Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / E-ISSN 1851-9490 / Vol. 22
Revista en línea del Grupo de Investigación de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA - CONICET
www.estudiosdefilosofia.com.ar / Mendoza / 2020 / Dosier (1-21)

María Victoria Martínez Espínola
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo

Perspectivas feministas en/de/desde América Latina. Notas para pensar genealogías[1]

Feminist perspectives in / from / from Latin America. Notes to think genealogies

Recibido: 10/02/2020
Aceptado: 19/02/2020

Resumen: El presente trabajo propone un recorrido en torno de aportes y debates que atraviesan a algunas perspectivas feministas en/de/desde América Latina. Tomando lo genealógico como horizonte, nos acercamos a la temática a partir de la lectura hermenéutica de bibliografía especializada. Algunas de las preguntas que orientan la pesquisa son: ¿cómo se relacionan las producciones feministas de la región con los abordajes críticos sobre la colonialidad?, ¿cuáles son los/as sujetos/as de nuestros feminismos? En tanto anticipaciones de sentido, consideramos que no existen continuidades lineales en los entretejidos teóricos de los pensamientos feministas en la región, sino construcciones de saberes situados que han planteado, en algunos casos, diálogos y nudos de discusión entre sí. Asimismo, pensamos que estos pensamientos no sólo se constituyen en diálogo con aportes teóricos de otras latitudes, sino que también tienen el potencial de 'irradiacón' hacia formulaciones teóricas fuera del subcontinente.

Palabras clave: Feminismo poscolonial, Feminismo descolonial, Feminismo comunitario, Feminismos en el contexto andino, América Latina.

Abstract: This paper analyzes some the contributions and debates that cross some feminist perspectives in / from / from Latin America. Taking the genealogical as a horizon, we propose an approach based on the hermeneutic reading of specialized literature. Some of the questions that guide the investigation are: how do feminist productions in the region relate to critical approaches to colonialism? Who are the main actors of our feminisms? As anticipations of meaning, we consider that there are no continuities in the theoretical interweaves of feminist thoughts in the region, but constructions of situated knowledge that have raised, in some cases, dialogues and discussion nodes with each other. Likewise, we think that these thoughts not only constitute a dialogue with theoretical contributions from other latitudes, but also have the potential of 'irradiation' towards theoretical formulations outside the subcontinent.

Keywords: Postcolonial feminism, Decolonial feminism, Community feminism, Feminisms in the Andean context, Latin America.

1 Este artículo forma parte de una investigación más amplia en el marco de la tesis doctoral de la autora sobre "Experiencias migratorias, laborales y educativas de mujeres bolivianas residentes en Mendoza. Un acrecimiento desde el feminismo interseccional", 2019, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo.

Introducción

Según la feminista mendocina Alejandra Ciriza (2015), trazar genealogías de los pensamientos feministas del Sur es una labor atravesada por marchas y contramarchas, dilemas, paradojas y aporías. Se trata de genealogías que tienen múltiples y contradictorias raíces, situadas no sólo en nuestras experiencias de explotación y dominación, sino también en las experiencias de resistencia de mujeres y feministas a lo largo de la historia. Por tanto, pensar en nuestras genealogías implica traer al presente la conciencia de los borramientos, obstáculos, fracturas y disonancias que atraviesan este pensar desde la colonización (Cfr. Ciriza, A. 2015, 85).

Dado que un ejercicio genealógico exhaustivo acerca de los feminismos en América Latina excedería los límites en este trabajo, y que se trata de una temática extensamente trabajada en la región (Gargallo, F. 2006, 2014; Bidaseca, K. 2010, 2014, 2016; Bidaseca, K. y Sierra, M. 2014; Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. 2011; Alvarado, M. 2017; Rodríguez Aguilera, M. 2018; Alvarado, M. y Fischetti, N. 2018; Ochoa Muñoz, K. 2019; Mendoza, B. 2019; Arpini, A. 2019), nos detendremos en el análisis de cuatro propuestas feministas: el feminismo poscolonial, el feminismo descolonial, el feminismo comunitario y algunas proposiciones feministas del contexto andino. Este recorte tiene por objeto iluminar las especificidades de los tránsitos de una temática común a todos ellos: la colonialidad y el racismo que perviven en nuestras sociedades, y que impactan de maneras particulares en los cuerpos de las mujeres. No pretendemos con este abordaje agotar las hipótesis sobre sus genealogías, sujetos/as políticos/as ni debates, sino por el contrario, buscamos contribuir a una profundización sobre estas cuestiones.

Feminismos poscoloniales. Recepciones y debates en América Latina

Para la feminista antirracista dominicana Ochy Curiel (2007), existen dos cuestiones teórico–epistemológicas que atraviesan las formulaciones feministas en la región: por un lado, una perspectiva crítica acerca de ‘lo colonial’; por otro, una tematización situada de la experiencia de racialización a partir de los cuerpos de las mujeres. Curiel reflexiona sobre el origen del término ‘colonialidad del poder’ -lúcidamente acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano- y ubica algunos antecedentes en las luchas por la descolonización y contra el *apartheid* en África y Asia entre los años ‘50 y ’60, así como

en las luchas por los derechos civiles de las mujeres racializadas desde los años ’70 en Estados Unidos. Así, para la autora, un aporte clave para pensar la colonialidad fue el pensamiento de los martiniqueses Aimé Cesaire y Franz Fanon, pero considera que si bien ellos analizaron la categoría de ‘raza’, no cuestionaron su relación con el sexo y la sexualidad. Fueron las feministas racializadas (afrodescendientes e indígenas) quienes, desde los años ‘60, hicieron hincapié en la imbricación de diversos sistemas de dominación (racismo, sexismo, heteronormatividad, clasismo), constituyendo un antecedente fundamental para el surgimiento del feminismo antirracista y postcolonial (Cfr. Curiel, O. 2007, 93-94).

