

Feminismos de(s)coloniales

Karina Ochoa

Introducción

En las últimas dos décadas del siglo xx, la región latinoamericana vivió un intenso proceso de liberalización de las economías nacionales que se vio acompañado de importantes acciones dirigidas al desmantelamiento de las dictaduras militares (donde todavía prevalecían) y al empuje de los llamados procesos de “transición democrática” que posibilitaron la inserción de los Estados en las nuevas reglas del juego global. Lo anterior a partir de presiones y negociaciones con instancias transnacionales que llevaron a los gobiernos “democratizadores” a implementar las llamadas políticas de ajuste estructural. De tal forma que, como señala Breny Mendoza:

la década de los ochenta, considerada la década perdida para América Latina en términos económicos y sociales, se caracterizó paradójicamente por un sucesivo retorno de las democracias electorales. La democracia retorna en Argentina, en 1983; en Uruguay y Brasil, en 1985; en Chile, en 1988; y hasta en Paraguay, en 1989. En países como Perú y Honduras, la democracia electoral había retornado unos años antes (1980) dando ya algunas luces de cómo la democracia electoral podía conservar las mismas funciones que los regímenes militares autoritarios y al mismo tiempo imponer el proyecto neoliberal (Mendoza 2014a: 243).

Para la década de 1990, lo que se conoció como *neoliberalismo* alcanzó su más álgida expresión tanto en el ámbito económico como en el político. Fue el inicio de una etapa que traería consigo la implementación de políticas de apertura comercial, de libres aranceles y de reajuste estructural, lo que implicó el retraimiento de los estados nacionales y el reordenamiento de la política social con importantes efectos en las poblaciones rurales y urbanas: indígenas, mestizos/as empobrecidos/as y afrodescendientes, que configuran el mapa de la estratificación racial de nuestro continente.

Sin duda, el cambio de rumbo de los Estados nación latinoamericanos impactó notablemente en sectores populares racializados que no tardaron en organizarse y articularse alrededor de movimientos sociales, como el movimiento indio y afrodescendiente a nivel continental (aglutinado en la Campaña Continental de los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, 1992); en expresiones de resistencia y protesta popular de carácter regional o nacional, como la insurrección del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México; las revueltas encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); las acciones y movilizaciones Por la Paz en Colombia (coordinadas fundamentalmente por organizaciones de mujeres); la emergencia y fortalecimiento del movimiento negro en Brasil; la revuelta y lucha por la defensa de los recursos naturales en países como Bolivia, Ecuador, Chile, Argentina, Venezuela, Guatemala, etc. (Espinosa *et al.* 2014); y en expresiones civiles urbanas y antisistémicas, como las acciones de los llamados globalifóbicos, entre muchas otras que desafiaron el proyecto neoliberal y neocolonizador.

Así, nuestro continente habría de convertirse en un laboratorio geopolítico de la radical reconfiguración del orden global, pero también en terreno fértil para nuevas expresiones de protesta y resistencia que convocaban a pensar y accionar alternativas a la **globalización** neoliberal. Las manifestaciones contra el nuevo orden global provocaron reacciones de diversa índole, tanto protestas sociales como la producción de reflexiones que configuraron importantes apuestas de pensamiento, entre las que destaca el denominado “giro decolonial”. Dicha tendencia de pensamiento remite a un conjunto de contribuciones críticas generadas por intelectuales latinoamericanos que fueron reconocidos, inicialmente, como el Grupo Colonialidad/Modernidad (GCM), integrado por Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Fernando

Coronil, Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres y María Lugones.

Vale señalar que, desde principios de la década de 1990, el sociólogo peruano Aníbal Quijano ya enunciaba una crítica radical a la racionalidad moderna europea mediante la formulación del problema de la colonialidad del poder, que se refiere fundamentalmente a las jerarquías y desigualdades que se establecen con la experiencia colonial, a partir del criterio de **raza** como eje articulador de la clasificación y ordenamiento de la población mundial. En este sentido, el desafío de(s)colonial perfilaba el desbordamiento del imaginario moderno y sus patrones de dominación, que mantienen un *continuum* histórico impreso tanto en los cuerpos como en los territorios de las poblaciones colonizadas hace más de quinientos años.

