

Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora

Hegoa

Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional
Nazioarteko Lankidetzeta eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

Trabajo Fin de Máster

Pensamiento descolonial de Abya Yala

María Cascón Calvo

(Curso 2019/2020)



Universidad del País Vasco
Euskal Herriko Unibertsitatea

Tutor/a

amaia pérez orozco

Noviembre 2020

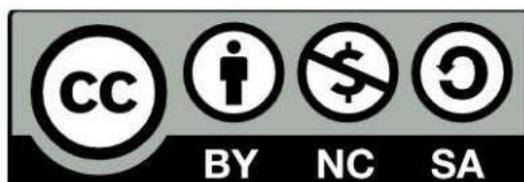
Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 76

Hegoa
www.hegoa.ehu.es
✉ hegoa@ehu.es

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 Bilbao
Tel.: (34) 94 601 70 91 --- Fax.: (34) 94 601 70 40

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava.
Nieves Cano, 33
01006 Vitoria-Gasteiz
Tfno. / Fax: (34) 945 01 42 87

UPV/EHU. Centro Carlos Santamaría.
Plaza Elhuyar, 2
20018 Donostia-San Sebastián
Tfno.: (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/)
Atribución-NoComercial-Compartirigual 3.0 Unported

Este trabajo no podría haberse escrito sin la ayuda, el apoyo y el ánimo de amaia. Ojalá se convierta en habitual encontrar en el recorrido académico a profesoras que nos tienden la mano horizontalmente y que entienden lo académico enredado en lo personal. De momento, valoro mucho mi suerte. De este trabajo juntas me llevo aprendizajes muy valiosos.

Como creo en lo anterior, quiero reflejar aquí, en agradecimiento, los nombres de las personas que me han animado y sostenido para que yo haya podido llegar a aquí. El resultado es también suyo. Muy en especial, mi hermana Carmen, que siempre está conmigo. Mi madre Carmen y a mi Lela Vicenta, que me cuidan y creen en mí. Mi tía Bea, que todos los días entra en casa y me pregunta, y mi tía Petra, que me enseña lo importante. Mi amigas Julia y Alicia, que son mis hermanas.

Índice

1. Introducción	4
2. Desde dónde escribo. Una introducción al pensamiento descolonial	7
2.1. Colonialidad del poder	9
2.2. Colonialidad del saber	10
2.3. Colonialidad del ser	13
2.4. Colonialidad del género	17
2.5. Giro decolonial	31
3. Feminismos comunitarios de Abya Yala	36
4. Reflexiones finales	42
5. Bibliografía	44

1. Introducción

El siguiente Trabajo de Fin de Máster pretende ser una aproximación teórica e introductoria al pensamiento descolonial de Abya Yala¹, que trata de guiarse y de reflejar en su desarrollo los objetivos descoloniales de desenganche de la mirada eurocentrada y de diversidad epistémica.

En el marco de un Máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora como el de Hegoa, los análisis y propuestas descoloniales que se están realizando desde el Sur del continente se vuelven absolutamente centrales para profundizar en la crítica a la modernidad/colonialidad desde paradigmas *otros* que escapan a la racionalidad occidental y que permiten entonces pensar desde otros lugares, presentes y futuros alternativos.

La ruptura epistemológica respecto a las formas de conocer eurocentradas que demanda el pensamiento descolonial será, en la medida de lo posible, tratándose de un trabajo académico y escrito por un cuerpo blanco que habita el norte global, protagonista en su desarrollo. De esta manera, el pensamiento descolonial es introducido a través de presentar el lugar desde el que este trabajo se escribe. Se profundizará en las propuestas realizadas por el grupo de investigación latinoamericano Modernidad/Colonialidad y por los feminismos descoloniales², así como en el diálogo entre ambos. Siguiendo el objetivo descolonial de diversidad, se presentarán los planteamientos de los feminismos comunitarios de Guatemala y Bolivia; un movimiento de resistencia que nace de las vivencias, necesidades y cosmovisiones concretas de mujeres quechuas y aymaras en sus comunidades, y que es muestra de una manera otra

¹ “Abya Yala es el nombre en lengua Kuna (pueblo que habita el territorio correspondiente a Panamá y a Colombia) del continente que los colonizadores españoles nombraron ‘América’. Significa: «tierra en plena madurez» o «tierra de sangre vital»” (Espinosa et al., 2014: 13).

Nombrar América de esa manera implica una lucha por el reconocimiento cultural y por visibilizar la violencia que el proyecto moderno/colonial ha implicado. Armando Muyolema (2001) usa la expresión para problematizar el concepto de América Latina como una categoría que niega y reniega de lo indígena. (Gómez, 2011: 45)

Como en el texto del que se extrae esta cita (Gómez, 2011: 45), “en este texto se usa en algunos momentos de manera intercambiable con América Latina [...] para visibilizar que esta porción del continente cuenta con otras formas para nombrarse, ancladas en historias, luchas y tradiciones particulares”.

² El plural al hablar de los feminismos descoloniales de Abya Yala refleja la enorme diversidad de prácticas y líneas de pensamiento que pueden agruparse bajo este rótulo. A lo largo del trabajo se profundizará en tal diversidad intrínseca a los feminismos descoloniales, así como en las aclaraciones que, por la misma razón, requiere el uso del concepto. No obstante, debido también a este carácter diverso que se irá mostrando en las siguientes páginas, en el trabajo se emplearán indistintamente sus formas singular y plural.

de conocer, que resiste a la colonialidad de la razón moderna de formas múltiples desde la cotidianidad. En un último apartado de reflexión, se presentarán algunas de las inquietudes y deseos respecto a los planteamientos y objetivos del trabajo que me han acompañado al escribir y han terminado por darle forma. Serán reflejados, aceptando la invitación de la descolonialidad por valorar otras formas de expresión más allá de la escritura, a través de la transcripción de partes de una conversación mantenida con amaia perez orozco, tutora de este TFM.

Respecto a la metodología que se ha seguido para el desarrollo del trabajo, se ha realizado una aproximación teórica al pensamiento descolonial a partir de las publicaciones escritas y videográficas generadas por autoras y autores del grupo Modernidad/colonialidad y por mujeres y feministas descoloniales procedentes de Abya Yala. No obstante, esta metodología para abordar la perspectiva descolonial plantea contradicciones importantes. En primer lugar, se trata de una revisión teórica de un pensamiento que nace y se genera principalmente a partir de las experiencias y prácticas políticas, y que reivindica estos espacios de acción como los principales para la descolonialidad. De este modo, pone en valor otras formas de conocer que descentran la escritura. Por otro lado, el espacio académico, especialmente aquel asentado en el norte global, en el que se inscribe este trabajo, forma parte del aparato moderno/colonial, constituyendo un lugar de enunciación privilegiado que reproduce el euro(-andro-logo-)centrismo y, por tanto, la colonialidad del saber. Y, en último lugar, la propuesta cae también en una contradicción epistemológica que tiene que ver con las denuncias que desde las perspectivas descoloniales se realizan sobre los estudios e interpretaciones a lo largo de la historia por parte de personas blancas sobre los cuerpos y contextos de las personas no blancas. En este sentido, “la reinterpretación de la historia en clave crítica a la modernidad” (Espinosa et al., 2014: 31) es una de las tareas que asume el pensamiento descolonial, que busca desengancharse de la explicación occidental de la historia y del tiempo.

Estas contradicciones, sin embargo, se convierten también en razones para la selección del tema del trabajo en el contexto de un máster en Cooperación Internacional y Educación Emancipadora. En primer lugar, la reflexión profunda y crítica del máster hacia el proyecto modernizador y la cooperación internacional que mantiene la lógica desarrollista es abordada con rotundidad desde el pensamiento descolonial en esa relectura de la historia que rompe con la episteme moderna. La elección del tema responde, en este sentido, al principio de la educación emancipadora de descolonizar el imaginario colectivo, también desde la denuncia de la colonialidad del saber vinculada a lo académico. Se relaciona a su vez con el principio de interculturalidad crítica y con el objetivo de promover un diálogo entre saberes prácticos y académicos, pretendidamente separados en la institución educativa. Finalmente, la propuesta responde asimismo a un interés personal por situarme en el antirracismo político. El feminismo descolonial me hace especial sentido porque aún el discurso crítico con el proyecto modernidad/colonialidad que me trajo al máster, desde un paradigma otro que recupera nociones fundamentales para mí como son la experiencia, la memoria, el cuerpo; y los dos movimientos en los que me encuentro, el feminista y el antirracista,

posicionada en muy distintos lugares que son determinados por la construcción de mi cuerpo como mujer blanca europea en un sistema colonial.

2. Desde dónde escribo. Una introducción al pensamiento descolonial

Al pensar este Trabajo de Fin de Máster, experimenté sensaciones diferentes que se relacionan con mi lugar de enunciación.

“Lugar de enunciación” es un concepto que introduce el argentino Walter D. Mignolo, integrante del grupo Modernidad/Colonialidad, para hacer referencia al “suelo -colonial o no- desde el que un discurso se pronuncia” (Miranda, 2013: 47). Para comprender el significado del término, es importante realizar una introducción al pensamiento descolonial.

Antes de ello, no obstante, es preciso hacer ciertas aclaraciones terminológicas. El empleo del término “descolonial”, en lugar de “decolonial”, para enunciar lo que sigue se debe a una cuestión de amplitud del significado. Aunque ambos términos pueden encontrarse empleados como sinónimos en función de las influencias teóricas de las distintas autoras, algunas feministas han decidido optar por el uso del término “descolonial” para nombrarse a sí mismas, queriendo distinguirse de esta manera de lo que denominan la *teoría de la decolonialidad*, desarrollada por el grupo Modernidad/Colonialidad y presentada a continuación. Por otro lado, hay quienes se autodenominan feministas decoloniales, debido precisamente a su influencia por los planteamientos de este grupo, si bien reivindican una amplitud conceptual que recogería bajo el término una multiplicidad de planteamientos y maneras de hacer feminismo decolonial. He decidido, entonces, siguiendo el proyecto decolonial de diversidad epistémica, emplear el término descolonial para incluir entre las referencias del trabajo a quienes no se encuentran cómodas con la alternativa, así como por motivo de acuerdo con lo que plantea Millán (2014: 128): “para marcar el lenguaje, en todo caso, una traducción que insiste en su localización precisa, al menos construyendo un neologismo desde nuestra lengua”. No obstante, dada la centralidad del grupo Modernidad/Colonialidad dentro del pensamiento descolonial desde Abya Yala, a continuación se presentan sus propuestas y se emplea, cuando referido a sus planteamientos, el neologismo “decolonial” reproduciendo su uso por parte de las los y autores que lo integran.

