado de palabras clave para el feminismo hegemónico, como emancipación de la mujer, autonomía, individualidad, ciudadanía, incluso la definición de los derechos de las mujeres, son puestas en cuestión como categorías abstractas y generales, para enriquecerse a través de significados ‘situados’. A partir del desarrollo de la consciencia de género de las mujeres indígenas, de su ‘despertar’ localizado, el feminismo mexicano inicia una revisión de su propio nacionalismo/indigenismo en la construcción de su

²⁶⁴ Márgara Millán, “Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?”, *op.cit.*, p. 246.

²⁶⁵ Selene Romero, *op.cit.*, p. 186.

mirada hacia las mujeres indígenas, de su propio horizonte de representación de las 'otras' mujeres²⁶⁶.

A la par que se exige una transformación del Estado mexicano y de la sociedad misma, se apela por una deconstrucción de las relaciones sociales y la posición de la mujer dentro de la sociedad misma, su capacidad de agencia, para nombrar su presencia no sólo en el movimiento, también en la sociedad mexicana. Para ello, ellas irrumpen en los espacios masculinos y mestizos, pero también espacios feministas de mujeres blancas y mestizas de clase media, espacios que históricamente las redujeron al silencio

...el movimiento de mujeres indígenas de Chiapas ha abierto un nuevo espacio político, que a la vez se alía y se separa de los feminismos dominantes, esto es, de los feminismos 'occidentales'. Las mujeres indígenas denuncian un conjunto de relaciones de dominación, entre ellas las neocolonizadoras y racistas que marcan su interacción con las mujeres y las feministas mestizas. Excluidas de los movimientos feministas mestizos, desde principios del siglo XX, actualmente, con mucha frecuencia se asocia a las mujeres indígenas con las concepciones 'occidentales' etnocéntricas de igualdad, pero no solamente su cosmovisión indígena de género no está representada, sino que, además, los movimientos mestizos parecen encarnar la expresión de privilegios de raza y clase²⁶⁷.

3.2. Aportes de las mujeres indígenas.

A partir de las experiencias compartidas anteriormente podemos analizar que las mujeres zapatistas, bajo su construcción de mujeres indígenas, han ido a la par construyendo otras formas de vivir pero también de entender y vivir el feminismo. Los objetivos que tienen como puntos de reflexión las compañeras indígenas van a estar alejados o incluso opuestos a muchas de las reflexiones feministas hegemónicas y aún más del feminismo neoliberal. En un principio porque la reflexión principal dentro de la mayoría de los movimientos indígenas parte de la

²⁶⁶ Márgara Millán, "Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?", *op.cit.*, p. 306.

²⁶⁷ Sabine Masson, "Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas", *Andamios, Revista de Investigación Social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 8, núm. 17, septiembre- diciembre de 2011, p. 160.

forma del Estado y de la nación, así como de sus instituciones, por lo cual, es una crítica desde un feminismo descolonial.

La crítica al Estado-nación parte de construcción del mismo, una entidad que se ha construido con la mera afinidad de controlar y homologar a las sociedades no puede ser reconocida por movimientos que buscan la autonomía de su forma política pero también de sus formas de ser y existir en el mundo. No se trata de reproducir todas las cuestiones coloniales dentro del mestizaje mismo que a través del Estado-nación y sus políticas han buscado un blanqueamiento de las sociedades.

Porque en relación a esta crítica al Estado-nación es que las mujeres indígenas van a tejer otras realidades que no se vislumbran bajo las políticas de individualización y enajenación que se promueven bajo el neoliberalismo y que se reproducen a través de relaciones sociales de competencia. De hecho, en el texto de se recupera esta reflexión de las compañeras en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América en 2003;

Frente al individualismo feroz que promueve el capitalismo globalizador, las mujeres indígenas reivindican el valor de ‘Lo comunitario, entendiéndose este término como una vida en relación estrecha de las personas con su entorno, en una condición de respeto e igualdad, nadie es superior a nadie’. Frente a los efectos depredadores del desarrollismo neoliberal, reivindican ‘El equilibrio: Que es velar por la vida y la permanencia de todos los seres en el espacio y la naturaleza, la destrucción de alguna de las especies afecta a los demás seres, el uso racional de los recursos materiales nos conduce al equilibrio y a la rectitud en nuestra vida’. Ante la violencia y la dominación de los más fuertes sobre los más débiles, en los que se basa la concepción liberal de la sobrevivencia de los más aptos, ellas proponen ‘El respeto: que parte de la concepción indígena de que nuestros mayores son de mayor respeto, actitud que se extiende a todos los demás seres de la naturaleza. La Tierra es vista como Madre y Maestra, identificada como mujer que concibe el sustento de todos los seres, es el trato igualitario con los otros seres en las mismas condiciones’. Ante la superioridad de lo masculino frente a lo femenino que reivindican las ideologías patriarcales, ellas proponen ‘La dualidad o dualismo: en el que lo femenino y lo masculino en una misma deidad, son dos fuerzas energéticas en uno mismo que permiten el equilibrio en la visión y la acción, es la integridad en todo lo que nos conduce a la complementariedad. Ver al Supremo como dual, padre y madre, es cuando podemos actuar con equidad de género, esta actitud es básica en la erradicación del machismo’.

Frente a la fragmentación de la fuerza de trabajo, frente a la fragmentación de los imaginarios colectivos y a la renuncia a realizar análisis sistémicos que nos permitan ver los vínculos entre las distintas luchas, ellas proponen ‘La cuatriedad: que es la totalidad, el equilibrio cósmico, lo completo representado en cuatro puntos cardinales, la unidad y la totalidad del universo. Ver hacia atrás y hacia delante, ver por los lados es cuando es posible luchar por la unidad. Fuerza capaz de transformar las desigualdades que sufren nuestros pueblos por las políticas neoliberales y globalizantes’²⁶⁸.

Retomando lo reflexionado en torno a la cuestión de la comunidad para las zapatistas, es verdad que en general dentro de las luchas de mujeres indígenas hay una concepción de las comunidades como un todo, no existe el concepto de individuo como contenido en sí mismo. “Existe un ‘nosotros’ comunitario. No se organizan jerárquicamente, no se prioriza uno sobre el otro. No retrasa la lucha el hecho de que las mujeres también reclamen sus derechos; por el contrario, esta demanda complementa la demanda de los pueblos”²⁶⁹.

Francesca Gargallo, escritora italo-mexicana feminista, reflexiona sobre los aportes de las luchas de las mujeres indígenas y define sobre esta cuestión elemental de la comunidad como “... un sujeto colectivo, vivencial, fluido: un tik que podría traducirse como ‘nosotros/as’, siempre y cuando el nosotros comprenda a los animales, el mundo vegetal y el mundo mineral en su devenir. Eso es, en el tik está incluida esa naturaleza que la cultura occidental (en sus lenguas y a través de sus acciones económicas) ha objetivado”²⁷⁰.

E incluso, Gargallo menciona que es a partir de la existencia misma de la comunidad y de los seres de cada una y uno dentro de ella que es cuando se reconocen entre sí como personas iguales y asimismo, reconocen las necesidades de las y los otros. Se genera un comprender y escuchar, incluso cuando no se coincida, es un constante aprender y desaprender, pero sobre todo, aprender que la libertad de cada persona está en decir lo que piensa sin que tengamos que imponer sobre ella.

De hecho, Gargallo recupera otro concepto que da forma a lo parejo de las zapatistas así como de la comunidad para otros movimientos de mujeres indígenas, es el concepto de la dualidad, lo que se traduce en el concepto feminista de complementariedad, la cual se refiere

²⁶⁸ Mariana Mora, “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”, *op.cit.*, p. 191.

²⁶⁹ Sylvia Marcos, *op.cit.*, p. 25.

²⁷⁰ Francesca Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, enero de 2014, p. 70.

no sólo a los mismos cargos para mujeres y hombres en una comunidad, sino a formas que se encuentran arraigadas en los cuerpos de mujeres y hombres, así como de lo que forman parte, en este caso, la comunidad.

La dualidad no es un concepto teórico, abstracto, que pueda estudiarse desde la semiótica occidental, ni siquiera desde el lenguaje simbólico hinduista o taoísta. La dualidad se vive, se baila, se toca, habla, se hace ley, expresa tanto el cuerpo masculino como el femenino –y metaforiza el pueblo como un cuerpo con un hombro femenino y un hombro masculino-, tanto el lugar de las mujeres en la creación como el del hombre²⁷¹.

Pero claramente las concepciones del mundo de las mujeres no son iguales en todos los pueblos ni en todos los movimientos indígenas. Esto deviene de las formas en que los sistemas de opresión se instauraron de distintas formas en las comunidades del *Abya Yala*, no se puede hablar de una única concepción de mujeres y hombres dentro de las comunidades indígenas, así como tampoco se puede hablar de una única forma de emancipación.

Las concepciones del mundo de las mujeres no son iguales en todos los pueblos originarios. Hay sub-estratos y superestratos culturales históricamente construidos que hacen variar las relaciones entre los géneros femenino y masculino, desapareciendo los otros posibles, en diversas nacionalidades. Las culturas matrilineales, patrilocales, tolerantes con las sexualidades no reproductivas, misóginas, sin hegemonía sexual, fuertemente patriarcales, con roles económicos intercambiables o excluyentes, fueron todas sometidas por el cristianismo pero no resultaron en una única concepción del ser mujer u hombre. Sus diferencias tienen una relación muy profunda con su historia antigua, con su historia colonial y con su historia de reinención nacional reciente²⁷².