Las apuestas que quedan englobadas en lo de(s)colonial no tienen una raigambre única; lo que sostengo en este texto es que forman parte de una diversidad epistémica que logra cristalizar con mayor profundidad en la última década del siglo pasado y en la primera de este, pero —como diría Mignolo (2007)— tiene su expresión desde el momento mismo de la conquista y colonización de nuestra América como contrapartida al orden moderno/colonial.

En este breve documento interesa hacer un acercamiento al debate de(s)colonial en Abya Yala,¹ a manera de una suerte de reconocimiento de los principales problemas implicados en esta tendencia de pensamiento, ya que representa un referente fundamental de la crítica a la modernidad-colonial-occidental realizada desde la “periferia” latinoamericana y caribeña. Se presentarán algunos de sus principales planteamientos, además de su articulación con el debate feminista de nuestra región, que sin duda ha llevado a sus límites este pensamiento de por sí radical.

No se intentará hacer una genealogía, pues se parte de que el debate sobre la de(s)colonialidad no tiene un origen único, sino que ha sido desarrollado y planteado desde una multiplicidad de contextos y líneas reflexivas que hacen de la de(s)colonización un universo diverso, disperso y complejo, con

1 Abya Yala es el nombre con que se conocía al continente hoy denominado América antes de la conquista española. Literalmente significa “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital”. Quien le dio ese nombre fue el pueblo kuna de las actuales Panamá y Colombia (López Hernández 2004: 4).

un potencial epistémico y político de gran envergadura para los pueblos y sujetos de las periferias que fueron colonizadas.

La de(s)colonización como un proyecto de las periferias globales

La oleada neoliberal que se desarrolló en América Latina durante las décadas de 1980 y 1990 tuvo como contraparte un conjunto de luchas, resistencias y movimientos sociales que

evidenciaron el fracaso del paradigma civilizatorio occidental, pues este había demostrado que las expectativas de “desarrollo” en los países del “Tercer Mundo” eran imposibles de cumplir. Pero no solo eso, pusieron el dedo en la llaga ante la pretensión de universalidad de los “Derechos Humanos”, desmascarando la falsa inclusión de las “minorías” olvidadas. También develaron las jerarquías visibles e invisibles que se sostienen sobre la dicotomía fundante de las sociedades latinoamericanas: civilización vs barbarie; perfilaron el cuestionamiento a la pretendida exclusividad de “verdad” por parte del saber científico y reivindicaron la validez de los conocimientos populares producidos por fuera de los cánones occidentales; evidenciaron que las mujeres racializadas son invisibilizadas y violentadas sistemáticamente por los sistemas políticos, estatales y sociales (Espinoza *et al.* 2014: 21).

Pero la embestida neoliberal tuvo también implicaciones para el Norte global. Esa nueva etapa de “desarrollo” que se abrió con la caída de la Unión Soviética, el fin de la guerra fría, y el establecimiento de un orden mundial único liderado por una franja de países capitalistas como Estados Unidos, Inglaterra, Francia, Alemania, etc., impactó en los debates que en ese momento se desenvolvían en los países centrales. Así, el denominado *posmodernismo* se fue perfilando como uno de los paradigmas que —desde el pensamiento occidental— trazó una ruptura con lo moderno y formuló los límites y la imposibilidad de este proyecto civilizatorio; es decir, explicitó el problema de la promesa incumplida de la modernidad y el fin de los metarrelatos. Sin embargo, cayó en un suerte de pesimismo tal que terminó por avalar el nuevo orden global del capitalismo tardío.

Desde Abya Yala, en esos momentos se pusieron en cuestión las implicaciones y consecuencias de la empresa civilizatoria colonial moderna a partir

de la experiencia de conquista y colonización de las poblaciones originarias de estos territorios. Así que antes de pensar si la modernidad ha llegado a su fin o no, se comienza a formular la pregunta: ¿qué tipo de modernidad tenemos? Y ¿cómo llega la modernidad occidental a América Latina?

De esta forma, hacia finales de la década de 1990 se intensificaron las reflexiones sobre la herencia colonial. Los debates teóricos desarrollados se articularon, de inicio, alrededor del autodenominado Grupo Modernidad/Colonialidad, el cual estableció un diálogo constante con distintas tradiciones del pensamiento crítico, pero sobre todo interpeló los posicionamientos del pensamiento hegemónico, haciendo uso de “las categorías ‘decolonialidad’ y ‘colonialidad del poder’, así como los debates entablados con algunas corrientes de pensamiento social, tales como la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo, el marxismo contemporáneo y los estudios poscoloniales” (Castro-Gómez 2013: 13).