Respecto de los estudios poscoloniales como campo específico, Karina Bidaseca ubica su surgimiento a partir de los desarrollos teóricos de intelectuales provenientes de las antiguas colonias inglesas y francesas que conquistaron su independencia política en el siglo XX, como Gayatri Spivak, Ranajit Guha, Homi Bhahba y Edward Said (Bidaseca, K. 2010, 93). En este marco, Bidaseca explica que el eje articulador del feminismo poscolonial son las diferencias entre mujeres y el cuestionamiento a la ilusión de la experiencia de una opresión común, y que su sujeto específico son las mujeres oprimidas por la ‘raza’, tanto en el ‘Tercer Mundo’ como en el ‘Primer Mundo’.

Por tanto, para Bidaseca, el poscolonialismo ha sido el lugar epistemológico desde el cual varias pensadoras interpretan las intersecciones entre colonialismo, imperialismo y nacionalismo. No se refiere, por tanto, a una acepción temporal que indicaría el fin del colonialismo, sino a relaciones ‘glolocales’ de dominación que reproducen colonialidades en el presente, tanto en países colonizados como en los países colonizadores que reciben migrantes de sus antiguas colonias (Bidaseca, K. 2010, 134).

Por su parte, Rosalva Hernández Castillo (2011) profundiza en las tensiones entre las perspectivas poscoloniales y las teorías críticas de la colonialidad surgidas en América Latina, puntualmente la perspectiva descolonial. En este sentido, señala que la falta de reconocimiento de los teóricos poscoloniales respecto del largo camino recorrido en América Latina en torno a los procesos de descolonización del conocimiento ha herido muchas sensibilidades y ha influido en que sus ideas sean rechazadas como irrelevantes para nuestro contexto, o deslegitimadas como una moda intelectual gestada en la academia norteamericana. Así, una de las críticas que la autora identifica hacia quienes usan el término ‘poscolonial’ en América Latina se refiere a un uso descontextualizado por la poca relación que tendrían las modalidades de la colonización y el imperialismo propios

de Inglaterra y Francia, por un lado, y de España, por otro. Existiría, desde esta perspectiva, una diferencia temporal sustancial entre el inicio de la colonización las sociedades colonizadas de África y Asia, y las de América[2].

Otra de las críticas que identifica Hernández Castillo es la que formulan Mignolo y Coronil, la cual no se refiere tanto a la cuestión temporal, sino a la manera en la que los distintos imperios produjeron discursivamente la otredad en América y en Oriente. Así, estos autores señalan que la estrategia colonizadora en América Latina no consistio en exotizarla, ni en construirla como una otredad extrema, sino en integrarla como parte del hemisferio occidental para negar su especificidad cultural y sus propios procesos civilizatorios (Cfr. Hernández Castillo, R. 2011, 69-71).

El eje de la discusión es, por tanto, que los críticos del poscolonialismo entienden este concepto como el momento político e histórico desde donde escriben los autores que integran esta corriente intelectual, y no a partir de una propuesta epistemológica de descolonización del conocimiento. En cambio, para Hernández Castillo y Suárez Navaz el adjetivo de 'poscoloniales' se refiere a una "aspiración descolonizadora del conocimiento producido desde el Sur, más que a los procesos de descolonización política que se dieron en África y Asia, de donde son originarios algunos de los principales representantes de esta corriente" (Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R. 2011, 8).

Aunque para Hernández Castillo las propuestas teóricas de las feministas poscoloniales[3] han sido poco reconocidas, considera que sus cuestionamientos al etnocentrismo feminista son muy relevantes para el análisis de las desigualdades de género y las luchas en el contexto latinoamericano (Hernández Castillo, R. 2011, 72). En este sentido, menciona entre sus potencialidades el análisis de la relación entre lugar de enunciación y concepción de las relaciones de dominación que propone Chandra Mohanty; el cuestionamiento al purismo cultural y la noción de las identidades fronterizas, de la mano de Gloria Anzaldúa; la propuesta de confrontación con los fundamentos epistemológicos de la ciencia occidental; la apertura a considerar la pluralidad de experiencias que marcan las identidades de género; el cuestionamiento del racismo dentro del feminismo latinoamericano y el develamiento de las estrategias textuales del

2 Para una profundización de esta perspectiva, ver Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

3 Según Hernández Castillo, aunque el término *feminismos poscoloniales* se ha utilizado, principalmente, para referirse a la producción teórica de feministas africanas y del sureste asiático, ha sido reapropiado por algunas feministas chicanas y negras que han cuestionado el colonialismo discursivo del feminismo blanco (Hernández Castillo, 2008, 73).

poder (Cfr. Hernández Castillo, R. 2011, 80-99).

Las discusiones presentadas nos llevarían a pensar en términos dicotómicos acerca de lo poscolonial y lo descolonial en Abya Yala. Sin embargo, consideramos importante relativizar estas fronteras teóricas. Puntualmente en torno a los feminismos, vemos que se producen erosiones y entrecruzamientos de ideas y aportes. Intentaremos dar cuenta de estos aspectos en el apartado siguiente, referido a los feminismos descoloniales.

Colonialidad, género y racialización. Aportes desde los feminismos descoloniales

Para la investigadora hondureña Brenny Mendoza, el pensamiento anticolonial[4] surge en un contexto mucho más antiguo que en el que se referencian los teóricos poscoloniales del norte, como respuesta a la violenta conquista de América en 1492. Es en el marco de ese horizonte crítico en sentido amplio configurado por el pensamiento anticolonial en la región que la autora ubica el giro descolonial del mundo académico actual a partir de la labor de investigadores latinoamericanos y caribeños asociados al grupo Modernidad/Colonialidad. Se trata de un colectivo de intelectuales críticos que desde comienzos de los 2000 construyeron un archivo de textos que datan del siglo XVI hasta la actualidad, y que conceptualizan a la Modernidad y al capitalismo como consecuencias lógicas del proceso histórico del colonialismo (Mendoza, B. 2019, 36). El concepto central de esta perspectiva es el de 'colonialidad del poder', formulado por Aníbal Quijano[5].