Pero justamente esto tiene relación intrínseca con las distintas concepciones que se tiene del patriarcado desde las mujeres indígenas y como se construye dicho concepto bajo esta intersección de opresiones muchas veces ignorada en otros feminismos. Desde el feminismo comunitario se hace una propuesta sobre un encuentro que se produce entre el patriarcado

²⁷¹ *Ibidem*, p. 205.

²⁷² *Ibid.*, p. 76.

ancestral y el patriarcado colonial/occidental que lo que se va a generar es una violencia mucho más profunda e intrínseca.

Las feministas comunitarias, sobre todo las bolivianas, señalan que se dio una especie de pacto patriarcal entre los hombres blancos y los hombres indígenas, bajo este pacto quedó instaurado un entronque patriarcal mucho más complejo que intenta explicar la violencia tan brutal que viven las mujeres en *Abya Yala*, esto sin negar o invisibilizar violencias que viven mujeres en otras latitudes. De hecho, desde el feminismo comunitario en Guatemala, Lorena Cabnal reflexiona sobre el concepto de patriarcado mismo.

No sólo existe un patriarcado occidental en *Abya Yala* (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose, y esto es a lo que desde el feminismo comunitario en Guatemala nombrábamos como refuncionalización patriarcal, mientras que nuestras hermanas aymaras en Bolivia y en su caso específico lo oímos directamente de Julieta Paredes, que lo nombraban ya para entonces como *entronque patriarcal*. A partir de debates y reflexiones propias lo nombramos en el movimiento feminista comunitario como *entronque patriarcal*²⁷³.

De hecho, desde el feminismo comunitario boliviano se habla que el proyecto político y su construcción de forma antisistémica justamente varían de acuerdo a la concepción y su posición frente al patriarcado. Cuando se asume que el patriarcado no es un sistema más sino - el sistema- de todas las opresiones y que es a través de la articulación de diversas opresiones que opera, sobre los cuerpos de las mujeres y sobre nuestras concepciones de ser mujer en el mundo, reproduciéndolas, en la humanidad y la naturaleza, justificando despojos y guerras, violencias y la depredación de la naturaleza misma. Para el feminismo comunitario, el no

²⁷³ *Ibid.*, p. 22.

asumir la complejidad del sistema patriarcal, las luchas y los feminismos en específico, no serán antisistémicos²⁷⁴.

A partir de esto intentaré hacer un diálogo entre los aportes de las compañeras indígenas y otros feminismos, no neoliberal, sobre diferencias ontológicas que a la vez que existen y diferencian, conocerlas y analizarlas es un intento de mediar a través de ellas y abrazar las luchas de otras y entender sus luchas. “Las formas de concebir lo que podría llamarse su “teoría” feminista, se encuentran arraigadas en sus cuerpos y en la materia, materia que forma un conjunto inestable y fluido con la naturaleza y con todos los seres que la integran. No es “teoría” de ideas y de conceptos abstractos, de lenguaje simbólico y de semiótica. Es teoría hablada, vivida, sentida, bailada, olida, tocada”²⁷⁵.

Con esto no quiero negar que exista una dificultad del feminismo occidental para entender la construcción colectiva de las luchas de mujeres indígenas, pero como menciona Gargallo, creo que esto descansa en la incapacidad histórica de la cultura moderna euro u occidente-centrada de entender desde una perspectiva que no esté basada en la contradicción misma, y, por tanto, de la invalidez de una de las partes, la idea de una dualidad equivalente y autónoma, no heteronormada, sino abierta a perspectiva intergenéricas²⁷⁶.

Una relación donde las primeras son las que llegan de afuera a un territorio donde imponen sus saberes y las segundas las que las reciben y son tachadas de desconocer (o de resistirse a aceptar) sus saberes, siendo consideradas desde ahí como un escollo para los avances de la ‘equidad de género’. Ahora bien, son un extraño escollo, pues las primeras (las feministas) pretenden que las segundas (el escollo) deben reconocer y aceptar (¿obedecer?) como propio el saber que ellas les llevan, desechando sus saberes, para ser incorporadas a un idea igualitario que las primeras no cuestionan y que las segundas tienen motivos para cuestionar, aunque no puedan hacerlo en el espacio que las primeras invaden²⁷⁷.

Pero en realidad, como afirma Mágina Millán, es este involucramiento de las mujeres indígenas lo que enfrenta a los feminismos con sus propios límites culturales y con sus

²⁷⁴ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit.*, p. 58.

²⁷⁵ Sylvia Marcos, *op.cit.*, p. 23.

²⁷⁶ Francesca Gargallo, “Feminismos desde Abya Yala...”, *op.cit.*, p. 204.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 56.

cegueras coloniales, que cuestiona radicalmente los métodos y políticas feministas que reproducen y legitiman ideas de “ir a enseñar” o “ayudar” a las mujeres indígenas; ideas que descansan en la visión paternalista del Estado y de Occidente mismo, las cuales se reproducen desde feminismos neoliberales pero también desde feminismos de izquierda o radicales²⁷⁸.

Por estas cuestiones, muchas mujeres indígenas se niegan a nombrarse como feministas, aún cuando su práctica política está orientada por completo hacia las mujeres, rechazan su ubicación o lectura desde la cultura hegemónica del feminismo como movimiento político desde Occidente. “Las mujeres de Abya Yala construyen modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus feminismos, repito, tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian”²⁷⁹.

Ahora, una cuestión que me parece elemental dentro del análisis y las luchas de mujeres indígenas es su concepción y relación con el cuerpo, una relación que va atravesada por la noción de territorio, lo cual implica entender la complejidad que existe dentro de la categoría cuerpo para ellas. “La misma noción del cuerpo –individual y social-, y del sentido de ‘estar en el mundo’, la noción de ‘colaborar’ con el cosmos, que son dimensiones fundantes del horizonte indígena, nos pueden orientar hacia la apertura, desde nuestras propias localizaciones, de una ‘espiritualidad’ que hoy nos es ajena”²⁸⁰.

Precisamente desde los debates de mujeres indígenas, feministas y no feministas, se pone sobre la mesa que el pensar el territorio cuerpo de una mujer indígena implica el pensarlo desde la imbricación de opresiones allí existentes y como se construye el cuerpo de una mujer indígena a partir de ello. La construcción de los cuerpos de las mujeres es algo que se establece a partir de un contrato sexual instaurado desde los sistemas de opresión de los hombres hacia las mujeres, no es algo único de las mujeres indígenas, sin embargo, su lectura y análisis son sumamente importantes para entender la misma concepción del cuerpo.

Para el desarrollo capitalista fue necesario un disciplinamiento del cuerpo, de modo que el Estado pudiera transformar las potencias del individuo en fuerza de trabajo. Cuerpo concebido como máquina, investido de relaciones de poder, subordinado al desarrollo y a la

²⁷⁸ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit.*, p. 137.

²⁷⁹ Francesca Gargallo, “Feminismos desde Abya Yala...”, *op.cit.*, p. 51.

²⁸⁰ Márgara Millán, “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, *op.cit.*, p. 135.

mano de obra. El cuerpo entonces fue siendo progresivamente politizado, desnaturalizado y redefinido²⁸¹.

Dorotea Gómez Grijalva, lesbiana feminista maya, en su importante texto titulado “Mi cuerpo es un territorio político”, resalta la importancia de comprender nuestros cuerpos políticos desde lo histórico y no biológico. “Y en consecuencia asumo que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal”²⁸².

No obstante, en la actualidad, la territorialidad ha adquirido nuevas dimensiones porque ya no sólo son los Estados quienes se disputan territorios, incluidos los cuerpos, son las empresas transnacionales y en general toda la reproducción del capital. Pero es específicamente con los cuerpos de las mujeres que esta cuestión se vuelve más violenta.

...el cuerpo femenino o feminizado se adapta de forma más efectiva a esta función enunciativa porque es y siempre ha estado imbuido de significado territorial. El destino de los cuerpos femeninos, violados e inseminados en las guerras de todas las edades dan testimonio de esto. Pero lo que la nueva territorialidad introduce es una vuelta de tuerca en esa afinidad, ya que el cuerpo se independiza de esa contigüidad y pertenecía a un país conquistado, y pasa a constituir, en sí mismo, terreno-territorio de la propia acción bélica²⁸³.

Desde el *Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo*, las compañeras afirman el cuerpo como primer territorio y al territorio lo reconocen en sus cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitan se afectan sus cuerpos, cuando se afectan sus cuerpos, se violentan los lugares que habitan. Por esta razón ellas desarrollan una categoría de análisis que muestra esta relación, lo que ellas nombran como cuerpo-territorio.

Entonces, cuando pensamos el cuerpo-territorio, éste nos ayuda a mirar cómo la violencia deja pasos en nuestros cuerpos pero además se conecta con las invasiones más globales a

²⁸¹ Silvia Federici, “Calibán y la bruja”, *op.cit*, p. 154.

²⁸² Dorotea Gómez Grijalva, *Mi cuerpo es un territorio político*, Antipersona, Guatemala, p. 3.

²⁸³ Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres*, Traficante de Sueños, Madrid, 2016, p. 70.

nuestros territorios, y con los intereses económicos de los de arriba. Parece que defender lo nuestro no le gusta al capital ni a nuestros gobiernos y prefieren darle nuestra tierra y territorios a las empresas que su único interés es hacer dinero. Mientras, nosotras, como mujeres, ponemos la vida en el centro²⁸⁴.

A pesar de que este control de los cuerpos de las mujeres en *Abya Yala* se establece desde la colonización y el capitalismo, se refuncionaliza a partir del auge del modelo neoliberal y los procesos extractivos en la región. Esta refuncionalización se produce de forma paralela con gobiernos conservadores y gobiernos de corte progresista.