La importancia de esas contribuciones reside en que se inscriben en el giro que adquieren los análisis sobre la modernidad y su empresa civilizatoria. Así, para autores como Enrique Dussel, la modernidad (como posibilidad) se origina en los burgos libres europeos del Medioevo, pero la modernidad (“como tal”) nace en el momento en que Europa se autoconstituye a sí misma con un *ego* unificado, de tal forma que las exploraciones y la conquista de América son parte fundamental del proceso de constitución de la subjetividad moderna (Dussel 2001).

En este mismo sentido, el sociólogo peruano Aníbal Quijano plantearía que la experiencia que surge de la conquista de América marca el desarrollo posterior del **poder** mundial capitalista, pues crea las condiciones para que se configuren patrones de dominación colonial fundados en una clasificación étnico/racial de la población mundial que sigue operando en múltiples ámbitos de la existencia material y subjetiva de los pueblos.

A estas afluencias de reflexión se sumarían otros análisis de corte descolonial, como el de Edgardo Lander, quien plantearía que durante el primer periodo de la modernidad se producen los cambios pertinentes para dar paso hacia la “articulación de las diferencias culturales en jerarquías cronológicas’ y a lo que Johannes Fabian llama la negación de la simultaneidad” (Lander 1993: 16); los aportes del colombiano Santiago Castro-Gómez en torno a la colonialidad del saber a partir de su análisis sobre el *hybris del punto cero*; la formulación del caribeño Ramón Grosfoguel en torno a los

cinco epistemicidios que cambian la geografía de la razón y la concentran exclusivamente en el “universal descarnado” de Occidente, y el aporte de Nelson Maldonado sobre la colonialidad del ser. Por su parte, Arturo Escobar abona a la reflexión sobre la colonialidad global, los movimientos sociales y los conocimientos “otros”.

A esta corta lista de pensadores latinoamericanos se suman otro/as que por ahora no se van a mencionar; baste decir que el denominado Grupo Modernidad Colonialidad (GMC) logra capturar de manera muy elocuente el debate sobre el sistema-mundo que resulta de este complejo proceso colonial (donde se intersectan etnocentrismo, esclavitud, racialización, etc., cuya columna vertebral es la pretensión de universalidad de la experiencia europea) y posiciona la ruta de la descolonización como proyecto de las periferias globales. Aunque, también hay que mencionarlo, los que forman parte del autodenominado GMC no son los únicos que debatieron estas temáticas.

Las miradas feministas en torno al problema colonial

Pese a la potencialidad del pensamiento descolonial, lo cierto es que los aportes de los **feminismos** latinoamericanos se han convertido en los grandes ausentes en la producción intelectual que se inscribe en la tendencia de pensamiento denominada “giro decolonial”. Esta invisibilidad de la producción crítica de mujeres y feministas latinoamericanas (indígenas, afros y/o mestizas racializadas) tira por la borda un conjunto de reflexiones y apuestas que son fundamentales frente al escenario de avasallamiento del capitalismo global de impronta colonial.

Si bien la crítica latinoamericana a la modernidad y la colonialidad es radical y original, lo cierto es que, como señala Breny Mendoza:

sometida a un escrutinio feminista, esta nueva corriente de pensamiento latinoamericano revela aún grandes limitaciones en su comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación. Es notoria a su vez la ausencia de referencias a escritos feministas procedentes de América Latina [...] Llama, sin embargo, la atención que cuando se hace un gesto hacia el feminismo se haga pensando exclusivamente en feministas chicanas, como Gloria Anzaldúa y Chela Sandoval, y no en el feminismo latinoamericano. Esta omisión amerita nuestra atención y reflexión (Mendoza 2014c: 74).

El debate feminista que se ha desarrollado en las últimas décadas en Abya Yala es fundamental para una “comprensión situada del conjunto de relaciones estructuradas por el orden colonial” y poscolonial (Segato 2010: 2), pues ofrece contribuciones que no solo quedan en una argumentación capaz de develar los múltiples mecanismos que operan en la subordinación de mujeres y hombres que habitamos el mal llamado “tercer mundo”, sino que genera alternativas desde la concreción misma de las realidades que vivimos en nuestra región.

En este sentido, los trabajos de algunas feministas van más allá de la sola deliberación argumentativa, y quizá lo más valioso es que se articulan con procesos y eventos que nos indignan y preocupan a las mujeres y a las poblaciones indígenas, mestizas y afrodescendientes.