4 En el marco de este trabajo entendemos el pensamiento anticolonial en relación al legado o tradición crítica de 'lo colonial' que tiene lugar tanto en América Latina y el Caribe desde el siglo XVI, así como en el contexto más amplio de los países del Tercer Mundo a partir de los procesos de descolonización de países de Asia y África durante el siglo XX. Como explican Karina Ochoa Muñoz y María Teresa Garzón Martínez para el contexto latinoamericano y caribeño, el legado anticolonial se nutre, por un lado, de una extensa tradición ensayística y política que se desplegó entre los siglos XVII y XVIII y que alimentó el pensamiento crítico y utópico, motivo por el cual fue la piedra angular de los procesos independistas en la región. Ejemplo de estos escritos fueron los de Martí, Bolívar y Sarmiento. Por otro lado, tiene que ver con las innumerables rebeliones de indígenas y esclavos/as que tuvieron lugar tras la invasión española, muchas de ellas protagonizadas por mujeres, como fueron las luchas encabezadas por Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y Micaela Bastida a fines del siglo XVIII en el mundo andino. Por último, las autoras suman a esta tradición crítica las producciones literarias y novelísticas de los siglos XIX y XX, así como los trabajos periodísticos y militantes que dan cuenta de la lucha por los derechos de las mujeres, entre los que mencionan las obras de Soledad Acosta Samper y Gertrudis Gómez de Avellaneda (cfr. Ochoa Munoz, K y Garzón Martínez, M. T. 2019, 6-9). Asimismo, consideramos que el pensamiento anticolonial se nutre de las producciones teóricas que tuvieron que ver con el contexto de las luchas por la independencia de países de Asia y África. El caso más emblemático y que hemos mencionado en este trabajo a propósito de la relación entre colonialidad y racismo es la obra del psiquiatra martiniqués Frantz Fanon, quien realizó análisis fundamentales para la lucha y la revolución anticolonial y antiimperialista de mediados del siglo XX (cfr. Maldonado Denis, M. 1967; Curiel, O. 2007).

5 Vale mencionar, aunque brevemente, que la potencia analítica de este concepto se desprende de una novedosa manera de comprender los efectos de la racialización sobre las estructuras de clase en las sociedades latinoamericanas Así, para Quijano, la estructura social y la división social del trabajo en América Latina se fundan históricamente en torno al

En este marco, aunque para Mendoza el género todavía ocupa un espacio liminal en la teoría descolonial, existe un feminismo descolonial en construcción. Uno de sus textos fundantes es, para la autora, el libro *Bordelands/La Frontera* de Gloria Anzaldúa con sus conceptos de 'conciencia de la mestiza' y 'pensamiento fronterizo' (Anzaldúa, G. 1989). Asimismo, considera que los feminismos descoloniales se nutren del diálogo con las teóricas de la interseccionalidad (Davis, 2005; Crenshaw, K. 2013; Hill Collins, P. 2012; hooks, b. 2017) y con feministas indígenas, afrolatinoamericanas y mestizas que no se enmarcan en esta teoría (Cfr. Mendoza, B. 2019, 59). Como explican Mariana Alvarado y Natalia Fischetti,

> Son feministas geopolíticamente asentadas en Abya Yala, de trayectorias y posicionamientos críticos y contrahegemónicos que conversan con producciones de pensadoras y activistas, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y el Caribe. (Alvarado, M. y Fischetti, N. 2018, 94)

Un aporte fundamental para comprender algunas líneas de pensamiento de los feminismos descoloniales se encuentra en la compilación de Yuderkys Espinoza, Diana Gómez Corral y Karina Ochoa Muñoz (2014). Uno de los debates que allí se plasman es acerca de la existencia de la estructuración social según el género, discusión que lleva implícito el debate en torno de la categoría 'mujer' y de patriarcado en América Latina, antes y después de la conquista. En este sentido, dos de las posiciones en discusión están representadas por las pensadoras argentinas Rita Segato y María Lugones. Si bien ambas retoman la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y comparten posiciones críticas hacia el feminismo hegemónico, desarrollan explicaciones divergentes sobre las cuestiones mencionadas.

María Lugones (2014) analiza la organización histórica y particular del género en el sistema moderno/colonial de género para arribar a la comprensión de su organización diferencial en términos raciales. Su propuesta teórica enlaza la teoría de Quijano con el feminismo negro y el concepto de interseccionalidad. Este cruce le permite revelar 'lo que no se ve', es decir, las mujeres de color. Según Lugones, la lógica del 'sistema moderno

---

concepto eurocéntrico y pseudocientífico de "raza", creado tras la conquista de América (Quijano, A. 2000). Según su análisis, el artificio de la "raza" fundó las actuales relaciones sociales de jerarquización/inferiorización entre los sujetos sociales en virtud del color de la piel, justificando así, que algunos -los de piel oscura, de descendencia indígena y/o africana- ocupen los puestos de trabajo más precarizados disponibles y otros -los de rasgos europeos- se ubiquen en los lugares de poder político, económico, cultural o administrativo en una estructura socioeconómica determinada.

colonial de género' se basa en la construcción de categorías homogéneas y en la selección del 'dominante' en el grupo como su 'norma'. Por ejemplo, respecto de la categoría 'mujer', el sistema moderno colonial de género selecciona al grupo de hembras burguesas blancas, heterosexuales como 'la norma' de ser mujer (Cfr. Lugones, M. 2014, 61). En esta línea, la autora revela lo contradictorio que resultan las denominaciones de 'mujer indígena' o 'mujer negra'. Su explicación es que el pensamiento occidental, en su afán de dicotomizar de manera jerárquica todo lo que observa, construyó históricamente la distinción entre lo humano (lo blanco, occidental, moderno y burgués) y lo no humano (lo indio, la bestia, lo atrasado). Por tanto, 'mujer indígena' sería una denominación contradictoria, problemática y sólo entendible desde marcos feministas hegemónicos que han universalizado el término 'mujer' sin tener consciencia de la colonialidad del género, a la cual define como "la introducción con la Colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias" (Lugones, M. 2012, 134). En este patrón de poder, el eje de demarcación entre los grupos ha sido su pertenencia al mundo colonizador o al colonizado, atravesado por la cuestión de la 'raza'.