Este proceso de despojo capitalista implica una (re)patriarcalización de los territorios que se suma a las violencias machistas ya existentes. La repatriarcalización de los territorios, a la que se refieren algunas colectivas latinoamericanas, se entiende como un proceso que, en el marco de los proyectos extractivos, profundiza las relaciones de poder de género originando mayores desigualdades hacia las mujeres, altera los ciclos que producen la vida, e implica un mayor control y violencia hacia los cuerpos de las mujeres cuando llegan las actividades petroleras y mineras.

Esta cuestión de la repatriarcalización tiene sentido bajo el entendido de que las actividades extractivas están asociadas a la masculinización del espacio y de las tomas de decisión, al incremento de la violencia machista, a la rearticulación de los roles de género y al refuerzo de estereotipos sexistas, donde se refuerza la idea del hombre proveedor y la mujer dependiente.

¿Cómo se establece la repatriarcalización de los cuerpos? Diferentes colectivas, mujeres indígenas y feministas trabajan en la cuestión de teorizar acerca de esta repatriarcalización, sus análisis son sumamente amplios y enriquecedores, no es el tema ahora precisamente analizar esto, sin embargo, me parece importante al menos señalarlo. En un principio se produce una masculinización del espacio y pérdida de autonomía territorial para las mujeres; la imposición de una economía asalariada masculinizada; control y violencia sobre los territorios cuerpo-tierra; una toma de decisiones sobre las comunidades que se establece entre los sujetos masculinos de hombre blanco con los hombres de los hogares o “cabezas de familia”; y, la ruptura de los ciclos de reproducción de la vida.

²⁸⁴ Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, Territorios y Feminismos, Ecuador, 2017, p. 14.

Queda claro que la relación entre cuerpo y territorio en *Abya Yala* se establece a partir del despojo y la disputa colonial, lo cual se refuncionaliza en la actualidad en la disputa neoliberal y extractivista, sin embargo, el cuerpo también se vuelve un territorio de resistencia de las mujeres indígenas, una vez que las violencias lo entrecruzan como un territorio, la mayoría de las luchas de resistencia de *Abya Yala*, retoman esta relación cuerpo/territorio como espacios de lucha y emancipación del sistema capitalista, patriarcal, racista y clasista.

Por esta cuestión es la importancia de las luchas de resistencia y emancipación de las mujeres indígenas que se enuncian en sus cuerpos, las cuales ellas trazan a través de un mapeo político de ellos y a partir de ahí se genera una resistencia colectiva de defensa por la tierra y por sus cuerpos. “Entonces, entendido de esta forma, el cuerpo es también un lugar de resistencia porque permite establecer estrategias de toma de conciencia que llevan a acciones de liberación colectiva”²⁸⁵.

Y es que justamente de esto se trata el análisis del cuerpo como territorio político, que nuestros cuerpos históricamente han sido socialmente construidos para las disputas de los hombres y la reproducción del capital, pero también son nuestro primer territorio de resistencia. Reconocer nuestros cuerpos, apropiarnos de ellos y resignificarlos es político, es resistencia, es colectividad.

Lorena Cabnal menciona que la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo es un acto político emancipatorio, lo cual responde a la coherencia feminista de que lo personal es político. Asumir la corporalidad individual como territorio propio e irreplicable, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de nuestra existencia de ser y estar en el mundo. “Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar sus sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres”²⁸⁶.

Cabnal retoma que el recuperar y defender el cuerpo implica el desmontaje de los milenarios pactos masculinos con los que convivimos, implica el cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad. El recuperar el cuerpo se convierte

²⁸⁵ Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *op.cit*, p. 14.

²⁸⁶ Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España, Asociación para la cooperación con el Sur (ACSUR), 2010, p. 22.

en un acto de dignidad desde nuestros espacios, reconocer su resistencia histórica y su potencialidad transgresora y de transformación. Es recuperar la memoria cósmica de nuestros cuerpos para ir tejiendo nuestras propias historias. “En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi plenitud”²⁸⁷.

Las compañeras del *Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo* también ven al cuerpo como el territorio de resistencia al despojo neoliberal y extractivista, afirmando que:

Para nosotras es muy importante poner el cuerpo en el centro porque lo consideramos un vehículo que nos ayuda a sentirnos libres y felices, y a través de él escuchamos nuestro territorio y sentir el lugar que habitamos es muy importante porque dependemos de él para vivir. Entonces, creemos que nuestra lucha ha de iniciar en el cuerpo de las personas que más dependen del territorio y muchas veces, esas personas somos las mujeres. Pero no entender el cuerpo sólo como carne y huesos, sino también con su espíritu, con sus miedos, angustias y felicidades, es decir, entender el cuerpo como un territorio político para defender²⁸⁸.

Dorotea Gómez Grijalva, denuncia que nuestros cuerpos también son social e históricamente contruidos desde la heterosexualidad, por lo cual, asumirse políticamente lesbianas es parte de la recuperación de su territorio-cuerpo. Es decir, respetar lo que realmente da placer sexual, espiritual y emocional.

A partir de ello, podemos reconocer que el cuerpo, o la cuerpa, como muchas feministas se apropian discursivamente de su primer territorio, es justamente nuestro primer territorio del cual fuimos despojadas y controladas, sin embargo, también es nuestro primer territorio de emancipación y resistencia. Toda lucha feminista profunda pasa necesariamente por nuestros cuerpos, desde aprender del autocuidado como del autoreconocimiento, es sanar y reconocer la memoria histórica que se dibuja en nuestras siluetas.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 23.

²⁸⁸ Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *op.cit*, p. 20.

Por esa razón asumir mi cuerpo como territorio político, es un aprendizaje cotidiano e incesante, que ha requerido mucho amor, fuerza de decisión y valor para renunciar a lo que atenta contra mi salud corporal, espiritual y emocional. Y de esta manera me propongo seguir respetando la particularidad del estilo rítmico y vibrante de este cuerpo con que toco la vida²⁸⁹.

Para finalizar los aportes de las mujeres indígenas y sus luchas al diálogo entre reflexiones feministas, las feministas comunitarias de Bolivia mencionan que de eso se trata el tejido de las rebeldías, de no pensarnos desde proyectos masculinos y patriarcales como retoma el feminismo neoliberal, sino reconstruir el tejido con la memoria, los símbolos, las presentaciones y representaciones, los hilos, la materialidad histórica de nuestros cuerpos, nuestras condiciones concretas, haciendo de la creatividad un instrumento de construcción y de lucha.

El tejer nuestras rebeldías para que sean revoluciones crea un movimiento, el cual se hace permanentemente, que a la vez teje figuras y crea símbolos, y de esta forma los hilos diferentes se cruzan, el movimiento es movimiento que no se paraliza, no se estatiza, no se para, no se vuelve norma, no se institucionaliza, no da paso a los caudillismo, a la corrupción ni a las reformas, porque nos desde el individualismo que se teje, sino desde todas y todos en comunidad²⁹⁰.

Por eso decimos que feminismo es la lucha de cualquier mujer, o sea de nosotras en Bolivia, Latinoamérica y el Caribe, AbayYala, de las europeas, las africanas, las asiáticas, etc. La lucha de todas. El punto de partida tiene que ver con el cuerpo, como experiencia histórica y material, el cuerpo mujer, es la base histórica y material, de la que partimos. Es el cuerpo vivido, el cuerpo comprendido políticamente desde la filogénesis feminista es decir del devenir de nuestro cuerpo mujer como humanidad y ontológicamente, como nuestra historia personal, desde la reflexión sobre el mundo, al cual llegamos con estos cuerpos de mujer aquí y ahora, en este tiempo y en estos territorio y por supuesto todo lo que nosotras queremos ser.²⁹¹

²⁸⁹ Dorotea Gómez Grijalva, *op.cit*, p. 35.

²⁹⁰ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, "El tejido de la rebeldía...", *op.cit*, p. 57.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 68.

3.3. El encuentro con las otras.

Actualmente existe todo un debate político dentro de las feministas sobre la *sororidad*, un término que se popularizó en la década de 1970 en Estados Unidos, viene de la palabra anglosajona “sisterhood” y que años después, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde tradujo al castellano como sororidad, todo esto basándose en una relación de hermandad y solidaridad entre las mujeres. “La *sororidad* es una dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia de las mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres...”²⁹².

Por lo tanto, la sororidad se define como un pacto político, así como un encuentro con otras mujeres para tejer redes inmensas, no se trata de que todas las mujeres nos amemos y entablemos relaciones armoniosas, así como de coincidir en todas las concepciones de entender y pensar el mundo, se trata de asumir y reconocer con otras, construir con otras distintas a mí, en el entendido que luchamos contra lo mismo, aunque desde diferentes espacios.

La sororidad es otra categoría política del feminismo que se despolitizó en los últimos años, a partir del feminismo neoliberal y dentro de la globalización neoliberal en sí. Es decir, ahora lo que se dice es que todas las mujeres tenemos que ser amigas y apoyarnos, pero esto también invisibilizando diferencias brutales entre las mujeres. Y es que no significa que no se pueda construir en las diferencias, sino que estas parten justamente de intersecciones de opresiones que condicionan a ciertas mujeres a realidades completamente distintas y en las que incluso, mujeres blancas, occidentales, clase medieras, heterosexuales, es decir, mujeres hegemónicas, ejercen violencia hacia ellas y a través de ellas las silencian.

Es difícil explicar esto a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo reconozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que me reconozca como sujeta

²⁹² Marcela Lagarde y de los Ríos, “Pacto entre mujeres sororidad”, [en línea], *Aportes para el debate*, disponible en: <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>.

epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y en el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos²⁹³.