De la colonialidad de género a los feminismos descoloniales

Recientemente, las teóricas e intelectuales feministas de Abya Yala han logrado posicionar el debate relativo al “cruce entre colonialidad y patriarcado, y las organizaciones que de este se derivan: el patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género” (Segato 2010: 1).

La feminista de origen argentino María Lugones hace una revisión escrupulosa de los postulados de Quijano, y en su texto “Colonialidad y género” realiza un análisis respecto al cruce entre las categorías **género/raza** y colonialidad del poder (término acuñado por el peruano Aníbal Quijano), para explicar la configuración del “sistema moderno-colonial de género”. Así lo describe lo propia autora:

En este proyecto, llevo a cabo una investigación que acerca dos marcos de análisis que no han sido lo suficientemente explorados en forma conjunta. Por un lado, se encuentra el importante trabajo sobre género, raza y colonización que constituye a los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, a los feminismos de mujeres del Tercer Mundo, y a las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory. Estos marcos analíticos han enfatizado el concepto de interseccionalidad y han demostrado la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas de las luchas liberatorias llevadas a cabo en el nombre de la Mujer. El otro marco es el introducido por Aníbal Quijano y que es central a sus análisis del patrón de

poder global capitalista. Me refiero al concepto de la colonialidad del poder [...], que es central al trabajo sobre colonialidad del saber, del ser, y decolonialidad. Entrelazar ambas hebras de análisis me permite llegar a lo que estoy llamando, provisoriamente, ‘el sistema moderno-colonial de género’. Creo que este entendimiento del género está presupuesto en ambos marcos de análisis en términos generales, pero no está expresado explícitamente, o en la dirección que yo considero necesaria para revelar el alcance y las consecuencias de la complicidad con el que motiva esta investigación (Lugones 2008: 77).

En la interpretación de Lugones encontramos una importante crítica a la falta de profundidad con que Quijano trata el concepto de **género**, pues su idea tiene un carácter fuertemente biologicista, lo que a decir de la feminista hondureña Breny Mendoza (a partir de la lectura que hace de Lugones),

hace preconcebir la existencia de un dimorfismo sexual donde no lo hay, a naturalizar la heteronormatividad ahí donde no existe como categoría sexual ni social, y a presuponer una dominación del poder patriarcal donde predominan relaciones igualitarias entre hombres y mujeres. Para corregir el error en que ha incurrido Quijano, Lugones recurre a las teorías feministas indígenas de EE.UU., como las de Paula Gunn Allen y la nigeriana Oyeronke Oyewumi, para demostrarnos cómo en etapas de preintrusión colonial, algunas sociedades habían desarrollado sistemas de género muy distintos a los de Occidente, y en algunas ni siquiera se contaba con el género como un principio ordenador del poder (Mendoza 2014b: 49).

En este sentido, como señalaría Mendoza, en el fondo de estos planteamientos —llevadas de la mano por Oyewumi— lo que se postula en el planteamiento de Lugones es que “tanto el género como el patriarcado son categorías sociales que solo tienen sentido en las epistemologías occidentales” (Mendoza 2014b: 57); el patriarcado o sistema de **género** se impone con la conquista española.

Siguiendo esta línea de análisis, el **género** representaría la vía por la cual tanto hombres como mujeres de Abya Yala fueron deshumanizados en el proceso colonial. Es decir, la generización y la feminización, en su imbricación con la racialización, configuran la ruta por la cual los pueblos amerindios son subhumanizados y dominados por el nuevo orden colonial.² Así, junto con Rita Segato, podemos decir que:

2 Sobre este debate, véase Ochoa 2014.

A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la *episteme* de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa *episteme*, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado (Segato 2010: 9).

Por supuesto, este debate forma parte de una larga reflexión que incorpora a feministas latinoamericanas (indígenas y no indígenas) de diversas trayectorias, formaciones y activismos.

A continuación se reseñan algunos postulados que giran en torno a la articulación entre colonialidad, **género** y patriarcado, no sin advertir que quedarán fuera muchas pensadoras que han hecho aportes a la reflexión, debido a que la extensión de este ensayo nos impide incorporar a todas las voces.