Pero Lugones avanza aún más en la crítica al sistema moderno colonial de género, poniendo en cuestión el concepto mismo de género. En este sentido, una de las ideas fuerza de su perspectiva es que, en el sistema originado por la colonización, no sólo la 'raza' es un eficiente constructo cultural, sino también el género: "La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género, ambas son ficciones poderosas" (Lugones, M. 2014, 68). Como consecuencia, el concepto de género inaugura un paradigma sexual binario sin ambigüedades, heteronormativo, en el cual todos los individuos pueden clasificarse como masculinos o femeninos. Para Lugones, este sistema es violento por cuanto modificó absolutamente las estructuras de las sociedades tribales de la región, en las que las personas intersexuales eran reconocidas (Cfr. Lugones, M. 2014, 63).

Por su parte, en el artículo "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres", Rita Segato (2014) se pregunta por la forma de infiltración específica de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. La autora se propone "leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género" (Segato, R. 2014, 76).

Para Segato existen tres posiciones en torno a la categoría de género al interior de los feminismos. Una de ellas es la del feminismo eurocéntrico, según el cual la dominación

patriarcal es universal y los 'avances' de la modernidad en el campo de los derechos se transmitirían a las mujeres no-blancas, indígenas y negras. Una segunda posición, contrapuesta a la anterior, es la de María Lugones (explicada más arriba) y la de Oyéronké Oyewùmi, quienes afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. En tercer lugar, Segato explica su posición, compartida por otras pensadoras feministas, según la cual hay numerosas evidencias de la existencia de nomenclaturas de género en sociedades tribales y afro-americanas (Segato, R. 2014, 76). Este hecho le permite pensar a Segato acerca de las características de las relaciones entre los géneros en las sociedades del mundo aldea, y, por tanto, preguntarse por la existencia del patriarcado en ellas.

De acuerdo a su análisis, entonces, el género existía en el mundo aldea, pero de una forma diferente que en la modernidad: "cuando esa colonial/modernidad se aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente" (Segato, R. 2014, 78). Esta intrusión tiene, según Segato, características particulares y consecuencias específicas sobre la vida de las mujeres, ya que el discurso jerárquico en torno de los géneros del mundo aldea en contacto con el discurso igualitario moderno genera un orden súper jerárquico. Entre estas características, la autora menciona la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior; la exclusión de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres y, por tanto, el derrumbe y privatización de la esfera doméstica y la binarización de la dualidad (Cfr. Segato, R. 2014, 78). Son estas características de las relaciones entre los géneros en las sociedades del mundo-aldea las que llevan a Segato a pensar en la existencia de un "patriarcado de baja intensidad" (Segato, R. 2014,77).

Así, mientras que para María Lugones la imposición del sistema moderno colonial de género en América establece una ruptura absoluta con las cosmovisiones previas respecto de la sexualidad y el inicio del patriarcado, para autoras como Rita Segato y las feministas comunitarias que veremos a continuación, el entramado de estas cuestiones asume características distintas, dada la existencia previa de un sistema de género en las sociedades americanas previa.

Por último, consideramos importante poner de relieve un aspecto que, aunque complejo y abierto a futuros análisis, se desprende de las lecturas realizadas. Se trata de las posibilidades del feminismo descolonial de aportar claves de análisis de la opresión

más allá del subcontinente. En este sentido, la complicación de trabajo de Ocho Muñoz (2019) da cuenta de cómo la idea de la descolonización del saber está siendo retomada actualmente por colectivas feministas en Sudáfrica, particularmente por estudiantes universitarias que están cuestionando el patriarcado y los resabios del *apartheid* en el sistema educativo bajo el lema #PatriarchyMustFall (Cejas, M. 2019, 197).

Asimismo, el manifiesto de la Red de Feministas Descoloniales (2014) deja entrever algunos aspectos de esta cuestión. Así, en un escrito colectivo afirman su interés por "aportar al debate teórico y político en torno a los proyectos emancipatorios actuales que se están gestando tanto en nuestro país como en América Latina y otras partes del mundo" (Red de Feministas Descoloniales 2014, 455). En segundo lugar, ponen énfasis en la importancia del diálogo al interior de la academia entre saberes y conocimientos situados en los márgenes de la modernidad, bajo las ideas de 'ecología de saberes' y de 'eutopía'. Por otro lado, afirman que si bien "los feminismos están contenidos en lo nacional como primera tierra nutriente de sus significados", también piensan en una comunidad *pariversal* y pluriversal, y proponen la pluriculturalidad como ejercicio de traducción radical (Cfr. Red de Feministas Descoloniales 2014, 457-458).

Repensando el patriarcado desde los feminismo comunitarios

La activista aymara Adriana Guzmán define al feminismo comunitario como una organización que emergió al calor de las luchas de 2003 en Bolivia y que se ha visto expuesta a rupturas internas. Desde su perspectiva, el feminismo comunitario no es una teoría sino una acción política que lucha en los territorios y las calles, pero también en el terreno del discurso, puntualmente respecto de la hegemonía epistémica de los feminismos eurocentrados (Guzmán, A. s/f).

Desde 2016, a raíz de un conflicto interno, Guzmán se identifica como feminista comunitaria antipatriarcal (Guzmán, A. 2019). Sin embargo, tiempo antes de estas divisiones, Julieta Paredes y Adriana Guzmán definían al feminismo comunitario como un pensamiento-acción y como un instrumento para recuperar las propias conceptualizaciones de las garras del colonialismo académico, de la superficialidad y el oportunismo. Así, para las autoras, "el feminismo comunitario, es el WARMIKUTI, o sea el regreso, el retorno de las mujeres en la comunidad, hecho histórico e imprescindible para el PACHAKUTI" (Paredes, J. y Guzmán, A. 2014, 60, mayúsculas en el original).

Las definiciones que aportan las autoras basculan permanentemente en la tensión

teoría/práctica. Así, consideran que el feminismo comunitario es una propuesta teórico política que nace de prácticas sociales y que se orienta a producir conocimiento útil a situaciones problemáticas concretas (Cfr. Paredes J. y Guzmán, A. 2014, 62). Como resultado, las autoras proponen un conjunto de categorías y re-conceptualizaciones.