El programa de investigación modernidad/colonialidad ha puesto un debate interesante en Latinoamérica que analiza nuestras particularidades desde un lente histórico, partiendo de una producción de pensamiento propia de la región. Este programa es heredero de tradiciones como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación -acción participativa, las cuales han sido algunas de las contribuciones más originales del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX (Escobar, 2007: 180). Al programa modernidad/colonialidad se han sumado diversidad de intelectuales –mujeres y hombres– que han profundizado y diversificado las apuestas político-conceptuales propuestas. Esto es lo que aquí identifico como pensamiento decolonial, dentro del cual es importante situar el pensamiento indígena y

afrodescendiente, los cuales han sido en muchos casos punto de partida de las propuestas de los teóricos decoloniales. (2011: 45)

Finalmente, es asimismo necesario situar dentro del pensamiento descolonial de Abya Yala a los feminismos descoloniales. Además, es preciso señalar que lo que estos nombres -grupo Modernidad/Colonialidad, cosmovisiones indígenas, pensamiento afrodescendiente, feminismos descoloniales- designan, no son, en absoluto, compartimentos divididos sino que existen conversaciones y pertenencias mutuas que los nutren y configuran. Por ejemplo, los feminismos indígenas develarían, como señala Millán (2014: 133) “la pervivencia y la actualización de racionalidades, epistemes y vivencias en los límites de civilizaciones diversas y adversas”. Se trataría, por ello mismo, “de una ontología del estar, más que del ser”. Se entenderá mejor profundizando en los planteamientos de la descolonialidad.

El grupo Modernidad/Colonialidad, también conocido como “opción decolonial”, es un proyecto de investigación que surge entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI del encuentro de un grupo de intelectuales de origen latinoamericano que “asumen la iniciativa de convocar a pensar -desde una mirada crítica- la colonialidad” (Espinosa et al., 2014: 28-29). Algunos de los integrantes de este grupo son Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter D. Mignolo, María Lugones, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, entre otros.

La colonialidad es la categoría central de análisis en este trabajo. La tesis principal del grupo de investigación Modernidad/Colonialidad es que la modernidad “tiene un lado oscuro que le es constitutivo” (Maldonado-Torres, 2007: 132): la colonialidad. Aníbal Quijano, uno de los integrantes del grupo Modernidad/Colonialidad, comienza conceptualizando la colonialidad como el patrón de poder que nace a partir de la colonización de Abya Yala con la clasificación de la población mundial en torno a la idea de «raza»³⁴ y que opera desde entonces permeando “cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2014: 285). “La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de los discursos modernos” (Maldonado-Torres, 2007: 132). La colonialidad es entonces “un fenómeno abarcador”, en palabras de Lugones (2008: 79), en tanto la modernidad, su lado visible,

³ “Quijano entiende la raza como una ficción. Para marcar ese carácter ficticio, siempre coloca el término entre comillas” (Lugones, 2008: 78). En este trabajo, una vez remarcada la intención del autor, se utilizará el término sin entrecorillar por razones de frecuencia en su uso.

⁴ Más adelante veremos las críticas que las feministas descoloniales hacen al lugar, para ellas, totalizante que Quijano reserva a la raza en la constitución de este patrón de poder, así como sus aportes fundamentales en la comprensión compleja de la colonialidad y de sus implicaciones para la población colonizada.

se impone como proyecto civilizatorio global a partir del encuentro entre los dos mundos.

En su análisis de la modernidad/colonialidad, la opción decolonial sitúa el inicio de la modernidad en 1492, a diferencia de conceptualizaciones más comúnmente aceptadas que datan su origen en la Ilustración. Develan de esta forma el papel de Abya Yala en la configuración de la modernidad, frente a las visiones de esta como un fenómeno exclusivamente intra-europeo (Escobar, 2003). Señalan Espinosa et al. (2014: 28), citando a Dussel, también integrante de la opción decolonial, que:

la modernidad es, en efecto, un fenómeno europeo, pero constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido”; por tanto, cobra forma y sentido en el momento mismo de la expansión colonial y la conquista de América, ya que esta posibilita que Europa se encuentre con un ‘otro’ conquistado y colonizado que le permitió “autoconstituirse como un ego unificado (Dussel, 2001: 59).

Para Escobar (2003: 60):

La escogencia del punto de origen no es un simple asunto de gusto. La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto mismo europeo de modernidad [...]; el punto de iniciación del Occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial [...].

Conviene puntualizar la diferencia que existe entre el significado de colonialidad y de colonialismo. Colonialismo se refiere a “una estructura política que implica el ejercicio de dominación de una sociedad sobre otra” (Gómez, 2011: 46). Señala Quijano (1992: 11) que “en su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota”. Pero “la colonialidad -la manera como la dominación es ejercida, el resultado de su ejercicio y sus consecuencias- se mantiene incluso luego de los procesos de descolonización e independencia” (Gómez, 2011: 46).

2.1. Colonialidad del poder

La colonización de Abya Yala significó una transformación en la configuración del globo:

Con la conquista de las sociedades y las culturas que habitaban lo que hoy es nombrado como América Latina, comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, de una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes. (Quijano, 1992: 11)

Con América Latina, el poder capitalista que emerge se hace así mundial y eurocentrado (Quijano, 2014). De otra parte, en este mismo proceso histórico, la clasificación de las personas en torno a la idea de raza –“una categoría mental de la modernidad”, como Quijano (2000: 202) define a esta ficción-, conllevó la configuración “de las nuevas identidades sociales de la colonialidad” (Quijano, 2014: 286) -indio, negro, blanco, mestizo...-, así como redefinió “las identidades geoculturales del colonialismo (América⁵, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente⁶ y Europa)” (Quijano, 2014: 286), que cobraron asimismo una connotación racial. “En la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales [dentro del] patrón de dominación colonial que se imponía” (Quijano, 2000: 202).

Las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, se fueron configurando como un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. Ese específico universo es el que será después denominado *modernidad*. (Quijano, 2014: 286)

Quijano conceptualiza este patrón de poder que es fundante de la modernidad como colonialidad del poder. Señala, “la modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día” (Quijano, 1991, en Quijano, 2014: 286).

2.2. Colonialidad del saber

Por otro lado, al tiempo que se configuraba este nuevo patrón de poder global, lo hacía también su racionalidad específica: el eurocentrismo (Quijano, 2000).

Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal. En esta narrativa, Europa es -o ha sido siempre- simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal [...] Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de

⁵ Para Quijano (2000: 202), “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 identidad de la modernidad”.

⁶ En este movimiento de desenganche de la mirada eurocentrada, Espinosa et al. (2014: 121) recuerdan: “Aclaremos que nuestro uso de la palabra ‘occidente’ es convencional, pero recordemos que Europa está al oriente de Abya Yala y China al occidente”.

la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente⁷. (Lander, 2000: 16)

De la configuración de la forma eurocéntrica de percepción y de producción de conocimiento se derivan entonces importantes implicaciones sociopolíticas a nivel global. Por un lado, la naturalización de la experiencia europea presentó a Europa como el estadio más avanzado “en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie” (Quijano, 2014: 287). En el mismo movimiento, todas “las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas de saber [se transformaron] en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas” (Lander, 2000: 24). Se introduce así la idea de progreso en la nueva metanarrativa colonial; la cual, por cierto, no existe en las cosmovisiones de muchos pueblos indígenas de Abya Yala. Como señalan Gudynas y Acosta (2011: 103), “el ethos del progreso está íntimamente relacionado con las posturas culturales propias de la modernidad de origen europeo”. Los autores explican:

En muchas cosmovisiones indígenas no existe un concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal, como sucesión de estados anteriores y posteriores. No se defiende una visión de un estado de subdesarrollo a ser superado, y tampoco la de una meta de “desarrollo” a ser alcanzado, forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la naturaleza. En varios casos no tiene lugar la dicotomía occidental que separa sociedad de naturaleza. Tampoco hay una concepción de la pobreza como carencia de bienes materiales o una de riqueza entendida como su abundancia. (Gudinas y Acosta, 2011: 104)

Este concepto de progreso presentó a la *sociedad moderna* como “único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos” (Lander, 2000: 23). No obstante, debido a la diferenciación racial de la población, Quijano (2000: 210-211) observa al respecto:

⁷ Quijano escribe en su artículo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2000: 220-221):

En el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América [...] hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad. Son conocidos los nombres de los más desarrollados y sofisticados de ellos: aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, etc. Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Así también sucedió con las gentes traídas forzosamente desde la futura África como esclavas: ashantis, Yorùbás, zulús, congos, bacongos, etc. En el lapso de trescientos años, todos ellos no eran ya sino negros. Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad.

Los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y reubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa. Pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y -por ello- *anteriores* a los europeos. Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos.

Esta es otra de las implicaciones del eurocentrismo, que deriva asimismo en consecuencias ontológicas (más detalladas en el siguiente apartado). La naturalización de las diferencias expulsó de la noción de conocimiento a los saberes de las sociedades no europeas.

En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas. (Quijano, 1992: 16)

Al contrario, la relación colonial entre la cultura europea y el resto de culturas fue (re)producida a través de los saberes que, en el marco de tal paradigma europeo del conocimiento racional, se desarrollaban en Europa para explicar y producir la nueva *sociedad moderna*. De acuerdo con Lander (2000: 12), la pretensión de universalidad de la experiencia europea conllevó “las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales”. El autor lo explica:

Precisamente por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no solo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta. (Lander, 2000: 23)

En este sentido, la idea de progreso -y, más tarde, de desarrollo, como “expresión contemporánea del progreso”, en palabras de Gudynas y Acosta (2011: 104)- implicó, en la narrativa colonial, la concepción de la historia “como un continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado; de lo tradicional a lo moderno; de lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc.” (Quijano, 1992: 18). Así se construye una perspectiva binaria y evolucionista del conocimiento que es característica del eurocentrismo, pero que se impone “como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo” (Quijano, 2000: 211).

De modo que, en la nueva metanarrativa, explica Quijano (2000: 209):

Todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del 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 conocimiento.