Iniciaremos con Julieta Paredes, de origen aymara. Como parte de las “feministas comunitarias”,³ presenta la tesis del *entronque de patriarcados*, que postula la articulación de los patriarcados originarios con el patriarcado occidental en el momento colonial (o sea, desde el momento de la conquista), lo que generaría una complicidad entre varones occidentales e indígenas para garantizar el sometimiento de las mujeres por parte de los hombres indígenas y no indígenas.

Este planteamiento han sido fuertemente cuestionados, ya que aluden a un patriarcado transhistórico que no da cuenta de la diversidad de las experiencias históricas en el mundo previo a la intrusión española, es decir, universaliza la condición de sometimiento de las mujeres indígenas en todas las civilizaciones llamadas prehispanicas, sin considerar la particularidad de las experiencias de los pueblos originarios de Abya Yala.

3 El término “feminismo comunitario” surge en Bolivia en el contexto de la movilización del pueblo boliviano en contra del neoliberalismo, el capitalismo, el patriarcado y el sistema colonial que aún prevalece en nuestra región. Para Adriana Guzmán, integrante del colectivo de mujeres que en Bolivia se autodenominan feministas comunitarias, “El feminismo comunitario no es una teoría, es una acción política que se nombra, pero por supuesto hemos aprendido que además de luchar por el territorio, además de luchar en las calles, hay que luchar en el territorio de las palabras, hay que disputar la hegemonía de los sentidos y significados del pensamiento eurocéntrico” (disponible en <<http://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/>>). De igual forma, en Guatemala, hay un movimiento de mujeres xincas en defensa de los territorios y del cuerpo de las mujeres que se han nombrado “feministas comunitarias”.

Si bien la idea de los patriarcados originarios podría dar cuenta de la experiencia imperial de los incas o de los aztecas, no necesariamente da cuenta de las usanzas de pueblos y comunidades no imperiales antes de la conquista y colonización española. De ahí que pensadoras como Aura Cumes, indígena maya kaqchikel de Chimaltenango, Guatemala, haga una interesante reflexión sobre el patriarcado y la dominación masculina. La intelectual maya se pregunta si un hombre indígena que es castigado en la picota por los representantes del orden colonial (hombres blancos europeos o criollos) puede ser un patriarca. Cumes problematiza la dominación masculina en las comunidades indígenas desde la experiencia colonial impresa en el cuerpo de las mujeres guatemaltecas, sin perder de vista otro tipo de jerarquías que generan privilegios a los varones indígenas por encima de las mujeres indígenas, en el marco histórico del desarrollo colonial en Guatemala.

Sin duda, este debate seguirá derramando tinta, y así señala Mendoza: “como en el caso de las africanas, no hay un consenso claro entre las feministas indígenas y no indígenas que cuestionan la existencia de un patriarcado y del género en las sociedades indígenas y aquellas que rechazan esa tesis” (2014b: 61).

En otras coordenadas de la discusión, encontramos aportes muy relevantes de pensadoras feministas indígenas, afrodescendientes y mestizas que si bien no se constriñen al debate puntual de la *colonialidad de género*, sí ofrecen miradas que abren brecha en el ámbito de la reflexión en torno a la colonialidad y la jerarquización de **género** de las poblaciones racializadas. Tal es el caso de compañeras como Lorena Cabnal —de origen maya—, quien, desde los postulados del **feminismo** comunitario (vinculados con la cosmovisión maya y la cuestión de la dualidad) y su experiencia de lucha en defensa de los territorios xincas de Guatemala, plantea que la defensa de los recursos naturales y los territorios indígenas no puede estar separada de la defensa de los cuerpos/territorios de las mujeres.

También están las contribuciones de Sylvia Marcos, que problematiza la dicotomía cuerpo-mente (formulada desde la modernidad de Occidente) para posicionar en su lugar la ecuación dual del sentir-pensar proveniente de las cosmovisiones mesoamericanas, a fin de formular la corporización de la dualidad fluida que contiene (por sí misma) una alternativa a la modernidad colonial. Esta es una de tantas voces de mujeres mestizas que han aportado

al debate, desde la línea de las cosmovisiones originarias, saberes ancestrales y éticas políticas “otras”.