En este sentido, Djamila Ribeiro, filósofa brasileña, retoma una teoría sobre la escucha y el habla para darle un enfoque feminista que me parece indispensable en el ejercicio del diálogo. Las mujeres hemos sido arrebatadas de nuestro lugar de habla históricamente, los hombres lo hacen todo el tiempo, sin embargo, es a través del feminismo que las mujeres han arrebatado ese lugar. Pero esas mujeres que lo han hecho en su mayoría responden al modelo hegemónico de mujer blanca, de clase media, occidental y heterosexual, lo cual implica ahora un doble silenciamiento para las mujeres racializadas, lesbianas, pobres y periféricas.

El debate no se debe centrar si el punto es que las mujeres hegemónicas rechacen su lugar de habla sino que aprendan cuándo es su lugar de escucha y dónde están ambos lugares. Entender nuestro lugar de escucha en el mundo implica reconocer a la otra como sujeta política igual que tú, abrazar su lucha, no imponer, aunque no se esté de acuerdo, dejar ser y aprender. Eso también es el reconocimiento de otros lugares de pensarnos y sentirnos, de enriquecer la lucha de las mujeres y tejer redes entre nosotras.

El reconocimiento de estos diversos *desde dónde* se generan las reflexiones, ubican y esclarecen las elaboraciones políticas y filosóficas que no son explícitas, pero subyacen a toda búsqueda de una coherencia. Identificarse como mujeres en proceso de liberación de las opresiones patriarcales no es lo mismo en un mundo visualizado como dual, complementario aunque desigual, necesariamente dialógico y complejo, que desde un mundo binario y contrapuesto. Tampoco es igual desde un sistema político, filosófico o religioso que provee un marco de resistencia a la dominación que desde un sistema intransigente; desde la riqueza fruto de la explotación que de desde la pobreza generada por la misma; desde la integración en un sistema de naturaleza que considera al ser

²⁹³ Francesca Gargallo, "Feminismos desde Abya Yala...", *op.cit.*, p. 17.

humano como una parte del todo que desde la consideración de la naturaleza cosificada a dominar²⁹⁴.

Asimismo, es importante también reconocer nuestra construcción social como mujeres, nuestros privilegios y trabajar a partir de ello. Gargallo menciona que para dialogar, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual de una persona diferente de sí, lo cual implica no tenerse miedo recíprocamente. Sobre todo para las mujeres blancas, debemos de entender también que por la misma construcción social que tenemos somos, en ocasiones, incluso una amenaza frente a la colectividad y formas de enunciarse de otras mujeres, por ello, la deconstrucción y el repensarse para entablar un diálogo empieza desde ello.

Dentro de todo este debate de si es posible o no tejer redes entre mujeres, las compañeras zapatistas convocaron al Primer encuentro internacional, político, artístico, deportivo y cultural de mujeres que luchan, a celebrarse en el Caracol de Morelia, zona Tzotz Choj, en el estado de Chiapas, México, del 8 al 10 de marzo del 2018, con la única condición de que sólo mujeres estaban convocadas.

Eran muchas las expectativas de las que nos sentimos convocadas al encuentro, y es que sabíamos que irían mujeres de todo el mundo, la proyección internacional que tiene el movimiento zapatista es inmensa y muchas veces desvalorada en México. Por esta razón, al llegar al encuentro y escuchar las experiencias de las compañeras zapatistas, así como las palabras de bienvenida, entendí todo lo que tiene que ver realmente con la sororidad, no la que nos vende ahora el feminismo neoliberal de unirnos para empoderarnos y juntas luchar por la equidad, por trabajar en grandes empresas o tener puestos en las instituciones gubernamentales. Entendí la sororidad crítica como el encuentro con las otras, de reconocer otras luchas, aprender, pero sobre todo, escuchar y acompañar, desde latitudes muy lejanas o de realidades bien opuestas, organizarnos, desde cualquier rincón del mundo.

Dentro de las palabras de bienvenida, las compañeras zapatistas resaltaron el pasado de sus vidas fuera de la lucha zapatista y de la organización de mujeres, las duras realidades a las que se enfrentaban, pero también de cómo se creó la resistencia, entre las comunidades y entre

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 20.

ellas. También hablaban de la tan importante colectividad en su lucha, de haber construido dicho discurso desde un compartir colectivo entre varias, es palabra colectiva.

Todas somos mujeres. Pero lo sabemos que hay diferentes colores, tamaños, lenguas, culturas, profesiones, pensamientos y formas de lucha. Pero decimos que somos mujeres y además que somos mujeres que luchan. Entonces somos diferentes pero somos iguales. Y aunque hay mujeres que luchan y no están aquí, pero también las pensamos aunque no las veamos. Y también sabemos que hay mujeres que no luchan, que se conforman, o sea que se desmayan. Y entonces todo el mundo podemos decir que hay mujeres, un bosque de mujeres, que lo que las hace iguales es que son mujeres. Pero también nosotras, como mujeres zapatistas, vemos algo más que está pasando. Y es que también nos hace iguales la violencia y la muerte que nos hacen²⁹⁵.

Bajo este entendimiento de reconocernos entre iguales, las compañeras zapatistas nos convocaron para escucharnos, hablar, mirarnos y construir, nos convocaron sólo a las mujeres para no estar bajo la mirada de los hombres, como ellas mismas dijeron, sin importar si son buenos o malos. Pero sobre todo, para entender que no nos quedemos conformes con lo que está sucediendo y que cada quién, según su modo, su tiempo y su lugar, luche y se organice. “Entonces podemos escoger, hermanas y compañeras. O competimos entre nosotras y al final del encuentro, cuando volvamos a nuestros mundos, vamos a darnos cuenta de que nadie ganó, O acordamos luchar juntas, como diferentes que somos, en contra del sistema capitalista patriarcal quien nos está violentando y asesinando”²⁹⁶.

Las compañeras organizaron en el encuentro pensando en que todas las mujeres que quisieran podían compartir, desde actividades artísticas hasta debates políticos, pero sobre todo, era un encuentro para escuchar y aprender de otras luchas y entender que el feminismo no es trabajar para salvar a otras, es construir colectivamente para liberarnos todas.

Las invitamos para encontrarnos como diferentes y como iguales. Aquí habemos compañeras zapatistas de diferentes lenguas originarias. Ya van a escuchar las palabras

²⁹⁵ Palabras de bienvenida en el Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, marzo 2018, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>.

²⁹⁶ *Ibidem*

colectivas de las mujeres de cada zona. No estamos todas. Somos muchas más y es mucha más la rabia y el coraje que tenemos. Pero no nada más por nosotras es nuestra rabia, o sea nuestra lucha, sino que por todas las mujeres que son violentadas, asesinadas, violadas, golpeadas, insultadas, despreciadas, burladas, desaparecidas, presas. Entonces te decimos, hermana y compañera, que no les pedimos que vengan a luchar por nosotras, así como tampoco vamos a ir a luchar por ustedes. Cada quien conoce su rumbo, su modo y su tiempo²⁹⁷.

Para finalizar, en relación a esto justamente, las compañeras dijeron que posiblemente no encontraríamos un acuerdo al final del encuentro, por ser tan diferentes los pensamientos que llegamos a ese espacio, o que igual y sí, “acordamos vivir, y como para nosotras vivir es luchar, pues acordamos luchar cada quien según su modo, su lugar y su tiempo”²⁹⁸.

A partir del encuentro tuve muchas reflexiones sobre esta posibilidad de generar encuentros con las otras, de que la potencialidad de la lucha feminista está en la unidad, sin embargo, también entendí que esa unidad muchas veces cae en una homogenización del movimiento y de no construir a partir de las diferencias. Porque las diferencias existen y existirán siempre, es imposible pensarnos bajo la misma categoría de mujer, estática y lineal, estaríamos haciendo lo mismo que han hecho con nosotras desde el feminismo neoliberal.

El viraje epistemológico en plena transición que estamos experimentando las feministas provenientes de trayectorias y posicionamientos críticos y contrahegemónicos en Abya Yala nos coloca ante el reto de contribuir al desarrollo de un análisis de la colonialidad y del racismo-ya no como fenómeno sino como episteme intrínseca a la modernidad y sus proyectos liberadores- y su relación con la colonialidad de género. La apuesta obliga a abandonar y cuestionar activamente esta pretensión de unidad en la opresión entre las mujeres. Para ello estamos dispuestas a alimentarnos, articularnos, comprometernos con los movimientos autónomos que en el continente llevan a cabo proceso de descolonización y restitución de genealogías perdidas que señalan la posibilidad de otros significados de interpretación de la vida y la vida colectiva²⁹⁹.

²⁹⁷ *Ibidem*

²⁹⁸ *Ibidem*

²⁹⁹ Yuderlys Espinosa, “Una crítica descolonial...”, *op.cit*, p. 12.

Abandonar esta pretensión de unidad en la opresión entre mujeres no lo entiendo como el abandonar el tejer encuentros, como lo han hecho las zapatistas, sino más bien de entendernos sin diferencias, en ocasiones irreconciliables. Silvia Federici mencionó recientemente que hay mujeres que luchan contra el capital, mientras que hay otras mujeres que lo manejan, difícilmente se generará un encuentro entre ellas. Mientras las segundas no reconozcan los privilegios de clase y raza que la atraviesan, será prácticamente imposible encontrarse en las otras de igual a igual.

Al decir la lucha de las mujeres en cualquier parte del mundo es la acción de recuperar nuestro espacio como territorios de construcción del ser y lo que queremos hacer, nos hace hermanas de igual a igual de mujeres en otros territorios aunque no nos conozcamos, con africanas, asiáticas, europeas, etc. Es ser mujeres de Abya Yala y no ser bajo la hegemonía de Europa, pues Europa se planteó como el ombligo del mundo, como el modelo del ser y del hacer³⁰⁰.