El autor continúa:

Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma. (Quijano, 2000: 210)

Es importante, en este sentido, la reflexión que hace al autor respecto al hecho de que, en el metarrelato eurocéntrico, “la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder” (Quijano, 1992: 12). El autor señala:

La hegemonía eurocéntrica en la cultura del mundo capitalista ha implicado una manera mistificada de percepción de la realidad, lo mismo en el centro que en la periferia colonial. Pero sus efectos en la última, en el conocimiento y en la acción, han sido casi siempre históricamente conducentes a callejones sin salida. (Quijano, 2014: 323)

Esta mirada atenta a la colonialidad permite una comprensión más amplia de la problemática del desarrollo. La colonialidad es intrínseca a la modernidad, por lo que la cara visible del proyecto civilizatorio no puede darse sin su lado oculto y genocida. Este es, precisamente, uno de los planteamientos centrales de la opción decolonial (Espinosa et al., 2014). En este sentido, Lander (2000: 23-24) define el metarrelato de la modernidad como “un dispositivo de conocimiento *colonial* [...] Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano” (Lander, 2000: 24). Así el autor conceptualiza esta otra faceta de la modernidad/colonialidad como colonialidad del saber. Al respecto, Quijano (2014: 287) señala: “el eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía”. Esta comprensión del eurocentrismo atenta a su carácter colonial es clave para el pensamiento descolonial.

2.3. Colonialidad del ser

Según Maldonado-Torres (2007: 145), “el privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la

base para la negación ontológica". La racionalidad en la metanarrativa colonial fue imaginada como un producto únicamente europeo. "Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como "inferiores" por no ser sujetos "racionales". Son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la "naturaleza". En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables" (Quijano, 2000: 223-224).

A propósito de lo anterior, para Lander (2000) las separaciones mente/cuerpo, alma/cuerpo, sujeto/objeto, razón/mundo, forman parte de "las múltiples separaciones de Occidente", empleando las palabras del autor (2000: 14), sobre las que se construye el conocimiento -binario- eurocéntrico. Explica el autor:

[La] fisura ontológica entre la razón y el mundo [...] no está presente en otras culturas. Solo sobre la base de estas separaciones -base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado- es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal. (Lander, 2000: 15)

En concreto, la ruptura cuerpo/mente guarda estrecha relación con la jerarquización racial. Quijano explica cómo "el proceso de separación de estos elementos del ser humano es parte de una larga historia del mundo cristiano sobre la base de la idea de la primacía del "alma" sobre el "cuerpo"" (Quijano, 2000: 223). Y es que, como expone Maldonado-Torres (2007: 134), lo que está detrás de la racialización es "un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión". Esto es, sobre la tenencia o no de alma de la población colonizada. Precisamente esta cuestión ocupó el debate sobre los "derechos de las gentes" que tuvo lugar entre los teólogos españoles Bartolomé de las Casas, fray Ginés de Sepúlveda y fray Francisco de Vitoria en el siglo XVI y que sirvió "para proveer una vindicación ontológica a las prácticas colonizadoras" (Mendoza, 2006: 86) "cuyo sentido llega hasta nuestros días" (Ochoa, 2014: 13).

Como resume Mendoza (2006: 86-88):

Los debates en el siglo dieciséis nacieron a raíz del dilema moral que el Vaticano y los eclesiásticos españoles enfrentaron en las primeras fases de la conquista y la colonización. Confrontados ante las atrocidades cometidas contra los amerindios por los conquistadores españoles, la Iglesia se vio obligada a crear una noción normativa de "humanidad" congruente con sus doctrinas teológicas, que pudiera justificar el exterminio de los pueblos indígenas que se llevaba a cabo [...] Estos debates hicieron surgir incluso la posibilidad de detener la conquista bajo argumentos morales, pero prontamente esta posibilidad fue

abandonada por la Iglesia mediante la interpretación de la conquista como una “guerra justa”⁸.

Las posturas de los autores españoles en el debate en torno al reconocimiento o no de la población colonizada como seres humanos con plenos derechos variaban “desde el reconocimiento a su *posible* humanidad hasta la afirmación de su animalidad o barbarie” (Ochoa, 2014: 13). Sin embargo, explica Ochoa (2014: 16), todas ellas coincidían en “una pretensión universalizante de la *particular experiencia europea*, la cual niega al *otro/indio-india* en su carácter de “sujeto” con capacidad de autodeterminación”. Como explica la autora (2014: 13), “las disputas entre Sepúlveda, Vitoria y Las Casas [...] se decantan en una formación discursiva de racismo y anulación ontológica que constituye el pasado y continúa funcionando en la subjetividad moderna”. Al respecto, Breny Mendoza reflexiona sobre las consecuencias para las mujeres de los territorios colonizados de la construcción de las democracias neoliberales en Abya Yala, producto de dicha formación discursiva moderno-colonial en la que se insertan los debates sobre los “derechos de las gentes”:

En América Latina hoy, los discursos de modernización, capitalismo y democracia nos recuerdan los discursos del siglo dieciséis de “los derechos de las gentes”. Ambos ocultan el rostro del sufrimiento humano. El trabajo tedioso de las “manos menudas” de las mujeres de la maquila, la pobreza de millones de mujeres trabajadoras y sus familias, los cuerpos violados y mutilados de mujeres jóvenes en México y Centroamérica pueden ser vistos como sucesores de los esclavos, sirvientes y mujeres indígenas en el siglo veintiuno. Los cuerpos violados y mutilados que abundan en las primeras páginas de los diarios locales en México y Centroamérica son testimonio de la distorsionada ética “humanista” del siglo dieciséis que persiste en la lógica contemporánea de la democracia y economía neoliberal. (Mendoza, 2006: 91-92)

La misma autora explica cómo el reconocimiento formal de humanidad que el Vaticano otorga en 1537 a la población colonizada, junto a la consecuente prohibición de su esclavización por parte de la corona española no cambió en nada la situación del amerindio (Mendoza, 2006). “Los amerindios, los esclavos africanos, y la población

⁸ Al respecto de esta cuestión, Ochoa (2014: 14) cita a Dussel:

Para Enrique Dussel los argumentos de autores europeos –que van de Ginés de Sepúlveda hasta Locke y Hegel– se sintetizan en las siguientes premisas: “a) nosotros tenemos ‘reglas de razón’ que son las reglas ‘humanas’ en general (simplemente por ser las ‘nuestras’); b) el Otro es bárbaro porque no cumple con estas ‘reglas de razón’; sus reglas no son ‘reglas’ racionales; por no tener ‘reglas’ racionales, civilizadas, es un bárbaro; c) por ser bárbaro (no-humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización; d) y como a todo peligro debe eliminársele [...], inmovilizarlo o ‘sanarlo’ de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alternativa*. Lo que se niega no es ‘otra razón’ sino la ‘razón del Otro’. De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una ‘guerra justa’”. (Dussel, 2007: 196)

mestiza que se originó de las violaciones masivas de las mujeres indígenas, jamás lograron alcanzar el estatus ontológico de ser humano de los europeos” (Mendoza, 2006: 89). Para algunos historiadores, esto se debe a que la *humanización* fue en realidad “parte de un proceso de legitimación que vinculó la ocupación colonial con la conversión de almas al cristianismo” (Mendoza, 2006: 88). En este sentido,

Se pensaba que los seres que eran considerados como bestias no podían ser elegidos para la conversión [...] Para que los amerindios pudieran ser convertidos, civilizados o colonizados con legitimidad, debían ser concebidos ontológicamente según la concepción de ser humano preestablecida. (Mendoza, 2006: 88)

Otros también han observado su finalidad capitalista. Ochoa (2006: 14-15) cita a Todorov:

Las Casas y otros defensores de los indios no son hostiles a la expansión española; pero prefieren una de sus formas a la otra [...] Si en vez de tomar al otro como objeto, se le considera como un sujeto capaz de producir objetos que uno poseerá, se añadiría un eslabón a la cadena -un sujeto intermedio- y, al mismo tiempo, se multiplicaría al infinito el número de objetos poseídos [...] La eficacia del colonialismo es superior a la del esclavismo; eso es, por lo menos, lo que podemos comprobar hoy en día. (Todorov, 1989: 188-189)

En definitiva, explica Maldonado-Torres (2007: 137-138):

El “descubrimiento” y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos [...] Como bien se sabe, [el carácter excepcional que la ética toma en el llamado Nuevo Mundo] gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno [...] Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores [...] Luego la idea sería solidificada con respecto a la esclavitud de africanos, hasta hacerse estable aun hoy bajo la trágica realidad de distintas formas de racismo. (Maldonado-Torres, 2007: 137-138)

Es a esto a lo que se refiere Walter Mignolo cuando conceptualiza el término “colonialidad del ser”. “Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad” (Maldonado-Torres, 2007: 154).

Las implicaciones del relato universalizante de la modernidad colonial son absolutamente fundamentales para entender el funcionamiento violento del proyecto civilizatorio. Segato (2010: 20-21) lo explica de manera muy clarificadora:

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal [...] Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos –individuales y colectivos– y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio “neutro” del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal.

Pero,

Esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater-familiae* – por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual-, es propietario y es letrado.

Este ser humano por excelencia resulta desde entonces el sujeto privilegiado del sistema -de dominación- moderno/colonial. Señala Maldonado-Torres, 2007: 130), “el surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos”.

2.4. Colonialidad del género

Hasta el momento se han presentado algunos de los planteamientos fundamentales del proyecto de investigación Modernidad/Colonialidad, los cuales han supuesto un importantísimo movimiento político y epistemológico de los conocimientos latinoamericanos respecto a las explicaciones eurocentradas de la modernidad al develar el lado invisibilizado -la colonialidad- del entonces proyecto civilizatorio moderno/colonial.

El planteamiento de la opción decolonial es, en opinión de Mendoza (2010: 20), “además de radical, original y representa la apertura de lo que puede llamarse el archivo latinoamericano dentro de los debates sobre la modernidad y colonialidad”. “Al margen hasta hace poco entre los grandes debates sobre el postmodernismo y el postcolonialismo de los sudasiáticos [...] la crítica latinoamericana de la modernidad y la colonialidad empieza a colocarse en el centro” (Mendoza, 2010: 20). La opción decolonial, de esta manera, aunque también nutrida de tales discursos críticos sobre la

modernidad/colonialidad, se distingue entre ellos en su afirmación básica: “no se puede hablar de poscolonialidad pues el patrón de poder de la colonialidad no se ha deconstituido” (Montanaro, 2017: 48). Así, mientras el poscolonialismo encontraría su marco de referencia en las luchas anticoloniales y los procesos de independencia de África y Asia, la opción decolonial sitúa su análisis en los orígenes de la modernidad/colonialidad con la colonización de América (del mismo modo que no significan lo mismo colonización y colonialidad, tampoco descolonización -término relacionado con las independencias de las colonias- y decolonialidad -sobre el que se profundizará en el siguiente apartado- tienen el mismo significado). Otras discrepancias que también señalan a la originalidad del pensamiento decolonial se basan en la necesidad, como ya se mencionó anteriormente, de situar dentro del mismo “el pensamiento indígena y afrodescendiente, los cuales han sido en muchos casos punto de partida de las propuestas de los teóricos decoloniales” (Gómez, 2011: 45). Señala Mignolo (2008, en Montanaro, 2017: 48), “el pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial [...] en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial” (Mignolo, 2008, en Montanaro, 2017: 48). En este sentido, para Gómez (2011: 49) “la postcolonialidad está relacionada [...] con el uso de la teoría moderna para el entendimiento de la realidad del tercer mundo. Puede ser concebida como una crítica interna de la modernidad”. En consecuencia, “dentro del proyecto modernidad/colonialidad se discute también, sobre el término y los alcances de la crítica “poscolonial”, por considerarla insuficiente y atrincherada en la academia” (Montanaro, 2017: 49).