En este marco, uno de los principales aportes del feminismo comunitario ha sido repensar la categoría de patriarcado. Para Paredes se trata de un sistema de dominación primigenio y estructurador de todas las desigualdades, que también estuvo presente en las sociedades indígenas de América antes de la colonización española, situación que define como 'entronque patriarcal' (Paredes, J. 2012, 103). Asimismo, es relevante la interpretación de Paredes respecto de la lógica de la invasión colonial y el paralelo metafórico entre la invasión del territorio y de los cuerpos:

> La invasión colonial no sólo penetró territorios de lo que hoy se llama Bolivia; la Colonia invadió los cuerpos de las mujeres y hombres que vivían en esta tierra Pachamama, consolidando un entronque patriarcal que fortaleció al sistema de opresiones patriarcal, razón por la que hoy tenemos en Bolivia una versión corregida y aumentada del patriarcado. Consideramos que el colonialismo interno, que es la internalización de los invasores en los cuerpos y *ajayus*, produciendo una desesperación por el blanqueamiento, constituye uno de los más importantes logros de la Colonia y un buen ejemplo que explica lo que queremos decir: los invasores colonizadores se metieron en nuestros cuerpos, penetraron históricamente nuestros cuerpos y desde entonces hasta ahora fueron y son los nuevos patrones que parten de la hacienda y de la finca. Hoy esta hacienda y esta finca son los cuerpos de las mujeres, y hoy esto podría cambiar, si queremos; por eso el feminismo comunitario. (Paredes, J. 2012, 97)

Otros aportes del feminismo comunitario son los de las mujeres indígenas de Guatemala. Una de sus referentes, Lorena Cabnal, explica que el feminismo comunitario ha sido importante para las mujeres indígenas ya que les ha permitido cuestionar los fundamentos de lo ancestral, tantas veces pensado como fijo e inamovible (Cabnal, L. 2010, 13). Así, desde el concepto tradicional de 'patriarcado', la autora también establece un puente para relacionar las opresiones de las sociedades modernas con las opresiones que vienen desde antes de la colonización, en el seno de sociedades originarias:

> En ese sentido la categoría 'patriarcado' ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no sólo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que

> existe *patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorrealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de éstos en su relación con el cosmos.* Este patriarcado originario que configuró roles, usos y costumbres, principios y valores, fue fortaleciéndose con los tiempos y hay elementos de análisis que me permiten evidenciar sus manifestaciones, por ejemplo, la guerra entre los pueblos originarios, los cuales en disputa por diferentes problemáticas territoriales, ejercían supremacía de vencedores contra vencidos. (Cabnal, L. 2010, 14-15, cursivas en el original)

Como vemos, los aportes de las feministas comunitarias apuntan a un cuestionamiento de los universos cosmológicos, que llevan a pensar en nuevos términos algunas nociones tradicionales para las comunidades como las de dualidad y complementariedad, a la luz del enfoque del 'entronque patriarcal'. En el apartado siguiente podremos profundizar en esas nociones tradicionales, a partir de enfoques historiográficos sobre las relaciones de género en comunidades andinas.

Multitemporalidades, multiespacialidades. Algunos aportes sobre las relaciones de género en el contexto andino

En su trabajo sobre "Mujeres y estructuras de poder en Los Andes. De la etnohistoria a la política" (2010), Silvia Rivera Cusicanqui interpreta ciertos aspectos del sistema de género en las sociedades andinas que resultaron de la articulación y simultaneidad entre los distintos horizontes históricos, desde el pasado prehispánico hasta las primeras reformas liberales republicanas: el ciclo colonial, el ciclo liberal y el ciclo populista. Según un estudio del parentesco Inca en el que se basa el análisis de Rivera Cusicanqui, existían en la época del Tawantinsuyu modelos estructurales para un extenso conjunto de sociedades andinas, que, en diversos sentidos continúan organizando las relaciones de género en la actualidad de algunos grupos aymaras. La principal característica del sistema de parentesco indígena prehispánico era la orientación bi-lateral y bi-lineal de filiación. Esto quiere decir que existía una línea de descendencia masculina y otra femenina, que partían de una pareja de ancestros fundadores. Dentro de las fronteras del grupo étnico, la *panaka* representaba el espacio de poder y autonomía socialmente reconocido de las mujeres, quienes se aliaban con su parentela afín femenina en el

interior del *ayllu* bilateral de su esposo, y desde allí co-gobernaban en los distintos niveles de la organización social andina. De esta manera, el poder, el gobierno y toda una serie de derechos eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija.

Rivera Cusicanqui habla de complementariedad y no de igualitarismo en las relaciones entre varones y mujeres, ya que éstas se balanceaban en una suerte de 'equilibrio inestable' impidiendo la formación de linajes patricentrados y evitando que la residencia patrilocal se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina. Esta construcción de las relaciones entre los géneros se vio drásticamente alterada con la conquista española desde 1532, o *pachakuti*, entendido como 'revuelta o conmoción del universo', y el consecuente intento de seducción que despliega la sociedad nativa al ofrecerle sus mujeres a los conquistadores. Es a partir de este hecho histórico que Cusicanqui advierte que se unen "umbilicalmente al patriarcalismo con el colonialismo" (Rivera Cusicanqui, S. 2010, 190).

Respecto del ciclo liberal, la autora destaca algunas modificaciones en la esfera jurídica que tuvieron impacto en las relaciones entre géneros. Hacia fines del siglo XIX el estado boliviano adopta el marco jurídico republicano, estableciendo nuevos derechos de propiedad sobre la tierra para las comunidades indígenas, entre otras medidas. Un lugar central de las reformas lo ocupa la incorporación de los "Derechos del hombre" al marco constitucional. Rivera Cusicanqui señala que el primer acto de colonización de género que conlleva el nuevo marco jurídico está dado por la subsunción formal y real de las mujeres en el hogar gobernado por el *pater familia.*

Respecto del ciclo populista, la autora considera que a partir de la revolución de 1952, que declaraba una nación mestiza, se seguían construyendo identidades culturales homogeneizantes, centradas en un sujeto único, varón, mestizo, propietario. En este sentido señala que, tanto las transformaciones coloniales, como las que emanaron de las reformas liberales y populistas, significaron sucesivos ataques hacia las formas de organización social, territorial, económica y cultural de las comunidades nativas, ya sea del área andina como de las tierras bajas orientales (Rivera Cusicanqui, S. 2010, 41).