Audre Lorde decía que si las mujeres queremos lograr un cambio social que no se quede en los cambios superficiales, tenemos que arrancar de raíz los modelos de opresión que hemos interiorizado. Debemos reconocer las diferencias que nos distinguen de otras mujeres que son nuestras iguales, ni inferiores ni superiores, y diseñar los medios que nos permitan utilizar las diferencias para enriquecer nuestra visión y nuestras luchas comunes³⁰¹.

De hecho, bajo la lógica de romper los modelos de opresión para mirarnos desde la horizontalidad, Edda Gaviola, escritora feminista chilena, recuperó su amistad con Margarita Pisano para dar forma a lo que ella llamó la amistad política entre mujeres. Partiendo de que todas las relaciones están significadas por el poder y el dominio, la amistad política entre mujeres es una apuesta por construir respeto y horizontalidad, lo cual implica un esfuerzo cotidiano de deconstrucción.

Edda afirma que la amistad política hay que alimentarla, acuerparla y compartirla, lo cual implica que “un elemento central en la construcción de la amistad política, es el despojo de la animadversión a la otra, de las envidias y de las rivalidades, y el mantener presente que es

³⁰⁰ Julieta Paredes, Adriana Guzmán, “El tejido de la rebeldía...”, *op.cit.*, p. 69.

³⁰¹ Audre Lorde, *La hermana, la extranjera*, Fusilemos la Noche, Oaxaca, 2017, p. 57.

necesario trabajarlas, desmenuzarlas y estar atentas, para que no vuelvan a aparecer como parte del mandato histórico de la enemistad entre mujeres y la misoginia internalizada”³⁰².

Bajo esta lógica patriarcal, las mujeres nos odiamos entre nosotras, incluso dentro del movimiento feminista, las mujeres tendemos a rechazar, devaluar, negar u odiar a la que habla fuerte, a la que tiene ideas propias, a la que discute con pasión y sin concesiones, a la que cuestiona y vive su vida con independencia y autonomía atreviéndose a ser, pensar y actuar, fuera de los códigos de la feminidad impuesta³⁰³.

Si la sororidad es una categoría que se ha despolitizado al pensar que todas las mujeres somos aliadas, la amistad política entre mujeres mucho menos quiere decir que todas las mujeres tenemos que ser amigas, a lo que se apuesta es que a las mujeres con las que tenemos encuentros e imaginarios comunes, construyamos complicidades políticas entre nosotras, porque justamente al patriarcado también se le combate desde las relaciones sociales.

Las complicidades políticas son las más difíciles de construir. Soy una convencida que para hacerlo es necesario tener proyectos comunes, pensar juntas y un profundo reconocimiento a la otra, a sus saberes y autorías, para poder lograr el aprendizaje recíproco. Pero también partir de un entramado de ideas comunes, un análisis crítico y compartido de la realidad y de la experiencia histórica de las mujeres, capaces de fluir y trascender en el acto que va de lo personal hasta lo político³⁰⁴.

Construir las complicidades políticas implica reconocer en otras mujeres la medida del mundo, es decir, reconocernos como sujetas políticas y agencias propias de nuestras vidas, reconocer la autoridad en las demás, en su palabra y su saber. Hacer y establecer pactos políticos entre mujeres implica otras formas de concebir la libertad y la autonomía, cuestiones centrales por las que los feminismos del Sur luchan hoy en día. Porque la libertad y la autonomía no se entienden como una individuo luchando sola por ambas cosas, se trata de una lucha colectiva por conseguir nuestros deseos y los de las otras. Una libertad y una autonomía con y para nosotras.

³⁰² Edda Gaviola, “Apuntes sobre la amistad política entre mujeres”, en *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*, Pensaré Cartoneras, 2018, p. 10.

³⁰³ *Ibidem*, p. 11.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 13.

Dentro de las luchas de mujeres en el Sur, cada vez más, existe un desprendimiento del feminismo actual, en específico, del feminismo hegemónico neoliberal, porque es una ideología más del patriarcado y todo lo producido por la masculinidad es éticamente inaceptable. El feminismo está fracasando porque no tiene memoria; y con el olvido no es posible dialogar ni pensar³⁰⁵.

La propuesta civilizatoria masculinista está agotada. Ni dentro de los partidos políticos, ni en las iglesias, ni en la academia avanzaremos. Necesitamos un movimiento feminista que proporcione otra lectura, que construya otra historia desde nuestras fantasías, desde nuestra realidad y no desde la realidad de los varones. Los conocimientos que generamos las mujeres sin la referencia política de un movimiento feminista crítico, potente, actuante, terminan siendo absorbidos por el conocimiento masculinista³⁰⁶.

A partir de este desprendimiento, encontrarnos entre mujeres del Sur tampoco es una tarea fácil, existen bastantes diferencias que nos hacen no poder construir en múltiples ocasiones, sin embargo, es urgente relacionarse desde la horizontalidad, en la ruptura de las jerarquías. "... surge de quienes tenemos la necesidad vital de construir/construirnos en colectivo. El liderazgo se basa justamente en la grupalidad, busca la colaboración con las otras, apela al respeto y al reconocimiento de la potencialidad de cada quien y en conjunto, en una lógica de horizontalidad y entre iguales, individuales y pensantes"³⁰⁷.

Y de hecho, es algo que continuamente las compañeras zapatistas estuvieron mencionando en el encuentro y a lo largo de su lucha, no se trata de jerarquizar las opresiones y ver quien está más o menos oprimida, no se trata de atacar los espacios de las otras por no ser como los nuestros. Djamila Ribeiro dice que, "no puede haber jerarquía de opresiones, pues siendo estructurales, no existe 'preferencia de lucha'. Es preciso pensar acciones políticas y teorías que den cuenta de pensar que no puede haber prioridades, ya que esas dimensiones no pueden ser pensadas de forma separada"³⁰⁸.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 21.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 18.

³⁰⁷ Edda Gaviola, "Apuntes sobre la amistad política entre mujeres", en *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*, Pensaré Cartoneras, 2018, p. 27.

³⁰⁸ Traducción propia de Djamila Ribeiro, *op.cit.*, p. 71.

Las compañeras zapatistas lo dejaron claro, mientras se siga pensando que la lucha feminista se basa en que las mujeres occidentales, blancas, de clase media, urbanas, heterosexuales y “modernas” vayan a salvar a las mujeres subalternas, mientras se siga pensando que el feminismo es una tarea de salvar a las otras inferiores y no de acompañar y abrazar a nuestras iguales, aún reconociendo y trabajando los privilegios, el movimiento va a seguir siendo institucionalizado de una forma brutal, así como ha sucedido con el feminismo neoliberal. Porque ahora ya no sólo nos van a salvar estas mujeres hegemónicas, ahora lo hacen de la mano de todas las instituciones internacionales que se han encargado del despojo histórico de nuestras vidas.

Lo que nosotras decimos es que difundan esta lucha para que muchas mujeres tomen el ejemplo y hagan algo en otros lugares, no que no se vengan acá donde estamos nosotras. Aunque no agarren las armas, que luchen de alguna manera y que nos apoyen, que otras mujeres se levanten en lucha. Nosotras sabemos que nuestra lucha no es sólo de mujeres sino parejo, es de hombres y mujeres; pero nosotras también pedimos lo mismo que pidió el Subcomandante Marcos cuando dijo ‘no nos dejen solos’³⁰⁹.

Conclusiones.

Entender el mundo hoy requiere justamente de un análisis mucho más complejo de nuestra realidad actual, significa también ser conscientes de las relaciones de dominación y opresión que se ejercen en todos los espacios. Reconocer desde dónde hemos sido construidas como personas, como sujetas o sujetos políticos y, sobre todo, desde dónde enunciamos nuestras resistencias y desde qué punto del mundo construimos nuestras luchas. En este sentido, creo que las Relaciones Internacionales como disciplina social necesita de forma urgente tomar y analizar los movimientos feministas y sus teorías como parte sustancial para comprender al sistema internacional.

Esto en relación de reconocer que la idea que tenemos del mundo es tan sólo una parte de él y de cómo se ha construido, es sólo una historia oficial contada por unos cuantos, sí, unos, porque fueron hombres quienes lo hicieron. Y que dentro de dicha historia y forma de ver el

³⁰⁹ Palabras de la capitana Elisa en *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, p. 22.

mundo fueron borradas otras cosmovisiones, silenciadas otras formas de vida y despojadas de sus cuerpos, saberes y sentires. Reconocer esto es la primera urgencia para entender también por qué el feminismo neoliberal que se está construyendo despolitiza, despoja y revictimiza. Asimismo, es fundamental para entender las otras luchas, para abrazar a las mujeres subalternas y para escuchar sus historias.

La idea de hacer el presente recorrido por las distintas luchas feministas y dar una crítica seria a la categoría que propongo de feminismo neoliberal no ha sido la de entender el feminismo como una lucha independiente en el mundo, más bien como una lucha que está imbricada por otras opresiones y que por ello, en muchos casos, dialoga y converge con otras resistencias. Sin embargo, se quiere dejar claro que el feminismo tiene sujetas políticas, así como todas las otras luchas, que en este caso son las mujeres y el intento de reapropiarnos del movimiento va justamente en el sentido de no dejar que se despolitice dicha categoría, como ya está sucediendo.