Los planteamientos de la opción decolonial, según Escobar, vendrían a proveer un encuadre otro, alternativo, para los debates sobre modernidad; “no es solo un cambio en la descripción de los eventos, es una transformación epistémica en la perspectiva” (Escobar, 2003: 67). Tal transformación, a su vez, viene dada por la enunciación desde la diferencia colonial; un concepto desarrollado por Mignolo que refiere al espacio -múltiple- de otredad epistémica (producto de la colonialidad) “en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo” (Mignolo, 2000: 9-10, en Paruzzo y Engert, 2010: 1).

La diferencia colonial es un espacio en el que operan fuerzas en direcciones opuestas; por un lado, una fuerza opresora que intenta reproducir la colonialidad del poder silenciando y ocultando al oprimido y por otro, una fuerza liberadora que intenta rearticular la relación oprimido-opresor dando voz al oprimido. (Paruzzo y Engert, 2010: 1)

Para la opción decolonial, este lugar de enunciación constituye “un espacio epistemológico y político central” (Gómez, 2011: 47) necesario para trascender la modernidad, frente a otras teorías y prácticas críticas con el proyecto civilizatorio moderno que siguen, no obstante, lógicas eurocentradas (Escobar, 2003):

La diferencia colonial se visibiliza solamente desde el exterior de la historia universal del sistema mundo moderno; ella hace posible la ruptura con el

eurocentrismo como perspectiva epistemológica [...] “Pensamiento de frontera» es complementario [...] a todos los discursos críticos de la modernidad; entiende la descolonización como un tipo particular de deconstrucción pero se mueve hacia un proyecto fragmentado y plural en vez de reproducir los universales abstractos de la modernidad –incluida la democracia y los derechos—. «Pensamiento de frontera», finalmente, es un intento para moverse más allá del eurocentrismo mediante la revelación de la colonialidad del poder entramada en las geopolíticas del conocimiento –un paso necesario en aras de “deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental” (Mignolo, 2000: 326). (Escobar, 2003: 64)

Resumidamente, mientras la colonialidad del poder sería, sobre todo, “el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder” (Montanaro, 2017: 56), el pensamiento fronterizo que surge desde la diferencia colonial es “un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro” (Mignolo, 2000: 313, en Escobar, 2003: 64), que se dirige al proyecto decolonial de diversidad epistémica (Mignolo, 2000, en Escobar, 2003).

Sin embargo, a pesar de los anteriores anuncios de ruptura epistemológica de este conocimiento de otro modo que desarrolla el grupo Modernidad/Colonialidad, “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” (Mendoza, 2010: 20). Así, los intentos por parte del grupo Modernidad/Colonialidad de incluir el género en sus explicaciones del sistema moderno/colonial han sido sometidos a crítica por parte de mujeres y feministas descoloniales.

Se adelantó anteriormente, algunas feministas descoloniales como las que integran la Red de Feminismos Descoloniales (entre ellas, Mágina Millán, Rosalva Aida Hernández, Sylvia Marcos, Aura Cumes, etc.), optan incluso por el uso del término “descolonial” para autonombrarse, marcando así su distancia respecto a la *teoría de la decolonialidad*:

A pesar de que varias autoras retoman conceptos clave de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo descolonial es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento.

Así, estas autoras retoman una crítica similar a la que la opción decolonial realizaba al poscolonialismo, pero redirigida, en este caso, al propio grupo Modernidad/Colonialidad. En esta línea, explica Gómez (2011: 49):

Algunas feministas podrían no estar de acuerdo con el rótulo de decolonialidad, como es el caso de Silvia Rivera, quien le pone un debate importante a la decolonialidad en términos de la relación entre academia/movimientos sociales, y la relación entre el Sur y el Norte.

Por otro lado, autoras como María Lugones hacen uso del término “feminismo decolonial” para nombrarse. Esta autora, integrante del grupo Modernidad/Colonialidad, fue de las primeras en contestar los planteamientos del grupo desde una perspectiva feminista. Así, a través de articular la perspectiva de la interseccionalidad de “los feminismos de mujeres de color de Estados Unidos, los feminismos de mujeres del Tercer Mundo, y las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory” (Lugones, 2008: 77), con el análisis de la colonialidad del poder desarrollado por Aníbal Quijano, Lugones realiza una lectura crítica “de lo que considera «la idea totalizante del concepto de raza»” (Espinosa et al., 2014: 30) que el autor de la opción decolonial asume en su estudio.

Para Lugones, como para otras autoras feministas de Abya Yala, entre las que se encuentran Breny Mendoza, Karina Ochoa, Diana Marcela Gómez, Ochy Curiel, etc.; Quijano mantendría en su análisis un entendimiento eurocéntrico, y, por tanto, limitado, del género y de su papel en la constitución del sistema moderno-colonial. En concreto, “Lugones entra a debatir la tesis de Aníbal Quijano, al señalar que parte [...] de asumir que el género es anterior a la sociedad y a la historia colonial” (Montanaro, 2017: 131); lo cual, como señala Mendoza, “tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heterosexualidad” (Mendoza, 2010: 23).

No es necesario que las relaciones sociales estén organizadas en términos de género, ni siquiera las relaciones que se consideren sexuales. Pero la organización social en términos de género no tiene por qué ser heterosexual o patriarcal. El que no tiene por qué serlo es una cuestión histórica. Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales [...] El dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscritos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género. Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género. (Lugones, 2008: 78)

La autora se apoya para su análisis en los estudios de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997), feminista nigeriana, y de Paula Allen (1986), feminista indígena de Estados Unidos, quienes investigan acerca de las formas de organización de la vida en relación a las diferencias anatómicas sexuales en la sociedad nigeriana Yorùbá y las comunidades tribales de Nativos Americanos durante el periodo preintrusión. Ambas concluyen en sus trabajos, “no existía en [tales sociedades] un principio organizador parecido al de género de Occidente antes del “contacto” y la colonización” (Mendoza, 2010: 22). Para Lugones (2008: 86): “su argumento nos muestra que el alcance del sistema de género

impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida”. De modo que “la reducción del concepto de género al control del sexo, sus recursos, y productos [en el análisis de Quijano] es constitutiva de la dominación de género [...]; es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad” (Lugones, 2008: 93).

Así, Lugones señala lo que Quijano no ve en su análisis del nuevo patrón de poder global: “la raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas” (Lugones, 2008: 93-94). De esta manera, la autora formula por primera vez la existencia de un “sistema moderno/colonial de género”, que es co-constitutivo a la colonialidad del poder y en el que género y raza se constituyen mutuamente:

El sistema de tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurito. El lado visible/claro construye, hegemoníicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de «hombre» y «mujer» en el sentido moderno/colonial [...] El lado oculto/oscurito del sistema de género fue y es completamente violento. Hemos empezado a entender la reducción profunda de los anamachos, las anahembras, y la gente del «tercer género»⁹. De su participación ubicua en rituales, en procesos de toma de decisiones, y en la economía precoloniales fueron reducidos a la animalidad [...] (Lugones, 2008: 98)

En este sentido, y con relación a lo que ocurría con el estatuto de humanidad, no alcanzable para la población amerindia, el estatus de las categorías “hombre” y “mujer”

⁹ Oyèwùmí (1997) emplea los términos “anamacho” y “anahembra” como traducción de las categorías Yorùbá “obinrin” y “okunrin”, las cuales especificarían una variación anatómica, sin referirse al género. Lugones (2008: 87) cita a la autora:

«el género no era un principio organizador en la sociedad Yorùbá antes de la colonización Occidental» (Oyèwùmí, 1997: 31). Incluso, Oyèwùmí nos indica que el género ha adquirido importancia en los estudios Yorùbá no como un artefacto de la vida Yorùbá sino porque ésta, tanto en lo que respecta a su pasado como su presente, ha sido traducida al Inglés para encajar en el patrón Occidental de separación entre cuerpo y razón (30). Asumir que la sociedad Yorùbá incluía el género como un principio de organización social es otro caso de «dominación Occidental sobre la documentación e interpretación del mundo; una dominación que es facilitada por el dominio material que Occidente ejerce sobre el globo» (32). Oyèwùmí afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando (31).

Así, para la feminista nigeriana, la colonización y consecuente la reducción de las hembras a la categoría “mujeres” significa, para ellas, “un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género” (Lugones, 2008: 87-88).

Por otro lado, respecto al uso del término de “tercer género”, Lugones (2008: 91) explica: “no significa que haya tres géneros. Sino que se trata, más bien, de una manera de desprenderse de la bipolaridad del sexo y el género. El «tercero» es emblemático de otras posibles combinaciones aparte de la dimórfica”. Para la autora, lo que se entiende por sexo biológico es una construcción social (Lugones, 2008).

no fue extensible a la población colonizada, dado que, en constitución mutua con la raza, el lado visible del género estuvo destinado a designar *lo humano*.

Las hembras no-blancas eran consideradas animales en el sentido profundo de ser seres «sin género», marcadas sexualmente como hembras, pero sin las características de la femineidad [...] El estatus de las mujeres blancas no se extendió a las mujeres colonizadas aún cuando estas últimas fueron convertidas en símiles de las mujeres blancas burguesas. Cuando «engenerizadas» como símiles las hembras colonizadas recibieron el estatus inferior que acompaña al género mujer pero ninguno de los privilegios que constituían ese status en el caso de las mujeres burguesas blancas. (Lugones, 2008: 94-95)

Esta “construcción diferencial del género en términos raciales” (Lugones, 2008: 99) se mantiene todavía hoy, aunque oculta tras los universales “mujer” y “hombre” y, en consecuencia, tras discurso universalizante del feminismo eurocentrado que nace para dar respuesta a las opresiones de género que viven *las mujeres*. Lugones (2008: 76) acude a la perspectiva de la interseccionalidad para explicar la profundidad de las implicaciones del sistema moderno-colonial de género:

Género, raza, clase han sido pensadas como categorías. Como tales, han sido pensadas como binarias: hombre/mujer, blanco/negro, burgués/proletario. El análisis de categorías ha tendido a esconder la relación de intersección entre ellas y por lo tanto ha tendido a borrar la situación violenta de la mujer de color excepto como una adición de lo que les pasa a las mujeres (blancas: suprimido) y a los negros (hombres: suprimido). La separación categorial es la separación de categorías que son inseparables.