Respecto de la época actual, Rivera Cusicanqui (2015) analiza los distintos niveles en que se vive la violencia, poniendo énfasis en la violencia doméstica sufrida por las mujeres. En este sentido explica que el discurso sobre la violencia doméstica ha alimentado al racismo elitista, que presupone la existencia de un mayor grado de violencia en las sociedades cholo-indígenas. Según la autora, al ser el escándalo público un

mecanismo de control de la violencia que se hace más visible entre los sectores subalternos, lo que sucede entre las elites es que la violencia se oculta en el ámbito privado (Rivera Cusicanqui, S. 2015, 59).

Otro aporte historiográfico relevante es el de Irene Silverblatt (1990), quien analiza el impacto de la dominación inca sobre las comunidades andinas y cómo se establecieron nuevas y sofisticadas significaciones en torno a los géneros sobre la base del 'paralelismo', noción estructurante de la organización comunitaria entre los géneros en los *ayllus* preincas. En su análisis sobre figuras sagradas masculinas y femeninas, la autora explica que "los incas estructuraron su universo a través de jerarquías paralelas del género, las que clasificaban a los dioses y a las diosas y a las categorías de seres humanos, mediante el lenguaje de la descendencia" (Silverblatt, I. 1990, 31). La resignificacion de divinidades se plasmaba, a su vez, en las relaciones sociales jerárquicas, tanto entre líneas masculinas como entre líneas femeninas. Por lo tanto, la reina, que se consideraban descendiente directa de la luna se encontraba en la cúspide del poder, al igual que el Inca, descendiente del sol. Así, el complejo proceso que explica Silverblatt es, dicho de manera muy sintética, el proceso a través del cual los incas "generizaron las clases" (Silverblatt, I. 1990, 157). Vemos, entonces, que las jerarquías entre los géneros e inter-géneros están también pre-figuradas desde antes de la colonización a partir de representaciones cosmológicas.

Por su parte, para la historiadora boliviana María Eugenia Choque (2006), la cuestión de género en las culturas andinas se refleja en la configuración y el ordenamiento espacial, funcionando el espacio como una suerte de reflejo de la sociedad. Para la autora, el desarrollo de la civilización andina y sus culturas políticas hasta antes de la invasión española se caracterizaron, en gran medida, por el éxito en el manejo del espacio a partir del modelo de archipiélago vertical de los pisos ecológicos[6]. Según Choque, esta particular forma de adaptación humana al medio ambiente fue trastocada de manera violenta por la colonización europea, cuya visión horizontal del espacio llevó a la apropiación española (y despoblamiento indígena) de los fértiles valles de la costa, las

6 Durante el incario, los desplazamientos a través de los distintos pisos ecológicos se organizaban en torno de los *mitmaq*, que eran "grupos más o menos numerosos enviados, junto con sus familias y sus propios jefes étnicos subalternos, de sus lugares de origen a otras regiones para cumplir tareas o misiones específicas" (Rostwoworsky, 2014: 238). Según la autora, el origen de los *mitmaq* o mitimaes es preinca, dado que ya existían en las distintas etnias como estrategia para conseguir los productos propios de las diversas zonas que se alejaban del núcleo. Esta hipótesis también es mencionada por Murra, para quien el antecedente de los *mitmaq* fue, precisamente, el control de los pisos ecológicos: "el control simultáneo de tales "archipiélagos verticales" era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política" (Murra, 1975: 60).

tierras de Yungas y los valles interandinos en beneficio de emprendimientos empresariales coloniales (Choque, M. E. 2006, 318).

Específicamente en relación al género, Choque advierte que, si bien se trata de un concepto occidental cuya construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes, resulta útil para analizar las relaciones entre hombres y mujeres. Choque explica cómo se configuran las relaciones de género en sociedades aymaras y qhichwas. Se trata de procesos complejos basados en nociones propias, como las de 'dualidad', 'complementariedad' y 'reciprocidad'. Según la autora, en las dos culturas hay una proyección, sostenida en la pareja como base fundamental, hacia el universo simbólico y organizativo más amplio. Así, los ayllus se organizan según mitades complementarias jerarquizadas (como arriba-abajo), asociadas con lo masculino y lo femenino. Es fundamental comprender, entonces, que el sentido de 'pareja' se materializa en la expresión andina de que 'en este mundo todo es par'. En este sentido, cabe destacar que un aspecto central en la consolidación de la dualidad es la importancia del matrimonio:

> *Jaqi* es la persona social que prevalece sobre el individuo; la pareja de esposos conforma *jaqi/runa*, *chacha warmi*, establecida en la unidad social y colectiva, así la identidad de género sólo es comprensible a través de los status y roles que un individuo, hombre o mujer, adquiere durante el proceso de la crianza que luego se completa con el matrimonio (Choque, M. E. 2006, 319, cursivas nuestras).

Esta cita permite comprender que las identidades de género en las comunidades andinas se configuran en una suerte de devenir a lo largo del proceso vital. Como continúa analizando Choque,

> Así, se transforman en sujetos activos de la sociedad en tanto son *chacha/warmi*; es la etapa de la vida de mayor potencialidad, reflejada ante todo en la reproducción, y también la de mayor peligro, por las connotaciones de los individuos. Se cree que la edad entre los 30 y 40 años es el punto culminante del desarrollo individual que debe concretarse en el matrimonio. Se considera que tanto mujeres como hombres están en 'su punto', en 'su hora' y que son capaces de cualquier reto. Su fuerza y vigor necesariamente deben expresarse a través del matrimonio; entonces, esa energía irá en beneficio de la sociedad (Choque, M. E. 2006, 320, cursivas nuestras).