Ha quedado comprobada una de las hipótesis del trabajo, en la que se demostró que parte del movimiento feminista ha sido apropiado por el sistema patriarcal y capitalista, a partir de él se han refuncionalizado y colocado al feminismo neoliberal como la única forma posible de la emancipación de la mujer. Con esto también se han despolitizado categorías importantes como género y sororidad, se han invisibilizado opresiones de mujeres que no responden a la categoría homogénea de mujer blanca, occidental, heterosexual, clase mediera y católica. Todo esto ha sido a través de las organizaciones internacionales y las oenegés, en continuidad con un sistema político y económico neoliberal, por ello la urgencia de estudiar estos enfoques en las Relaciones Internacionales.

El hecho de que, como pudo apreciarse en el trabajo, ciertos sujetos de las Relaciones Internacionales sean quienes se fueron apropiando de una parte del movimiento feminista es vital para entender la necesidad de su estudio. Partiendo de la crítica ya mencionada sobre la negación de la disciplina de reconocer como sujetas políticas a las luchas de las mujeres, y aún más, a las propias mujeres. Borrándonos de un mundo dirigido por hombres para hombres, sea a través de los Estados, organizaciones internacionales u oenegés y con ello, reduciéndonos a la premisa básica de la construcción del espacio, al ámbito privado e íntimo, arrebatándonos cualquier agencia o capacidad de construcción horizontes emancipatorios.

Por momentos pareciera que todo el tiempo hay formas en las que se quiere borrar la violencia estructural que vivimos las mujeres, incluso desde la performatividad y el enunciarse mujer o no mujer, como si no existiese una materialidad que son nuestros cuerpos sexuados de mujer con lo que vivimos desde el primer momento que existimos. Y que desde aquel momento fuimos construidas socialmente de una forma muy específica de la violencia, en un espacio y con una tarea elemental para el proceso del capital, la reproducción y de es desde allí que le somos funcionales al sistema internacional, uno que ni si quiera nos nombra y que la disciplina que lo estudia tampoco nos reconoce, ni nuestra agencia ni nuestro trabajo no remunerado.

A la par de esto, el feminismo neoliberal convierte una lucha colectiva en un proceso meramente individual, por ello se reduce todo a que las mujeres nos empoderemos, que ya podamos comprar ropas de todas las tallas e incluso que decidamos si discursivamente queremos o no ser mujeres. Que aunque claramente no existen feministas que se autodenominen neoliberales, porque incluso parecieran contrarias ambas categorías, sus prácticas y discursos se enmarcan bajo estas lógicas. Lo que se logra con esto es desarticular luchas colectivas, resistencias milenarias de mujeres que luchan en comunidad, porque el feminismo se reduce a un “progreso” individual.

Por ello, bajo el feminismo neoliberal y las formas en las que se han apropiado del movimiento, las vidas de millones de mujeres han sido catalogadas como periféricas, en una constante tarea de salvación por parte de las otras mujeres civilizadas y del “primer mundo”. Sin embargo, también reflexionamos que existen otros mundos posibles, que las mujeres del sur resisten desde otras subjetividades y de forma subalterna. Crean sus espacios fuera de los tiempos y las reglas de la modernidad occidental, intentan ir más allá, pero no es fácil.

También es verdad que se han romantizado los espacios de mujeres, con ello me refiero a espacios con una apuesta política de construir entre mujeres, de reconocer nuestras violencias, de mirarnos en la otra. Estos espacios no están exentos de violencias y de jerarquías, de allí que tenemos mucho que aprender de las compañeras zapatistas, así como de otras luchas de mujeres del Abya Yala. Por esta razón también fue elemental el dar un recorrido por la construcción de la lucha de las compañeras zapatistas, tanto frente al Estado como dentro de la misma organización del movimiento.

Lo que quedó claro con este recorrido, como se propuso en la segunda hipótesis del trabajo, es que las compañeras hacen una propuesta política todos los días de otro mundo posible, la cual no tiene que ver con la lucha individual o empoderada sino más bien con una lucha colectiva y comunitaria en espacios que están atravesados por violencias de todo tipo. Es esta propuesta de luchar a *lo parejo* que resulta necesaria de repensar en otros espacios, no sólo en el entendido de una comunidad de hombres y mujeres sino de las mismas relaciones que se tejen entre las mujeres. La lucha de las compañeras zapatistas dejó claro que la lucha tiene que ir contra todos los sistemas de opresión y dominación a la par, que no se puede pelear contra uno sin pelear contra otro, porque están imbricados y la resistencia tiene que estar orientada bajo este entendimiento.

Creo que como toda lucha y movimiento se cometen errores, en el caso del movimiento zapatista así ha sido, algunos tan fuertes que no se quieren asumir, que cuestan, pero que necesario hacerlo y que de allí deviene el construir distinto y de hacer política fuera de las aulas. A partir de todo esto he entendido que la lucha feminista es una lucha contigo misma, con lo que normalizaste y naturalizaste por mucho tiempo en tu ser, pero sobre todo, es una lucha colectiva, de tejer redes y de construir amistades políticas.

Hace un tiempo, en un grupo de mujeres en el que construyo una compañera nos decía todo el tiempo “las amigas salvan vidas”, en ese momento no lo entendía a totalidad, sin embargo, con el pasar del tiempo y el quehacer político lo entendí. Fue cuando más sentido me hizo la famosa frase de Kate Millet sobre *lo personal es político*, porque fue el entender que lo que yo vivo no es una cuestión aislada y poderme encontrarme en las otras ha sido uno de los procesos más sanadores de mi vida.

Habremos mujeres con privilegios, sí, algunas de clase y otras por su color de piel, algunas tenemos ambos, creo que de ahí la importancia de reconocerlo y saber desde dónde hablamos, desde dónde nos enunciamos y a quienes estamos silenciando. Esto sí me parece muy importante, sobre todo como un proceso de reconocimiento de cada una y un trabajo personal constante. Pero justo no como un mirar y compararnos con otras mujeres para saber si nuestras violencias son más válidas que las de otras dependiendo de otras opresiones, sino como un proceso de resistencia de nosotras y de abrazar y entender las resistencias de otras sin juzgar bajo una mirada clasista o racista, entender el punto de enunciación y construcción de cada una.

Hay mujeres que seguimos conviviendo con hombres, y que, queramos o no, muchas veces seguimos siendo el diálogo directo para intentar hacer una chamba de concientización con hombres cercanos a nuestras vidas. Pero también hay mujeres que no quieren seguir haciéndolo, que no les interesa y no quieren construir nada con hombres, eso también está bien, no nos imposibilita construir en ciertos espacios y compartir muchas cosas.

Para esto es bien importante reflexionar sobre los métodos y sobre todo, la justicia, qué entendemos por ella y hacia dónde caminamos las mujeres del sur, con todas las diversidades que tejemos. Porque nos resistimos a que nos lean bajo un feminismo neoliberal que le hace el juego a las instituciones y al Estado, pero entonces, nosotras como mujeres clase medieras de la ciudad ¿hacia dónde caminamos? Y es que las formas que hemos utilizado en los últimos años parecen no bastarnos, no ser suficiente, porque de nada nos ha servido confiar en las instituciones, tampoco estamos seguras que el castigar a los hombres violentadores sea el camino para todas, la realidad es que la única sanación y acompañamiento lo hemos encontrado entre nosotras.

Las formas de visibilizar la violencia exponiendo pública y socialmente a los agresores ha sido bajo la necesidad de no encontrar otras formas. Sin embargo, dentro del Encuentro Internacional de Mujeres que Luchas de marzo pasado, convocado por las compañeras zapatistas, un grupo de mujeres nos reunimos una noche para hablar sobre la justicia. En esa reunión estaban integrantes del feminismo comunitario como Lorena Cabnal y Adriana Guzmán, así como feministas radicales argentinas, mujeres mapuches y mujeres zapatistas. El diálogo que se dio a partir del entender la justicia hacia nosotras me hizo pensar mucho rato sobre cómo entendemos el proceso de sanar de cada una y sobre todo, cómo se entiende bajo cosmovisiones no occidentales.

Ellas hablaban todo el tiempo de una justicia comunitaria, regida por las propias mujeres, una justicia disidente. Un proceso que no busca la legitimación de arriba y se concentra en los procesos de abajo, de las violencias más brutales hasta las más cotidianas, una justicia que su principal intención es que las mujeres sanen y que lleven un proceso emocional acompañadas, nunca solas.

Los espacios de mujeres salvan vidas, de hecho creo que es algo que las mismas compañeras zapatistas enunciaron al convocarnos a un encuentro sólo de mujeres, aún sabiendo que sus compañeros de lucha son los hombres zapatistas. Porque sólo a través de los espacios

de mujeres es donde podemos reconocer la más profunda violencia internalizada que tenemos, es sólo ahí donde podemos construir otras formas de mirarnos entre nosotras, de apoyarnos y sobre todo, de escucharnos. Es allí donde es necesario que las mujeres con privilegios de clase y blancas guardemos silencio para escuchar a nuestras compañeras, es ahí donde se tiene que hacer presente el ejercicio de construir en la horizontalidad.

Con ello no quiero decir que las luchas de mujeres indígenas o de otras mujeres que deciden luchar con hombres por sus tierras, agua, contra proyectos extractivistas, desapariciones o cualquier otra cuestión que implique su vida y sus formas de comunidad estén mal. Simplemente creo que los espacios de mujeres son comunidades también, para algunas son comunidades dentro de otras comunidades más amplias y para otras son toda la comunidad que quieren tener. Pero es a partir de allí donde se pueden generar los encuentros, así como los desencuentros y los diálogos políticos, sin romantizar, pero sí construyendo un espacio de escucha y habla para nosotras.