En este sentido:

La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otra [...] En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen. La intersección nos muestra un vacío. Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica. (Lugones, 2008: 81-82)

En Abya Yala, son más las feministas que han apuntado a este entramado de raza y género como elementos co-constitutivos de la modernidad/colonialidad. Por ejemplo, Ochoa (2014) habla del proceso de feminización de la población colonizada como eje central para su deshumanización. Siguiendo el argumento de Mendoza (2006) planteado

más arriba, Ochoa señala que la declaración de humanidad por parte del vaticano respecto a la población colonizada,

no repercute en nada en la vida de las poblaciones no blancas colonizadas porque al indio/a no se le “humaniza”, sino que se le feminiza, es decir, su carácter “otro” (bestial, inhumano, semihumano, etc.) se ve intercambiado o equiparado por el de ser mujer, es decir, como un sujeto inferiorizado y “penetrable”.

Explica:

Nos referimos al proceso de feminización y no de infantilización del indio porque la condición de infante es de carácter transitorio –en tanto que el niño tarde o temprano accede a la edad adulta, momento en el que se pierde la tutela paterna– mientras la condición de las féminas es permanente, pues aún llegadas la edad adulta permanecen atadas a la “protección”/dependencia del varón/adulto (Ochoa, 2014: 14).

Así, la autora realiza, como Lugones, una lectura crítica de los planteamientos respecto al género desarrollados por el grupo Modernidad/Colonialidad:

Quizá el único problema que encontramos en el razonamiento de Maldonado-Torres (así como en el de Dussel, Lander, Quijano y otros tantos intelectuales latinoamericanos que han realizado importantes aportes al debate), es que si bien identifican el proceso de feminización del otro-colonizado [...], lo asumen como una consecuencia, y no como un lugar de partida; es decir, no lo ven como un elemento constitutivo de la colonialidad, del sistema mundo-moderno-colonialista y de su ethos universalizante. En este sentido, sostenemos que la misoginia es un elemento sustantivo de la violencia genocida perpetrada contra las poblaciones colonizadas [...]

Con Nelson Maldonado-Torres compartimos los postulados que apuntan a exponer la clara articulación entre la feminización/sexualización y la racialización de las poblaciones colonizadas, en la medida en que el proceso de inferiorización de los otros atraviesa por el uso de mecanismos y dispositivos de sometimiento que convierten a los amerindios y a las poblaciones africanas traídas a Nuestramérica en objetos “sexuales racializados” y a sus cuerpos en objeto del “abuso sexual, explotación y control” (Maldonado-Torres, 2007).

Pero más allá de lo planteado por ese autor, consideramos que hacer visible la feminización del otro/indio y la misoginia inscrita en la violencia genocida, no sólo como “códigos de comportamiento”, sino como elementos constitutivos del ethos colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues éstas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género. (Ochoa, 2014: 18).

En definitiva, el resumen de la crítica de las feministas de Abya Yala hacia los razonamientos del grupo Modernidad/colonial expone que:

no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno. (Segato, 2010)

Esta ceguera colonial que los hombres han mantenido frente a las violencias sistemáticas que sufren las mujeres de Abya Yala en el sistema moderno/colonial es una preocupación y una denuncia común a los feminismos descoloniales (en cada caso, desarrollada respecto a los contextos específicos). Lugones, en su artículo donde realiza una crítica a la colonialidad del poder de Quijano, declara escribir con la motivación de comprender:

la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, es decir, mujeres no blancas víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género [...] Sobre todo, ya que es importante para nuestras luchas, me refiero a la indiferencia de aquellos hombres que continúan siendo víctimas de la dominación racial, de la colonialidad del poder, inferiorizados por el capitalismo global. (Lugones, 2008: 74-76)

Como reflexiona la autora, son hombres pertenecientes a “comunidades que no han aceptado la invasión occidental colonial pasivamente” (Lugones, 2008: 76). En tanto el sistema colonial de género es una parte constitutiva de la modernidad/colonialidad, “entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial” (Lugones, 2008: 76). Esta reflexión es clave dentro del feminismo descolonial. Más adelante veremos las denuncias concretas en este sentido de las mujeres feministas comunitarias de Bolivia y Guatemala, quienes se encuentran inmersas junto a sus comunidades en procesos de lucha anticolonial y, al mismo tiempo, resistiendo las opresiones de género de las que son víctimas al interior de dichas comunidades y resistencias. En este sentido, dicen: “No hay descolonización sin despatriarcalización”.

Las feministas descoloniales denuncian de este modo una colaboración o complicidad de los hombres colonizados en el ejercicio de opresión de las mujeres racializadas “tanto a nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación” (Lugones, 2008: 76). “En particular, la teorización de la dominación global continúa llevándose a cabo como si no hiciera falta reconocer y resistir traiciones o colaboraciones de este tipo” (Lugones, 2008: 76). Sin embargo, como reivindica la autora: “Para nosotros/as, es importante pensar en estas colaboraciones cuando pensamos en la indiferencia a las luchas de las mujeres contra formas múltiples de

violencia contra ellas y contra sus mismas comunidades racializadas y subordinadas” (Lugones, 2008: 90).

Históricamente, no se trata simplemente de una traición por los hombres colonizados, sino de una respuesta a una situación de coerción que abarcó todas las dimensiones de la organización social. La investigación histórica del por qué y del cómo de la alteración de las relaciones comunales con la introducción de la subordinación de la mujer colonizada en relación al hombre colonizado y el por qué y cómo de la respuesta del hombre a esa introducción forman una parte imprescindible de la base del feminismo decolonial. (Lugones, 2008: 76)

En este punto, las mujeres de Abya Yala encuentran explicaciones históricas diversas respecto al origen de su situación, si bien “coinciden en que la colonialidad y el género occidental produjeron el menoscabo del poder social y político de las mujeres” (Montanaro, 2017: 144). Para algunas, como Lugones, quien se apoya en los trabajos de Oyèwùmí y Allen, el género no existía en el mundo pre-colonial (Lugones, 2007, en Segato, 2010). Esta afirmación conlleva a su vez implicaciones a la hora de pensar la emancipación. Por ejemplo, Lugones cita a Oyèwùmí:

Mientras en el Occidente, el desafío del feminismo es encontrar una vía para proceder desde una categoría «mujer» que está saturada-en-términos-de género hacia la plenitud de una humanidad asexuada. Para los Yorùbá *obinrin*, el desafío es obviamente diferente porque, a ciertos niveles en la sociedad y en algunas esferas, la noción de una «humanidad asexuada» no es ni un sueño a que se aspira ni un recuerdo para recuperar. Esa noción existe, aunque se halle concatenada con la realidad de sexos jerárquicos y separados impuesta durante el periodo colonial (Oyèwùmí, 1997: 156, en Lugones, 2008: 88).

Para las feministas comunitarias xinkas y aymaras, así como para otras teóricas feministas como Rita Segato, sin embargo, el patriarcado sí existía en las sociedades indígenas y afro-americanas, pero se trataba de una organización patriarcal “diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” (Segato, 2010):

cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos [...] un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden superjerárquico. (Segato, 2010)

El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente. (Segato, 2010)

A propósito de lo anterior, Segato (2010) concluye acerca de la colonialidad del género y de la democracia:

cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra.

Esta segunda postura respecto al origen de la opresión implica asimismo unas consecuencias específicas en cada contexto respecto la manera de resistir el nuevo patriarcado moderno/colonial. En la lucha antipatriarcal de las mujeres xinkas y aymaras veremos dos ejemplos concretos de resistencia a través de su herramienta, el feminismo comunitario. Como estas feministas comunitarias, más mujeres indígenas han denunciado cómo los empeños que llevan a cabo por cambiar su posición subordinada al interior de sus comunidades han sido en ocasiones recibidos en la comunidad como la introducción de discursos -como el feminista- extraños a sus cosmovisiones, los cuales pondrían en peligro la unidad de los movimientos de resistencia anticolonial; al tiempo que, debido al *entronque patriarcal* -como las feministas comunitarias nombrarían a la unión entre el patriarcado ancestral y el moderno/colonial- la colonialidad de género permanecería oculta o no sería reconocida debido al proceso que explicaba Segato. Por ejemplo, el siguiente es el testimonio de la activista quechua peruana Tarcila Rivera Zea:

En estos últimos [...] años nos ha tocado aclararnos entre nosotras mismas, tener la seguridad de que luchar por nuestros pueblos, también pasa por contribuir a disminuir las diferencias y los privilegios entre los miembros de la comunidad indígena, hacer que nuestros líderes varones entiendan que retomar el equilibrio en las relaciones entre todos nosotros, y que hablar y trabajar para mejorar las capacidades propias de las mujeres indígenas no significa dividir la organización, como muchas veces nos han dicho, sino más bien fortalecernos mutuamente y hacer unidad en la lucha colectiva con equidad. (Rivera Zea 2008: 337, en Espinosa et al., 2014: 23)

Así, los feminismos y movimientos de mujeres indígenas se encuentran pensando desde sus cosmovisiones, a las que convierten “en una herramienta de crítica para cuestionar las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas y para plantear la necesidad de repensar la cultura desde la equidad de los géneros” (Hernández, en Millán, 2014: 191). Hernández (en Millán, 2014: 187) relata, en esta línea, “otras formas [...] de repensar los vínculos entre la descolonización y la despatriarcalización” que mantienen las mujeres indígenas que parten de estas *otras* epistemologías:

En las voces y experiencias de estas mujeres vemos cómo han incorporado elementos de su cosmovisión como un factor de empoderamiento en sus luchas políticas, retomando el discurso de la complementariedad entre hombres y mujeres, como ideal a alcanzar, más que como una realidad vivida. Recuperando la espiritualidad de los ancestros y reinventando nuevas prácticas y rituales más

incluyentes, mujeres indígenas organizadas de las Américas están poniendo las bases para repensar la cultura desde el género y el género desde la cultura. (Hernández, en Millán, 2014: 187)

Las teorizaciones surgidas [...] dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria histórica de sus pueblos. (Hernández, en Millán, 2014: 187)

De esta manera, teorizando desde sus cosmovisiones aspectos como la opresión, el género, los horizontes de emancipación, la equidad, etc., los movimientos de mujeres y feminismos indígenas se encuentran enfrentando a su vez una tercera postura que Segato identifica dentro de los discursos feministas presentes en Abya Yala, y que constituiría su forma hegemónica: el feminismo eurocentrado. Sobre el término, Montanaro (2017: 73), siguiendo a la autora feminista poscolonial india Chandra Mohanty (1984, en Suárez y Hernández, 2011) señala:

Las diferentes corrientes dentro del feminismo hegemónico del norte global, a pesar de ser heterogéneas y con variaciones en sus análisis e intereses, tienen en común una coherencia de efectos que resultan del supuesto implícito de “Occidente” -con todas sus complejidades y contradicciones- como referente primario en teoría y praxis.