No podemos dejar de mencionar a dos grupos (o redes) de feministas latinoamericanas que han hecho (desde posiciones muy diferentes y hasta divergentes) importantes contribuciones. Se trata, por un lado, de las compañeras de la Red de Feminismo Descolonial en México, integrado, entre otras personas, por la propia Sylvia Marcos y por Mágina Millán, Aída Hernández, Mariana Mora, Verónica López, Mariana Favela y Óscar González, quienes desde el cisma abierto por el zapatismo en México iniciaron la ruta que las llevaría a encontrarse/construirse con apuestas del “feminismo descolonial” a partir de reflexiones vinculadas con la acción política de mujeres indígenas de México, Ecuador, Bolivia, Guatemala, etcétera.

Y, finalmente, el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), integrado por compañeras como la afrodominicana Bienvenida Mendoza Benítez, educadora y activista comunitaria, política y social por los derechos de las mujeres, y las compañeras indígenas Carmen Cariño, originaria de la mixteca oaxaqueña, y Aura Cumes, maya kaqchikel; las compañeras mestizas Teresa Garzón —académica y activista feminista de origen colombiano— y María Lugones —pensadora argentina residente en Estados Unidos—, así como por las activistas afrocaribeñas Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, cuyos planteamientos sobre la heteronormatividad y su crítica a la razón moderna encuentran un punto de inflexión en el debate descolonial.

A manera de conclusión

Como se ha señalado en otros manuscritos, quienes hoy asumimos los debates que se incluyen dentro del cruce entre **feminismos** de Abya Yala y pensamiento descolonial no provenimos necesariamente de los mismos procesos de militancia/acción, formación y/o trayectorias personales que nos permiten enunciar problemáticas que pueden estar vinculadas con lo que hoy llamamos “feminismo descolonial”. Somos un “conjunto” muy heterogéneo de pensadoras y activistas, por lo que resulta imposible explicar los feminismos descoloniales de Abya Yala a partir de una sola y única coordenada.

Valga decir, entonces, que no hay una sola propuesta en torno a lo que se ha dado por llamar “feminismo descolonial”. Por el contrario, habría primero que pluralizar su enunciación, así como abrir las grietas para reconocer la diversidad de voces que configuran las apuestas que se inscriben en la intersección entre **feminismos** y descolonialidad o anticolonialismo. Y a partir de allí tender puentes hacia otras tantas miradas alternativas al orden moderno-colonial que no necesariamente se anuncian ni como feministas ni como descoloniales. Quizá las feministas que nos autonombramos “descoloniales”, o que hemos contribuido a esta discusión, deberíamos atrevernos a vivenciar el desgarramiento de pasar de miradas “únicas” y prototípicas a la posibilidad de existir en la heterogeneidad, aunque ello signifique perder certezas, des-conocernos y abrirnos a la vulnerabilidad que implica verse filtrados/as por “otro/as”.

Referencias

- Castro-Gómez, Santiago.** 2013. “Descolonizar la universidad. La Hibrys del punto cero y el diálogo de saberes”, en R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/IESCO-Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, pp. 79-91.
- Dussel, Enrique.** 2001. “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo/Duke University, pp. 59-70.
- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa.** 2014. “Introducción”, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Bogotá, Editorial Universidad de Cauca, pp. 15-40.
- Grosfoguel, Ramón.** 2010. *La descolonización de la economía política*, Bogotá, Universidad Libre.
- Lander, Edgardo.** 1993. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO/Flacso, pp. 11-40.
- López Hernández, Miguel Ángel.** 2004. *Encuentros en los senderos de Abya Yala*, Quito, Ediciones Abya Yala.
- Lugones, María.** 2008. “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101.

- Mendoza, Breny.** 2014a. "Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina (2009)", *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, México, Herder, pp. 235-270.
- _____. 2014b. "Colonialidad del género y epistemología del Sur", en *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, México, Herder, pp. 45-71.
- _____. 2014c. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y los feminismos latinoamericanos (2010)", *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, México, Herder, pp. 72-96.
- Mignolo, Walter.** 2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/IESCO-Universidad Central/Siglo del Hombre Editores, pp. 25-46.
- Ochoa Muñoz, Karina.** 2014. "El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización", *El Cotidiano* núm. 184, marzo-abril, pp. 13-22, disponible en <<http://www.redalyc.org/pdf/325/32530724005.pdf>>.
- Quijano, Anibal.** 2001. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en W. Mignolo (coord.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 117-131.
- Segato, Rita.** 2010. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en A. Quijano y J. Mejía Navarrete (comps.), *La cuestión descolonial*, Lima, Universidad Ricardo Palma. Disponible en <http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial__ritasegato.pdf>.