Por último creo que son bien importantes las críticas, el diálogo, el imaginar otras formas posibles, pero que esto parte de cada individuo y colectividad, de quienes quieran hacerlo y con quien quieran hacerlo, así como respetar las que no quieran de ninguna forma. Hay que entender el surgimiento de esa rabia y ese enojo, pero también hay que transformarlo en construir y creo que eso es lo que se intenta desde ciertos espacios.

Reconocer nuestros errores tanto colectivos como individuales, no reproducir acciones violentas que el sistema utiliza entre nosotras, entablar diálogo y construir colectivamente, respetando siempre los sentires de las otras, de quienes quieran formar parte y de las que no. Para concluir quisiera compartir un escrito mío sobre mi experiencia en la lucha feminista estos dos últimos años que me han llevado a un proceso de encuentro y desencuentro conmigo misma, un proceso dialéctico individual pero a la vez, totalmente colectivo.

Fue mucho tiempo de escuchar palabras que lastimaron, que marcaron mi cuerpo y construyeron ideas vacías.

Las violencias me atraviesan el cuerpo, fue mucho tiempo reprochándoselo.

Fueron calles caminadas sin mirar, sin querer encontrarme en un espejo, sin querer reconocirme, sin quererme.

Después de cientos de procesos, de idas y vueltas, de caer y no poder levantarme, encontré mis resistencias.

Con la mirada resisto, con ella me encuentro, en otras miradas, en mí misma.

Me construyo, descubro, camino y existo.

Entre miradas comparto, me río de lo absurdo.

Porque mirarnos entre nosotras es resistencia, es vida, es colectividad.

Fuentes de consulta.

BEDREGAL, Sáez Ximena. “¿Hacia dónde va el movimiento feminista?”, *La Correa Feminista*, n.12, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, junio de 1995, pp. 10-17.

BEDREGAL, Sáez Ximena. “Hay feminismos que ya no cuestionan el patriarcado ¿Hasta cuándo seguiremos las mujeres dando tanto a cambio de tan poco?”, [en línea], *La Triple Jornada*, 10 de marzo de 2005, disponible en: http://www.jornada.com.mx/2005/10/03/informacion/86_ximena.htm. [Consultado el 12 de octubre de 2018].

BEGREDAL, Sáez Ximena. “Feminismo autónomo radical, una propuesta civilizadora”, [en línea], disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/view/14120489/el-feminismo-autonomo-radical-sitio-de-ximena-bedregal>. [Consultado el 12 de octubre de 2018].

BIDASECA, Karina. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol.8, núm. 17, septiembre-diciembre 2011, pp. 61-89.

CABNAL, Lorena, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España, Asociación para la cooperación con el Sur (ACSUR), 2010, pp. 11-25.

CARMONA, de la Peña Fernando, *América Latina: hacia una nueva teorización. Tomo II*, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, México, 1993, pp.27-28.

CECEÑA, Ana Esther “El desarrollo o la vida”. [en línea], Dirección URL: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/Ana-Esther-Cecena.pdf> , pp.12. [Consultado el 7 de julio de 2018].

CECEÑA, Ana Esther. “Pensar la vida y el futuro de otra manera”, en Irene León (coord.), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, Fedaeaps, 2da edición, septiembre 2010, pp. 73-89.

CECEÑA, Ana Esther. “De sentidos, medios y emancipaciones”. [en línea], México, *Observatorio Latinoamericano de Geopolítica*, disponible en: <http://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2017-08/Sentidos%2Cmediosyemancipaciones.pdf>. [Consultado el 13 de julio de 2018].

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. México, Editorial Pensaré Cartoneras, Colección Hemos decidido dejar de ignorar este hecho, 27pp.

COLECTIVO Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, Territorios y Feminismos, Ecuador, 2017, pp. 53.

COLECTIVO Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, “(Re)patriarcalización de los territorios: megaproyectos extractivos y la lucha de las mujeres en América Latina”, *Territorios y Feminismos*, Ecuador, 2016.

COMANDANTA Dalia, “La lucha como mujeres zapatistas que somos III”, en *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México, pp. 118-120.

COMANDANTA Ramona, mayor Ana María y capitana Elisa. *No nos dejen solas*, Ediciones PapelNegro, México, 2018, 38pp.

COMANDANTA Rosalinda, “La lucha como mujeres zapatistas que somos II”, en *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*, México, pp. 116-118.

CURIEL, Ochy. “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Argentina, Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires, junio de 2009.

CURIEL, Ochy. “La descolonización desde una propuesta feminista crítica”, ACSUR, 2015.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*, Boitempo, Brasil, 2016,

DE BARBIERI, Teresita. “Feminismo y conocimiento en tiempos inciertos”, [en línea], México, IISUNAM, p.1, disponible en: <https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Genero-Mujer-Desarrollo/teresita%20de%20barbieri.%20feminismo%20y%20conocimiento%20en%20tiempos%20inciertos%20diplomado%202011.pdf>. [Consultado el 03 de agosto de 2018].

DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. México, Debolsillo, 2016, Segunda edición, 727pp.

DE SOUZA, Silva José. “Desobediencia epistémica desde Abya Yala (América Latina). Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano”,

ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional Pensamiento Social Latinoamericano: Perspectivas para el siglo XXI, Ecuador, del 3 al 6 de junio de 2008.

DÍAZ, Polanco Héctor. *El laberinto de la Identidad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp.13-33.

DORROSO, Begoña. “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas de las mujeres indígenas y originarias”, [en línea], Universidad de Coimbra, Portugal, dirección URL: http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/encontros/1097_Begona%20Dorronsoro.pdf. [Consultado el 14 de octubre de 2018].

DUSSEL, Enrique. 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Bolivia, UMSA Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Colección Académica no.1, 1994, 186pp.

ESPINOSA, Yuderkys. “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, México, marzo-abril 2014, 12pp.

ESPINOSA, Yuderkys. “Hacia la construcción de la Historia de un (des)encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala”, *Praxis. Revista de Filosofía*, n. 75, Universidad Nacional de Costa Rica, julio-diciembre 2017, 14pp.

ESPINOSA, Yuderkys. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, pp. 309-324.

FAUX, Jeff. *La guerra global de clases: Cómo nos robaron el futuro las élites de Estados Unidos, Canadá y México y qué hacer para recuperarlo*. México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, 528pp.

FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, España, Traficante de Sueños, 2010, 368pp.

FEDERICI, Silvia. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. España, Traficantes de Sueños, mayo de 2013, 285pp.

FRANULIC, Andrea. “Corrientes feministas”, [en línea], Santiago de Chile, 2014, disponible en: <https://andreafranulic.cl/videos/entrevista-corrientes-feministas-122014/>. [Consultado el 03 de agosto de 2018].

FRANULIC, Andrea. *La voltereta del posfeminismo*, [en línea], Chile, julio de 2010, disponible en: <https://andreafranulic.cl/analisis-critico-de-fuentes/la-voltereta-del-posfeminismo/>.

FRASER, Nancy. "Multiculturalidad y equidad entre los géneros: un nuevo examen de los debates en todo a la <<diferencia>> en EE.UU.", en *Revista de Occidente*, No.173, octubre de 1995, pp. 35-55.

FRIEDAN, Betty. *La mística de la feminidad*, Titivillus, 2018, 588pp.

GALINDO, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia, Mujeres Creando, 204pp.

GARCÍA, Rivera María Elena. "Del loco feminismo al frío y calculador uso del género", *La Correa Feminista*, n.16-17, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, junio de 1997, UNAM, pp.34-38.

GARGALLO, Francesca. "El feminismo y (en-con) la ONU", *La Correa Feminista*, n.8, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, marzo de 1994, pp. 45-46.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y propuestas de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, enero de 2014, 271pp.

GAVIOLA, Edda. "Apuntes sobre la amistad política entre mujeres", en *A nuestras amigas. Sobre la amistad política entre mujeres*, Pensaré Cartoneras, 2018, pp. 5-31.

GÓMEZ, Grijalva Dorotea. *Mi cuerpo es un territorio político*, Antipersona, Guatemala, 36pp.

GONZÁLEZ, Casanova Pablo. "El colonialismo interno", en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, Colombia, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009, pp.129-157.

GUZMÁN, Arroyo Adriana (compiladora). *Un feminismo útil para la lucha de los pueblos*, Moreno Artes Gráficas, La Paz, Octubre 2016, 165pp.

HILL, Collins Patricia. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro", en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, pp. 99-131.

HOOKS, Bell. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en Bell Hooks, Brah A., Sandoval C., *Otras Inapropiables*, Feminismos desde las fronteras, Madrid, 158pp.

JABARDO, Mercedes. "Prólogo. ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano?" en Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2012, 314pp.

LAGARDE, de los Ríos Marcela. "Pacto entre mujeres sororidad", [en línea], *Aportes para el debate*, disponible en: <https://www.asociacionag.org.ar/pdfaportes/25/09.pdf>. [Consultado el 28 de septiembre de 2018].

LÓPEZ, Castellanos Nayar. "El desarrollo del neoliberalismo". México, *Izquierda y neoliberalismo de México a Brasil*, Plaza y Valdes Editores, 2001, pp.29-54.

LÓPEZ, Castellanos Nayar. "El papel de los movimientos sociales en la nueva etapa latinoamericana", en José María Calderón Rodríguez (coord.), *América Latina. Estado y sociedad en cuestión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Estudios Latinoamericanos, vol. 6, 2011, pp. 103-116.

LÓPEZ, Nájera Verónica Renata. "Feminismos y descolonización epistémica: nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global", en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, pp. 99-119.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. "Recolonización y emancipaciones", en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista II*, pp.248-264.

LORDE, Audre. *La hermana, la extranjera (extractos)*, Fusilemos la Noche, Oaxaca, 2017, 58pp.