Al respecto, también Millán (2014: 133) explica:

Uso la denominación de feminismos hegemónicos consciente de que producen un nivel de generalización que hay que evitar. Uno de los aportes feministas a la “cientificidad” moderna es la acepción del “conocimiento situado” y de la “objetividad parcial” (Haraway, 1995). [...] Sin embargo, creo que se pueden reconocer feminismos que han transitado a niveles de institucionalización en los que se han vuelto funcionales al sistema, sobre todo a las corrientes que establecen su marco de acción y teorización a nivel de *la* política y que piensan cada vez más desde la nación de Estado que desde la “otredad” de la diversidad de las mujeres.

Con este significado se emplea aquí el término “feminismo eurocentrado”. Los aportes de Mohanty, en este sentido, han sido fundamentales para los feminismos descoloniales. Hernández (2014: 183-184) analiza cómo su trabajo *Bajo los Ojos de Occidente: Academia Feminista y Discursos Coloniales*:

trajo al lenguaje académico un malestar que muchas mujeres indígenas, campesinas y de sectores populares venían manifestando en distintos espacios políticos de América Latina: “las feministas que las querían salvar, no entendían sus problemas, no las escuchaban y por lo mismo no incluían sus preocupaciones más sentidas en sus agendas políticas”. Hablar de silenciamientos era una cosa, pero denunciar abiertamente al feminismo como una forma de colonialismo, ponía en la mesa del debate la “violencia epistémica” que se ejercía cuando una

forma de ver el mundo, de entender la justicia y la emancipación, era reivindicada como la única forma de “liberarse” de la dominación. No se trataba sólo de que los problemas de las mujeres indígenas y campesinas no se incluyeran en las agendas feministas, sino de que el proceso de borramiento de su existencia era más profundo. Retomando la sociología de las ausencias propuesta por Boaventura de Sousa Santos, podríamos decir que se producía una “no existencia” de las mujeres indígenas, a través de una *monocultura del saber* feminista; una *monocultura del tiempo lineal*, en la que el sentido único de la historia estaba marcado por las luchas feministas de Occidente y por sus logros de derechos liberales, en cuya línea del tiempo las mujeres indígenas estaban ubicadas en el atraso y eran consideradas como pre-modernas; una *monocultura de la naturalización de las diferencias*, de las jerarquías étnicas y de clase y permitía a las feministas urbanas asumir la “misión civilizatoria” de liberar a las mujeres indígenas, campesinas y populares (De Sousa Santos, 2009).

Finalmente, el borramiento se hacía través de una lógica de la escala dominante en la que lo universal era priorizado sobre lo local, asumiendo una sola perspectiva de derechos, de emancipación y de justicia. Los saberes locales de Occidente, se globalizaban en forma de “derechos universales”. Los Estados latinoamericanos, con el apoyo de las ong feministas, estaban jugando un papel muy importante en la “culturización” de las desigualdades de género en regiones indígenas y en la “desculturización” de los discursos universales en torno a los derechos de las mujeres. Los discursos desarrollistas modernizadores culpaban a las culturas indígenas y a sus “usos y costumbres” de ser la única fuente de la exclusión de las mujeres, al mismo tiempo que presentaban el desarrollo y los discursos de derechos como alternativas “desculturizadas” a la exclusión (Hernández Castillo, 2010).

Al respecto, Segato (2010) llama la atención

al conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que sea “género” y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados.

En este sentido, Montanaro (2017) realiza un buen resumen de cómo el discurso feminista eurocentrado se institucionaliza en Abya Yala y llega a los territorios a través de los procesos de democratización en América Latina que “operaron en el marco de una colonialidad de la democracia” (Mendoza, 2014, en Montanaro, 2017: 113). Así, autoras como Mendoza (2006: 92) han señalado:

Las feministas latinoamericanas decimos que la razón genocida del occidente debe abrirle lugar a un pensamiento alternativo, una razón más allá del occidente, una razón pos occidental, que está más allá de la democracia, y quizá

más allá del feminismo, si es que el feminismo occidental ha de servir para dejar sin realidad a las mujeres del tercer mundo, en el nombre de la liberación femenina.

La emergencia de los feminismos descoloniales en Abya Yala, en definitiva, sería entonces “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” (Millán, 2014: 133). Así, los feminismos descoloniales entran a cuestionar los conceptos más básicos del discurso feminista eurocentrado, realizando una relectura de su historia y destapando su ceguera colonial, a la vez que han ofrecido sus propias explicaciones a las situaciones que viven las distintas mujeres en Abya Yala, las cuales divergen, por tanto, respondiendo a las realidades y necesidades concretas de quienes realizan esta tarea compleja de descolonización del feminismo.

La crítica central que realizan es la siguiente:

La episteme feminista clásica producida por mujeres blanco burguesas asentadas en países centrales no pudo reconocer la manera en que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba a la forma de producción de saber de las ciencias. Mientras criticaba el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo. (Espinosa, 2014: 8)

Como explica Lugones (2008: 94) sobre esta configuración del sujeto del feminismo eurocéntrico:

En el desarrollo de los feminismos del siglo XX, no se hicieron explícitas las conexiones entre el género, la clase, y la heterosexualidad como racializados. Ese feminismo enfocó su lucha, y sus formas de conocer y teorizar, en contra de una caracterización de las mujeres como frágiles, débiles tanto corporal como mentalmente, recluidas al espacio privado, y como sexualmente pasivas. Pero no explicitó la relación entre estas características y la raza, ya que solamente construyen a la mujer blanca y burguesa. Dado el carácter hegemónico que alcanzó el análisis, no solamente no explicitó sino que ocultó la relación. Empezando el movimiento de «liberación de la mujer» con esa caracterización de la mujer como el blanco de la lucha, las feministas burguesas blancas se ocuparon de teorizar el sentido blanco de ser mujer como si todas las mujeres fueron blancas.

Estas feministas blancas “asumieron que había una hermandad, una sororidad, un vínculo ya existente debido a la sujeción de género” (Lugones, 2008: 95). Para ellas,

el patriarcado constituye un sistema universal de opresión. Bajo tal bandera de unidad, el feminismo eurocentrado justificó, como explica Segato (2010):

la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica porque [...] ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial moderno en la historia de las relaciones de género.

Reproduciendo las palabras de Espinosa et al. (2014: 32): “Desde el feminismo descolonial no solo nos oponemos a la pretensión salvacionista del feminismo hegemónico, sino que sostenemos que su herencia colonial es perversa”. Para Millán (2011: 13, en Montanaro, 2017: 67), el feminismo constituye un “corpus teórico práctico, que no puede ser comprendido si obliteramos su carácter de partícipe en el paradigma moderno/ilustrado”. Así, las feministas descoloniales han producido un desplazamiento político-epistémico respecto a la racionalidad eurocentrada en sus análisis críticos al sistema de opresión moderno/colonial de género (Espinosa et al., 2014) y, desde la diferencia colonial, han puesto en duda la universalidad de las categorías que articulan el discurso feminista nacido en Europa. En este sentido, vimos más arriba las diferentes teorizaciones en torno al origen del patriarcado moderno/colonial, así como sobre la existencia o no en las distintas comunidades de una organización social basada en el género antes de la colonización. El feminismo descolonial desnaturaliza de esta forma el patriarcado como sistema universal de opresión:

El patriarcado no puede considerarse una estructura universal. En algunas sociedades las mujeres no han sido consideradas inferiores a los hombres, y en los lugares donde el patriarcado ha existido, sus expresiones son diversas. Es más, el patriarcado toma forma y especificidades dentro de otras relaciones de poder que son el resultado de estructuras de dominación con una ubicación espacio/temporal concreta. (Gómez, 2011: 48)

En consecuencia, revisan asimismo el significado colonial de las categorías “mujer” y “hombre” en el discurso feminista eurocéntrico:

La descolonización del feminismo [...] 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 homogéneo. (Millán, 2014: 131)

Del mismo modo, las feministas descoloniales piensan, como se ha mencionado, la dominación y los horizontes de emancipación desde sus específicos contextos y cosmovisiones. Las reivindicaciones de las mujeres indígenas, quienes han planteado “la necesidad de reconocer sus derechos colectivos como parte de sus pueblos, como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres (Hernández Castillo y Sierra, 2005)” (Hernández, 2014: 184), son un ejemplo de ello.

Así, como explica Millán (2014: 11), los feminismos descoloniales son “teorías pegadas a las prácticas, momentos reflexivos de experiencias vividas que son múltiples, diversas y, en ocasiones, contrapuestas”. Esta enorme multiplicidad de formas en que las mujeres en Abya Yala, no siempre bajo la autodenominación como feministas, se encuentran desafiando la opresión desde sus realidades, aunque en ocasiones no ha hecho fáciles los diálogos, es parte del espíritu mismo de la descolonialidad (Espinosa et al., 2014). El feminismo descolonial, como lo describen las autoras Espinosa et al. (2014: 11) se trata de “un espacio compartido que se labra y entreteje a partir de reflexiones sobre una gran diversidad de experiencias de las mujeres en un continente que se reconcibe, desde una multiplicidad de epistemes y conocimientos otros, como *Abya Yala*”.

De este modo, en conclusión, añadiendo la colonialidad del género a sus análisis los feminismos descoloniales nutren al pensamiento descolonial en su crítica a la modernidad en ámbitos muy diversos relativos “al poder, la democracia, el derecho, el Estado, las subjetividades, las economías, la espiritualidad, la modernidad, entre otras exploraciones teóricas que ha venido haciendo la producción feminista” (Espinosa et al., 2014: 34). En el sentido contrario, las feministas descoloniales advierten de los importantes retos que el feminismo descolonial supone para el propio feminismo:

La necesidad de descolonizar el feminismo nos viene de la urgencia de participar en 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*. Este sujeto universal es etno y androcéntrico y llama a la “blanquitud”. El sujeto del feminismo no puede ser un nuevo universalizante. Por el contrario, debe desconstruirse en aquello que de normatividad homogeneizadora le adviene, incluso como discurso crítico, porque su principal reto es el de escuchar y comprender la pluralidad cultural en las cuales las mujeres nos construimos. Descolonizarse entonces en tanto identidad universal abstracta que transita hacia un horizonte “emancipador” único. La descolonización es más que 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. (Millán, 2014: 133-134)

2.5. El giro decolonial

En resumen, hemos visto hasta ahora, colonialidad se refiere a “las herencias que deja el colonialismo [...] Hace referencia al modo en que la experiencia del colonialismo

se convierte en una experiencia constitutiva que permea las formas de conocer, de ser, de actuar, [...] que permea las formas de subjetivación” (comunicación personal con Castro-Gómez, en Miranda, 2013: 47).