En este contexto, es pertinente la pregunta acerca de la dialéctica entre diferencias y desigualdades en las relaciones de género. La autora aporta algunas respuestas a partir

de su análisis sobre la historia de la participación política de las mujeres en Bolivia, en un contexto de apertura como fue la Asamblea Nacional Constituyente de principios de los 2000. Su perspectiva es que, si bien los estudios andinos asumen los principios generales de la complementariedad, reciprocidad y la visión igualitaria de la sociedad, se genera una imagen idealizada de las relaciones de pareja y no se desarrollan enfoques más cercanos a la realidad que viven las mujeres indígenas. La autora deja ver que se trata de procesos históricos y dinámicos, que actualmente caminan en una dirección de mayores oportunidades para la participación política de las mujeres, pero que es un proceso aún en construcción (Choque, M. E. 2006, 322).

Por último, es relevante la perspectiva de Rosalía Paiva del Feminismo paritario indígena andino. En la misma línea de Choque, Paiva explica que el trastrocamiento violento de la conquista sobre las formas de vida indígenas tuvo peores consecuencias en la vida de las mujeres, al igual que las condiciones impuestas por la globalización actual (Cfr. Paiva, R. 2014, 299). En este contexto, Paiva destaca un borramiento del activismo de las mujeres indígenas en la lucha de los pueblos indígenas:

> Pese a toda esta participación activa, [las] indígenas no aparecemos en los trabajos de sistematización. Allí solo se habla de los líderes hombres, […] no se menciona cuál es la participación de las mujeres en esta serie de activismos, siempre hemos sido las encargadas de la logística de marchas, plantones, encuentros, caminatas, reclamaciones y protestas en general, muchas veces hasta se nos ha negado la palabra. [Eso] no está escrito, el trabajo, la labor de las mujeres indígenas. Se nos continúa invisibilizando en la historia de nuestros […] movimientos, […] muestra de cómo el sistema patriarcal colonial y occidental ha penetrado y tiene presencia en la transmisión de valores excluyéndonos en la historia. (Paiva, R. 2014, 303)

Respecto de la relación del movimiento de mujeres indígenas con el feminismo, la autora afirma que aún no existe en las organizaciones de mujeres indígenas una profunda apropiación del concepto, ya que persisten los sentidos que lo asocian a un movimiento burgués e individualista.

> Por el momento hablamos sobre la dignidad de la mujer indígena y su derecho a ser diferente. Proclamamos la participación paritaria en nuestras organizaciones y comunidades, la promoción de las indígenas, [nuestro] derecho […] a la participación política y a los puestos de dirección, el derecho a una vida libre de violencia sexual y violencia en la casa, a decidir cuántos hijos tener y cuidar, […] a un salario justo, […] a elegir con quien casarse, […] a buenos servicios de salud y de educación […]. Nos interesa el contenido de los instrumentos internacionales, las políticas

> nacionales como símbolo de posibilidad [para] una vida mejor […]. Cuestionamos el discurso homogeneizador del feminismo citadino/occidental que enfatiza el derecho a la igualdad sin considerar la manera en que la clase y la etnicidad marcan las identidades de las mujeres. (Paiva, R. 2014, 304)

Podemos ver que los estudios acerca de la relación entre géneros en sociedades andinas remiten a cambios profundos a lo largo de la historia, y al hito de la invasión española como trastrocamiento violento de un cierto equilibrio. Coincidimos Karina Bidaseca cuando afirma que diversos estudios sobre el tema

> Las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran media desestructuradas, principalmente en aquellos espacios de concentración poblacional y comercio, como los espacios urbanos. La intervención de los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, que establecieron como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres. (Bidaseca, K. 2010, 140-141)

En este apartado hemos procurado un acercamiento desde distintas perspectivas (etnohistóricas y actuales) a la configuración de las relaciones de género en sociedades andinas. Si bien retomamos, de manera no exhaustiva, aportes provenientes de distintos enfoques (algunos abiertamente feministas – y dentro de ellos, desde distintos espacios, como el feminismo paritario indígena andino, o el feminismo comunitario-, otros historiográficos, algunos desde perspectivas académicas y otros que provienen del activismo) consideramos que todos echan luz sobre la cuestión. Asimismo, dejan ver una historia compleja, en la que confluyen la dimensión geográfica, las representaciones otorgadas por una cosmovisión profunda que conecta con deidades naturales, y principios vitales como la dualidad, la complementariedad y la reciprocidad. Como afirma Francesca Gargallo (2013), son nociones que la perspectiva occidental no ha sabido aún captar en su profundidad.

Reflexiones finales

Resulta complejo extraer conclusiones tras la reflexión sobre un campo extenso, dinámico y rico como el de los pensamientos feministas que hoy nos interpelan desde América Latina. Si bien hemos intentado realizar un aporte para trazar genealogías, nos animamos a pensarlas, como ya lo han hecho otras (la perspectiva de Mezlli Rodríguez Aguilera nos nutre en este sentido) de una manera heterodoxa, no lineal ni teleológica,

sino más bien como diálogos que se dan de maneras simultáneas en distintos puntos de nuestra diversa geografía, o como sugieren Alvarado y Fischetti, quizá se trate de derivas, encuentros y también desencuentros. Esto permite entender, por ejemplo, las cercanías entre las ideas centrales de los feminismo poscoloniales y descoloniales respecto de las nociones de 'raza', el cuestionamiento a la universalidad del sujeto 'mujer', e incluso hitos teóricos compartidos, como las ideas de Gloria Anzaldúa, Franz Fannon, Aime Cesaire, Aníbal Quijano y las feministas negras. Es que no se trata sólo de ideas, sino también de las personas que las encarnan, que han experimentado las fronteras de sur a norte y de norte a sur del continente, como María Lugones y Yuderkys Espinoza, por mencionar sólo un par. Asimismo, el tránsito de personas y de las ideas permite hoy pensar que las nociones de colonialidad del poder, del género y del saber viajan más allá del continente y nutren movimientos sociales de otros continentes. Lo cierto es que nos encontramos ante un mosaico florido y sugerente de propuestas teóricas y acciones políticas.