LUGONES, María. "Colonialidad y género", en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, pp. 57-75.

MACHADO, Horacio. "Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación". *OSAL Observatorio Social de América Latina*, No. 32, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, noviembre de 2012, pp.51-67.

MARCOS, Sylvia. "Feminismos en camino descolonial", en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, pp. 15-35.

MARINI, Ruy Mauro. "Crisis del pensamiento latinoamericano y el liberalismo" en Fernando Carmona de la Peña (coord.), *América Latina: hacia una nueva teorización. Tomo II*, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, México, 1993, pp. 13-39.

MASSON, Sabine. "Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en

Chiapas”, *Andamios, Revista de Investigación Social*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vol. 8, núm. 17, septiembre- diciembre de 2011, pp. 145-117.

MATO, Daniel. “Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de “industrias culturales” y nuevas posibilidades de investigación”, en Nattie Golubov y Rodrigo Parrini (editores). *Los contornos del mundo. Globalización, subjetividad y cultura*. UNAM, CISAN, México, 2009, pp.131-154.

MENDOZA, Breny. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, en Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editorial Universidad del Cauca, Colombia, 2014, pp. 91-105.

MCDOWELL, Linda. *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. España, Ediciones Cátedra, 2000, 399pp.

MIGNOLO, Walter. “¿Cuáles son los temas de género y (des)colonialidad?”, en *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2da edición, 2014, pp. 9-13.

MILLÁN, Mágina. *Des-ordenando el género/¿des-centrando la nación?. El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 356pp.

MILLÁN, Mágina. “Alcances políticos ontológicos de los feminismos indígenas”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, pp. 119-145.

MILLETT, Kate. *Política Sexual*. España, Ediciones Cátedra, 1995, 634pp.

MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de occidente: Feminismo académico y discursos coloniales” en Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández (ed), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, España, 2008, pp. 117-163.

MONTES, Patricia (ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia*, Bolivia, Conexión Fondo de emancipación, febrero de 2012, 342pp.

MORA, Mariana. “Repensando la política y la descolonización en minúscula: Reflexiones sobre la praxis feminista desde el zapatismo”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Red de Feminismos Descoloniales, México, 2014, pp. 155-182.

MORAGA, Cherrie, Ana Castillo (ed.), *Esta puente, mi espalda*, Ism Press, Estados Unidos, 1988, 282pp.

PAREDES, Julieta. "Las trampas del patriarcado", en Patricia Montes (ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, Bolivia, Conexión Fondo de emancipación, febrero de 2012, pp. 89-113.

PAREDES, Julieta y Adriana Guzmán. *El tejido de la rebeldía, ¿Qué es el feminismo comunitario?*. Bolivia, Mujeres Creando Comunidad, 2014, 112pp.

PETRAS, James. "Modernidad versus comunidad", en Guillermo Bonfil Batalla, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, CNCA, México, 1993, 263pp.

PETRAS, James y Henry Veltmeyer. "Repensar la teoría imperialista y el imperialismo norteamericano en Latinoamérica". *Crisis e imperialismo*, México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El mundo actual, 2012, 301pp.

PISANO, Margarita. El triunfo de la masculinidad, [en línea], Fem-e-linros, 2004, 113pp, disponible en: <http://pmayobre.webs.uvigo.es/pdf/pisano.pdf>. [Consultado el 20 de septiembre de 2018].

QUIJANO, Aníbal. "Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la des/decolonialidad del poder". *Boletín OXFAM*, mayo 2010, pp.1-11.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003, pp.201-246.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social" en Boaventura de Sousa Santos. María Paula Meneses. *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, España, Ediciones Akal, 2014, 543pp.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?*, Editorial Letramento, Feminismos Plurais, Brasil, 2017, pp.111.

RICH, Adrienne. "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana". Nueva York, versión traducida publicada en la antología de ensayos *Blood, Bread & Poetry*, 1978, 42pp.

RODRÍGUEZ, Castañeda Víctor y Ómar Díaz-Bautista. "El Consenso de Washington: algunas implicaciones para América Latina". *Revista Apuntes del CENES*, Vol. 36, No. 63, enero-junio, 2017, pp.15-41.

ROJAS, Rosa. "¿Feminismo institucional o movimiento feminista social?", *La Correa Feminista*, n. 16-17, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, junio de 1997, pp. 48-53.

ROMERO, Gutiérrez Selene. "El aporte de la lucha de las mujeres subalternas en la actual coyuntura local/global", *Revista de Relaciones Internacionales*, núm. 128, Universidad Nacional Autónoma de México, mayo-agosto de 2017, 193pp.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", ponencia presentada en el Centro Fernand Braudel, Estados Unidos, Universidad de Nueva York, 24 de octubre de 2006.

SAXE, John. "La especificidad de la etapa actual del capitalismo: los límites materiales del crecimiento y sus consecuencias geopolíticas" en James Petras, Henry Veltmeyer, *Crisis e imperialismo*, México, UNAM Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El mundo actual, 2012, pp.31-61.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*, Traficante de Sueños, Madrid, 2016, pp.198

SOSA, Fuentes Samuel. "Otro mundo es posible: crítica del pensamiento neoliberal y su visión universalista y lineal de las relaciones internacionales y el sistema mundial", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Autónoma de México, Año LVII, núm. 214, enero-abril de 2012, pp. 55-86.

SOSA, Fuentes Samuel. "Globalización e identidad cultural: democracia y desarrollo". *Kaos Internacional*, No.9, Vol. II, México, abril-junio 2000, 27pp.

SUÁREZ, Navaz Liliana, Hernández Rosalva Aída (ed). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, España, 472pp.

TIBURI, Marcia. *Feminismo em comum, para todas, todes e todos*. Brasil, Rosa dos Tempos, 2018, 125pp.

TRUTH, Sojourner. "¿Acaso no soy una mujer?", discurso presentado en la Convención de Mujeres, Ohio, Estados Unidos, diciembre de 1851.

VALCÁRCEL, Amelia. "La memoria colectiva y los retos del feminismo", *Mujeres en Red. El periódico feminista*, 21pp.

VARELA, Nuria. *Feminismo para principiantes*, España, Ediciones B, 2008.

VERGARA, Sánchez Karina. "Sin heterosexualidad obligatoria no hay capitalismo". [en línea], México, *Revista Digital La que Arde*, 07 de enero de 2017, disponible en: <https://www.laquearde.org/2017/01/07/sin-heterosexualidad-no-hay-capitalismo-karina-vergara/>. [Consultado el 10 de julio de 2018].

VILLAS, M. Carlos. "La revalorización del Estado después del "Consenso de Washington. ¿Hacia atrás o hacia delante?", en Adolfo Chaparro, Carolina Galindo, Ana María Sallénave

(ed.), *Estado, democracia y populismo en América Latina*, Colombia, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008, pp.144-172.

ZARAGOZA, Luna Samanta. "Alzando la mirada: Las mujeres zapatistas de Ángeles Torrejón", *Diplomado en Estudios Feministas desde América Latina*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2018, 24pp.

ZAVALETA Hernández, Sandra Kanety. "La concepción del desarrollo desde la perspectiva de las relaciones internacionales. Algunas notas", en Hernández-Vela, Edmundo (ed.); Zavaleta Hernández, Sandra Kanety (coord.); *Paz y seguridad y desarrollo. Tomo II*. UNAM/SITESA, México, 2010, pp. 73-88.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo*. México, Siglo XXI, 2006, 85pp.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El capitalismo ¿qué es? Un problema de conceptualización*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del Siglo XXI, 1999, 27pp.

WALLERSTEIN, Immanuel. "Los movimientos antisistémicos y el futuro del capitalismo", en *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista II*, pp.274-285.

WALLERSTEIN, Immanuel. "La crisis estructural, o por qué los capitalistas ya no encuentran gratificante al capitalismo", en Immanuel Wallerstein, Randall Collins, Michael Mann, et al. *¿Tiene futuro el capitalismo?*, Siglo XXI, México, 2015, 247pp.

WALLERSTEIN, Immanuel, Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins. *Movimientos Antisistémicos*. Madrid, Akal, 1999, 125pp.

WILLIAMS, Crenshaw Kimberlé. "Cartografiando los márgenes" en Raquel Platero (ed), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*, España, Ediciones Bellaterra, pp. 87-122.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. España, Editorial Egales, 2006, 127pp.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindicación de los derechos de la mujer*, España, Cátedra-Instituto de la Mujer, colección "Feminismos Clásicos", 11pp.

Documentos y discursos oficiales tomados de Enlace Zapatista:

Palabras de bienvenida en el Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan, *Enlace zapatista*, marzo 2018, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/03/08/palabras-a-nombre-de-las-mujeres-zapatistas-al-inicio-del-primer-encuentro-internacional-politico-artistico-deportivo-y-cultural-de-mujeres-que-luchan/>. [Consultado el 10 de octubre de 2018].

Ley Revolucionaria de Mujeres, *Enlace zapatista*, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionaria-de-mujeres/>. [Consultado el 10 de octubre de 2018].

Palabras de la Comandanta Elisa en una entrevista en Radio UNAM, “La situación de las mujeres”, *Enlace zapatista*, 08 de marzo de 2018, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/03/08/la-situacion-de-las-mujeres/>. [Consultado 09 de diciembre de 2018].

Palabras de la comandanta Miriam, *Enlace Zapatista*, 06 de mayo de 2015, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/comandanta-miriam-6-de-mayo/>. [Consultado 09 de diciembre de 2018].

Palabras de la comandanta Dalia, *Enlace zapatista*, 06 de mayo de 2015, disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2015/05/06/comandanta-dalia-6-de-mayo/>.