Maldonado-Torres (2007: 131) ejemplifica la colonialidad presente hasta hoy de manera clara:

La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.

También Quijano (2000: 214-215) lo expresa:

Tres elementos centrales que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Por supuesto que este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que su globalidad implica es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto.

Para el autor, “en el control de la intersubjetividad, [está] el eurocentrismo” (Quijano, 2000: 214). De modo que el proyecto descolonial consistiría en romper con esa (mono)lógica de la modernidad/colonialidad (Maldonado-Torres, 2007). Para que suceda la descolonialidad es necesaria la ruptura con la episteme moderna/colonial que se impone como racionalidad universal y, en el mismo movimiento, la emergencia de formas “otras” de conocer que ponen en cuestionamiento el modelo civilizatorio y su ethos universalizante enunciando desde la frontera. “El pensar decolonial es una manera “otra” de conocer que coexiste (ruptura de la colonialidad del tiempo) conflictivamente, para criticar y desplazar la razón imperial/moderna” (Miranda, 2013: 125). En esto consiste el giro decolonial que propone el grupo Modernidad/Colonialidad:

El giro decolonial [o decolonialidad] reside en salir del paradigma de la modernidad, recuperando la memoria marginada [...]. Este giro hace referencia, pues, a un cambio de lugar de enunciación, a un hablar desde otro lugar. Esto se logra principalmente, cuando al modo de comprender la modernidad se le agrega su “lado oscuro”, la colonialidad. (Miranda, 2013: 95)

De este modo, explica Miranda (2013: 20-21), Mignolo

plantea la problemática de la colonialidad en términos de lugares de enunciación. La colonialidad evaluada en estos términos permite, por un lado, desmitificar la idea universal del hombre (ya que se trata más bien de la universalización de una idea local de hombre que se impone) y, con ella, el

proyecto moderno como discurso rector de las acciones humanas y estatales en las colonias y ex colonias; por otro lado, al introducir los “lugares de enunciación”, Mignolo esboza una matriz de análisis discursiva en la que el saber/poder se puede descentralizar, permitiendo así la introducción de diferentes “mundos en el mundo”.

El autor continúa:

El lugar de enunciación, más que ser un concepto “liberador” o emancipador, a pesar de que sea, en efecto, resultante de una necesidad de este carácter, es una herramienta que apunta a descubrir y a construir diversas formas críticas de pensamiento analítico y proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias que cargan la huella de la colonialidad (a pesar de que puede haber lugares de enunciación no-críticos al discurso hegemónico, v.g., el eurocentrismo; este concepto es pensado y utilizado referente a la colonialidad) [...]. Esto es, el lugar de enunciación es la herramienta para diversificar los discursos, dando origen a lo que denomina el pensamiento fronterizo.

El pensamiento fronterizo es diverso [...] No tiene un autor referente, un origen común. Lo que tiene en común es el “conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo “el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quienes hablan de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que en este momento tienen que re-aprender a ser” (Mignolo, 2003, p. 20). (Miranda, 2013: 63)

De este modo, la propuesta descolonial está vinculada a Abya Yala, África y el Caribe. Reconoce, como ya fue mencionado más arriba, “la diferencia colonial como un espacio epistemológico y político central” (Gómez, 2011: 47). Como explica Mignolo (en Miranda, 2013: 213), “no se trata de vindicar el privilegio epistémico de las “minorías” sino su derecho epistémico que ejercido como tal tiene el potencial decolonial que se contrapone a la asimilación cultural”. También para Gómez (2011: 47-50):

la transformación puede provenir de los sujetos negados por ese modelo, y de los espacios de dominación en los cuales el lado oscuro de la modernidad ha tomado más fuerza. Sin esencializar, considero que hay más posibilidades de encontrar alternativas subversoras a las crisis actuales en los lugares donde la modernidad no ha funcionado que en los lugares donde ésta ha sido más o menos exitosa.

[...] La centralidad de pensar otros presentes y futuros parte del diálogo entre los múltiples sujetos que han experimentado el colonialismo y la colonialidad del poder, para construir alternativas desde las visiones del mundo y las epistemologías que fueron devaluadas y objeto de violencia del proyecto moderno/colonial.

Como explica la autora (2011: 50): “una propuesta decolonial parte de reconocer que la geo-temporalidad de la que somos parte marca nuestro andar, y que debería guiar nuestras alternativas como sociedades”.

Es en este punto, volviendo a las primeras líneas de este apartado, en el que nacen las contradicciones que enumero al comienzo del trabajo, cuando me planteo escribir un trabajo académico sobre pensamiento descolonial de Abya Yala. Reconocer mi lugar de enunciación me hace inmediatamente entrar en conflicto con la idea, pero, a la vez, advierto que tal incomodidad es un buen síntoma, una reacción necesaria para movilizar hacia un cambio. En mi caso, reconozco un proyecto personal -por supuesto más que académico- mi compromiso por tratar de descolonizar los significados que marcan este lugar desde el que enuncio: mi cuerpo, la universidad, mi ubicación geográfica, etc. Y desde ahí moverme.

El proyecto decolonial, afirma Mignolo, requiere desprenderse de la academia para nutrirse “de los conocimientos adquiridos por otras epistemologías, otros principios del conocer y de entender” (Miranda, 2013: 120). En este sentido, quiero mencionar, también fue un motivo importante para proponer este trabajo el hecho de haber accedido al feminismo descolonial, así como a las propuestas del buen vivir desde Abya Yala, a través de los contenidos del máster de Hegoa (en la misma línea, advierto también el sentido que tienen ahora las inquietudes que me llevaron hace un año a encontrar un Máster en cooperación que tiene como base la reflexión y la crítica profundas hacia el proyecto civilizatorio moderno/colonial así como hacia el modelo de cooperación que reproduce, y produce, sus lógicas). De este modo, han sido también importantes en esta decisión las conclusiones que han alcanzado las mujeres feministas decoloniales de Abya Yala:

Otro de los debates abiertos [...] fue la cuestión de las distintas posiciones y espacios desde donde estamos produciendo el pensamiento y el hacer feminista descolonial. El debate acalorado terminó en un llamado de atención a evitar una lectura simplista, dicotómica y estereotipada de las prerrogativas entre quienes están instaladas en la academia del norte y del sur, y entre estas y el resto que produce por fuera de estos espacios privilegiados de construcción de saber.

Si bien podemos reconocer la academia y sobre todo la academia asentada en el norte como lugar de enunciación privilegiada, luego de escuchar a las compañeras que están ubicadas en estos lugares, terminamos admitiendo que ‘el norte’ no es homogéneo como tampoco ‘el sur’. Tanto en un lado como en otro podemos encontrar compromisos con el pensamiento y el poder hegemónico o con su destitución. De lo que se trata entonces es de reconocer las especificidades de cada lugar y de potencializar articulaciones que permitan avanzar en la concreción de los objetivos político-académicos de un feminismo comprometido con la descolonialidad y el antirracismo. Lo propio ocurre con lecturas que separan toda apuesta académica de las apuestas movimientistas, escindiendo espacios sociales que en muchos casos han ido de la mano. (Espinosa et al. 2014: 35-36)

Para concluir, y en este marco del máster en cooperación internacional en el que se desarrolla este trabajo, resulta fundamental, para alcanzar un modelo de cooperación alternativo, lo que plantea Gómez (2011: 46):

Desafiar la modernidad/colonialidad implica transformar las relaciones de poder tradicionales entre la academia, los subalternos y los movimientos sociales, así como las relaciones entre Sur y Norte. Esto supone conceptualizaciones distintas a las hegemónicas sobre la academia y la investigación. Siguiendo a Smith (1999) es interesante preguntar qué pasa cuando el subalterno se convierte en investigador, que podría transformarse a una pregunta sobre qué pasa cuando la “subalterna” del feminismo se vuelve feminista.

Así, para la autora, “es desde contextos concretos de lucha como la feminista que las búsquedas y apuestas político-conceptuales decoloniales pueden tener concreción, así como la propuesta de Escobar (2007) de mundos y conocimientos de otra manera”. El apartado a continuación quiere reflejar un ejemplo de ello.

3. Feminismos comunitarios de Abya Yala

El cuerpo como punto de partida

El feminismo comunitario “es una acción política, una mirada y una propuesta contrahegemónica” (Guzmán y Vargas, 2018) desarrollada por mujeres indígenas que en distintos territorios de Abya Yala se encuentran construyendo una alternativa al sistema del que nacen todas las formas de dominación que, para ellas, es el sistema patriarcal.

Como comienzo para la exposición de los planteamientos del feminismo comunitario resulta útil nombrar en primer lugar el que constituye su punto de partida: el cuerpo. Para las feministas comunitarias, “el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza” (Paredes, 2017: 5), construido históricamente y todos los días sobre los cuerpos sexuados de las mujeres (Paredes, 2017, Guzmán, 2015). El cuerpo mujer como experiencia histórica -en recuperación de la memoria larga¹⁰ de las vidas y las luchas de las antepasadas indígenas- y también individual, constituye entonces la base de la que parte el feminismo comunitario para el desarrollo de sus reflexiones y práctica política (Paredes, 2017).

“El cuerpo es la forma del existir de cada ser humana/o [...], nos ubica en el mundo y en las relaciones sociales que el mundo ha construido antes que llegemos a él” (Paredes, 2013: 98). Las feministas comunitarias se sitúan nombrándose mujeres e indígenas que conocen el mundo a través de estas identidades corporales, desde las que enuncian entonces con la autoridad epistémica que le confieren las mismas (Cabnal, 2008). Pero mucho más que una teoría, el feminismo comunitario es una acción política. La teoría feminista comunitaria que se pretende explicar aquí es el nombramiento de la práctica política de mujeres con sus pueblos indígenas que, a pesar de lo anterior, entienden que además de poner el cuerpo en la lucha contra el sistema “hay que disputar la hegemonía de los sentidos y significados del pensamiento eurocéntrico. Consecuentes con esa lucha, nos llamamos feministas y construimos nuestros propios conceptos como un acto de autonomía epistemológica” (Guzmán, 2015: 1). Con las palabras de Marcos (2014):

¹⁰ La memoria larga en los pueblos originarios alude a la memoria anticolonial. Es la conservación por el pueblo de los saberes y valores ancestrales con que se mira la realidad presente. “Consiste en mirar atrás para ir hacia adelante [...] sugiriendo el camino de explicación del presente a partir de una necesaria interrogación a lo propio, a la memoria almacenada, a la identidad, a la raíz instalada en el pasado” (Contreras, 2016: 138).