Cobra importancia pensarnos, entonces, como sugiere Silvia Rivera Cusicanqui y como se desprende de los aportes de las historiadoras andinas en general, como sociedades abigarradas en las que los ciclos de larga y corta duración aún están entretejidos en las estructuras sociales, culturales, políticas y en las subjetividades. Sin dudas hay un parteaguas en nuestra historia, una herida que persiste desde 1492. Esta herida nos retrotrae permanentemente, nos insta a revisar cómo eran antes las relaciones entre géneros, entre comunidades, entre naciones. Las distintas propuestas feministas nos acercan hipótesis, enfrentadas en algunos casos, como por ejemplo respecto de la existencia o no de géneros y del patriarcado en las sociedades originarias. Estas ideas nos impulsan a seguir reflexionando, más allá de analizar las diferencias a la luz de los datos históricos rigurosos que aportan y de situarnos a un lado u otro de los argumentos. Este estímulo permanente a la reflexión permite que surjan voces al interior de las propias comunidades, como vemos en los feminismos comunitarios, que cuestionan/conmueven las cosmologías más tradicionales de los pueblos originarios para resignificarlas y brindar nuevas imágenes poderosas a las mujeres.

Por todo lo mencionado, las/os sujetas/os a los que representan los feminismos analizados tienen múltiples rostros e identidades: mujeres indígenas, afros, campesinas, queers, lesbianas, blancas que cuestionan su herencia occidental, pertenecientes a sectores populares, jóvenes, ancianas. Podemos pensar, entonces, que realmente es el momento del *warmikuti*, un momento en las mujeres vehiculizamos una importante

energía para hacer posible el movimiento liberador de los pueblos.

Bibliografía

Alvarado, Mariana. 2017. Experiencia y punto de vista como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur, en: *Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5887555

Alvarado, Mariana y Fischetti, Natalia. 2018. Feminismos del Sur. Alusiones / Elusiones / Ilusiones, en: *Revista Pléyades*, 22. Disponible en https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-36962018000200087&lng=es&nrm=iso

Anzaldúa, Gloria. 2013 [1987]. *Bordelands/La Frontera: The New Mestiza.* Madrid: Capitan Swig.

Arpini, Adriana María. 2019. Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969-1979), en: *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 21, http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/340/302

Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Paradigma indicial. Estudios poscoloniales.

Bidaseca, Karina. 2014. Cartografías descoloniales de los feminismos del sur, en: *Revista Estudos Feministas*, 22. Disponible en http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n2/a11v22n2.pdf

Bidaseca, Karina (Comp.). 2016. *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf

Bidaseca, Karina y Sierra, Marta. 2014. Políticas de lo mínimo: genealogías coloniales en los mapas del sur, en: *Revista Estudios Feministas,* 22.

https://www.researchgate.net/publication/269603516_Politicas_de_lo_minimo_genealogias_coloniales_en_los_mapas_del_Sur

Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa. 2011. Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur, en: *Revista Temas de mujeres*. Año 7, N° 7.

Cabnal, Lorena. 2010. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala, en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario.* España, ACSUR-Las Segovias. Disponible en https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf

Ciriza, Alejandra. 2015. Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones, en: *Revista Millcayac*, 3. Disponible en http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/523

Choque, María Eugenia. 2006. La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente, en: *Reformas constitucionales y equidad de género. Informe final. Seminario internacional.* Santiago de Chile, CEPAL.

Crenshaw, Kimberly. 2013. Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color, en: *Intersecciones, cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Editado por Raquel Lucas Platero. España, Bellaterra.

Curiel, Ochy. 2007. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista en: *Revista Nómadas*, 26. Disponible en https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf

Davis, Angela. 2005. *Mujeres, raza y clase.* Madrid, Ediciones Akal.

Gargallo, Francesca. 2013. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Hernández Castillo, Rosalva. 2011. Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo, en: Liliana Suárez Navaz y Rosalva Hernández Castillo (Edit.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*.

Hill Collins, Patricia. 2012. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro, en: Mercedes Jabardo. (Edit.) *Feminismos negros. Una antología.* Madrid, Traficantes de Sueños.

Hooks, bell. 2017 [2000]. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid, Traficantes de Sueños.

Lugones, María. 2012. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples, en: *Pensando los feminismos en Bolivia.* La Paz, Colección Fondo de Emancipaciones.

Lugones, María. 2014. Colonialidad y género, en: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Edit.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Maldonado Denis, Manuel. 1967. Frantz Fanon (1924-1961) y el pensamiento anticolonialista contemporáneo, en: *Revista De Ciencias Sociales*, 1. Disponible en https://rcsdigital.homestead.com/files/Vol_XI_Nm_1_1967/Maldonado.pdf

Mendoza, Brenny. 2019. La colonialidad del género y poder. De la postcolonialidad a la decolonialidad, en: Karina Ochoa Muñoz (Coord.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. México, Akal.

Murra, John. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Ochoa Muñoz, Karina y Garzón Martínez, María Teresa. 2019. "Introducción", en: Karina Ochoa Muñoz (Coord.) *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. México, Akal.

Paiva, Rosalia. 2014. "Feminismo paritario indígena andino", en: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz. (Edit.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala.* Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Paredes, Julieta. 2012. "Las trampas del patriarcado", en: *Pensando los feminismos en Bolivia.* La Paz, Conexión Fondo de Emancipación.

Quijano, Aníbal. 2000. "¡Qué tal Raza!", en: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, 6.

Red de Feministas Descoloniales. 2014. "Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales", en: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz.*Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala*. Editado por Yuderkys. Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia.* La Paz, Editorial Piedra Rota.

Rivera Cusicanqui, Silvia. 2015. "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy", en: *Revista Telar,* 15. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5447270

Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli. 2018. Diálogos hemisféricos entre feminismos del norte y sur", en: *Revista Realidad*, 151.

Rostwoworsky, María. 2014. *Historia del Tawantinsuyu.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Segato, Rita. 2014. "Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres", en: Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (Edit.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en AbyaYala.* Popayán, Editorial Universidad del Cauca.

Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".