Es teoría hablada, vivida, sentida [...]. Estas formas de expresión encarnadas, “corporizadas”, son características de los discursos y de las prácticas de los movimientos de mujeres indígenas (Marcos, 1995). En el mundo mesoamericano en general, y en el maya en particular, el cuerpo no se opone a la mente. (pp. 23-24)

Así, desde este entendimiento cosmogónico del cuerpo, el feminismo comunitario rompe con la academia como superadora de las luchas sociales, con la filosofía positiva para la creación de conocimiento y con los parámetros de los feminismos que llegan desde occidente y no se ajustan a la realidad de los pueblos de Abya Yala. Se construye en cambio un feminismo desde las categorías de la comunidad que aspira a una vida comunitaria libre de dominación, y se propone para su construcción una herramienta de lucha, el feminismo comunitario, que le es útil a la lucha de los pueblos (Guzmán, 2015).

Cómo surge

En Abya Yala, en la práctica comunitaria del buen (con)vivir, nace el feminismo comunitario de las voces de mujeres indígenas que en distintos territorios del continente reflexionan sobre su situación en la comunidad, en sus luchas y cosmovisiones.

En Bolivia, el feminismo comunitario nace en “el proceso de cambio instaurado por el pueblo boliviano a partir de octubre del año 2003” (Paredes, 2017). Durante dicho mes, las mujeres aymaras participaron junto al pueblo en las protestas civiles conocidas como la «masacre del gas¹¹». Al finalizar las movilizaciones, casi el total de las víctimas mortales son hombres, y las mujeres comienzan a reflexionar entonces sobre la responsabilidad que hombres y mujeres mantienen respecto a la comunidad, sobre su relación con el propio cuerpo y sobre el papel que ocupan ambos en la vida política y cotidiana. Comienzan a plantear el significado que más tarde atribuyen al concepto de patriarcado, al observar la opresión sobre las mujeres que persiste en y tras las luchas del pueblo contra el sistema capital, neoliberal, colonial. Así, tras la experiencia de resistencia comunitaria, las mujeres aymaras toman parte en el proceso de cambio político que se inicia tras la movilización y proponen el feminismo comunitario como herramienta de lucha contra el sistema. Lo hacen, además, en un acto que entienden de responsabilidad ética e histórica con la memoria larga de los pueblos ancestrales que relata más de 500 años de resistencia contra las formas de dominación colonial (Guzmán

¹¹ La masacre del gas hace referencia a la represión militar ordenada por el entonces presidente de Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada, ante las protestas civiles en los meses de septiembre y octubre de 2003 en la ciudad de El Alto contra las medidas propuestas por el gobierno, principalmente contra la decisión de exportar a muy bajo precio gas natural a Estados Unidos y México a través de un puerto chileno. Las fuerzas militares dispararon contra la población levantada, dejando alrededor de 70 víctimas mortales y más de 500 heridos. Sánchez de Lozada dimitió de su cargo iniciándose un proceso de cambio político en el país (teleSUR tv, 2012).

y Vargas, 2018, y Guzmán y Paredes, 2015). De este modo van conformando el feminismo comunitario antipatriarcal de Bolivia, a través de la descolonización del feminismo y la creación de categorías propias con las que construir diariamente su “proyecto político de sociedad y de mundo: la comunidad y la comunidad de comunidades” (Guzmán, 2015: 2).

También en el año 2003, en Guatemala, Lorena Cabnal junto a otras mujeres xinkas comienzan a reunirse desde cuerpos incomodados para hablar sobre los derechos de las niñas ante un problema, que después de un tiempo nombrarían, de violencia sexual en la comunidad. En la montaña de Xalapán, las mujeres como parte de la comunidad habían participado en la lucha por la defensa del territorio contra el neoextractivismo y, en el marco de las cosmogonías, comienzan a ver conexiones entre esta y la lucha por la defensa de sus cuerpos. Empiezan a considerar que se trata de una incongruencia política pero también cosmogónica la defensa de aquel territorio tierra y no del territorio cuerpo de las niñas y mujeres que habitan la tierra que se defiende en comunidad (Cabnal, 2017). Entonces proclaman la ¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra!, como acto político emancipatorio que implica la recuperación consciente del territorio cuerpo de las mujeres, sobre el que han sido construidas todas las opresiones, pero donde también radica entonces la potencia política para emanciparse (Cabnal, 2010).

Así, el planteamiento feminista comunitario del buen vivir en Guatemala nace de las vivencias de mujeres xinkas que inician una reflexión profunda sobre las violencias que atraviesan sus cuerpos en la vida cotidiana e histórica de las comunidades. Con la autoridad epistémica que les confiere su identidad indígena revisan los valores cosmogónicos que legitiman su opresión en la vida comunitaria y que aparecen también en los discursos del buen vivir que hoy se proponen como alternativa al proyecto modernizador (Cabnal, 2008; 2010).

De estas luchas de mujeres indígenas surge el feminismo comunitario en Bolivia y Guatemala, que continúa tejiéndose en la práctica política y da lugar, en contextos distintos, a diferentes matices, si bien respecto a unas ideas centrales comunes que vertebran el feminismo comunitario. En la actualidad, este tejido feminista comunitario une a mujeres de Argentina, Chile, Brasil, México, Guatemala, Bolivia y a mujeres migrantes en el Norte global. “Es entonces una herramienta de articulación y lucha” (Guzmán, 2015: 1), contra el sistema patriarcal.

Discurso feminista comunitario

En el proceso de descolonización y de recuperación de la memoria larga que emprende Bolivia durante el proceso de cambio político, las feministas comunitarias aymaras repiensen los conceptos del feminismo llegado de occidente y resignifican su utilidad para contribuir a la lucha del pueblo boliviano (Paredes, 2017).

Establecen que para ellas “el feminismo es la lucha de cualquier mujer, en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia, que lucha, se rebela y

propone ante un patriarcado que la oprime o pretende oprimirla” (Guzmán, 2015: 2), atendiendo así a la responsabilidad histórica que mantienen con las resistencias de sus antepasadas y al ánimo de “descentrar el tiempo de la hegemonía colonial” (Paredes, 2017: 3). Reconceptualizan también la noción de patriarcado por considerarla simplista en su significado hegemónico al referirse únicamente a la estructura de dominación/subordinación entre hombres y mujeres. Para el feminismo comunitario, el patriarcado, en cambio, es el sistema de todas las opresiones que viven mujeres, hombres, personas intersexuales y la naturaleza, que ha sido construido históricamente sobre los cuerpos sexuados de las mujeres. El feminismo comunitario, por tanto, sitúa a las mujeres en la lucha del pueblo contra el sistema, superando así la que consideran una lucha segmentada e insuficiente de los feminismos europeos, que buscan alcanzar para las mujeres los derechos que el sistema les ofrece y reproducen por tanto el patriarcado porque encuentran privilegios en él (Feminismo Comunitario, 2015).

Para el feminismo comunitario entonces “descolonizar el feminismo es volver a mirar al patriarcado en su complejidad” (Guzmán, 2015: 2). En este proceso de descolonización y de búsqueda en la memoria larga, las mujeres indígenas plantean la existencia de un patriarcado ancestral originario:

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 heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos. (Cabnal, 2010: 14)

En el hecho colonial, este patriarcado ancestral entroncó con el patriarcado llegado de occidente, fortaleciéndose y perpetuándose las discriminaciones múltiples hacia las mujeres indígenas. Tuvo lugar entre invasores y colonizados “una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad patriarcal” (Paredes, 2017: 6). También “en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más” (Cabnal, 2010: 16). Es entonces el patriarcado la raíz y el sistema que interconecta a todas las demás opresiones, que se construye y sostiene en primera instancia sobre la opresión de las mujeres, y el feminismo comunitario la lucha antisistema de las mujeres y en relación a la comunidad (Cabnal, 2010, y Feminismo Comunitario, 2015).

Para acabar con este sistema de opresión patriarcal, no basta entonces la descolonización de las estructuras y de los cuerpos. El feminismo comunitario plantea en su lugar la despatriarcalización como herramienta con la que construir la que constituye su propuesta política de organización social: la comunidad de comunidades. El feminismo comunitario no aspira al Estado, ni siquiera al Estado plurinacional que se plantea desde sectores del Buen vivir. Al contrario, cuestiona la ilusión de participación popular que crea la democracia liberal-representativa y denuncia las consecuencias que para las mujeres como sostenedoras de la vida tiene la subordinación de los Estados a los intereses transnacionales (Paredes, 2013). En cambio, la propuesta feminista

comunitaria es la comunidad como forma de organización autónoma, entendiendo por comunidad aquella libre de dominación que se encuentra aún por construir, y no la comunidad en los términos en los que hoy existe, configurados en el entronque patriarcal (Paredes y Guzmán, 2014).

En esta propuesta de vida comunitaria como alternativa al desarrollo, las mujeres indígenas recogen la memoria de sus pueblos en el construir de su horizonte emancipador. Es un ir de dónde vengo, en el uso circular del tiempo (Feminismo Comunitario, 2015). Así, el feminismo comunitario comparte con los discursos del buen vivir el proyecto comunitario de vida en plenitud y en armonía con la naturaleza, alternativo en todo término a las nociones de progreso y desarrollo (Cabnal, 2008). Sin embargo, realiza una profunda crítica al patriarcado que está instaurado en las formas de vida comunitaria y a los valores cosmogónicos que legitiman la opresión de las mujeres en aquellas. Las feministas comunitarias reclaman: las mujeres somos la mitad de todo; no un sector, entre tantos, con problemas propios a solventar una vez se hayan ganado otras luchas prioritarias. Es sobre el cuerpo de las mujeres donde se construye y reproduce el sistema de todas las opresiones, por lo que la liberación de la humanidad y de la naturaleza pasa por la emancipación de las mujeres al patriarcado (Guzmán y Paredes, 2015).

Así, para el feminismo comunitario la despatriarcalización es el camino hacia el vivir bien de todos los cuerpos en comunidad. Esta práctica política se traduce en propuestas feministas concretas de formas de vida comunitaria como, por ejemplo, la crianza comunitaria de las hijas e hijos que, entre otras cosas, cuestiona concepciones patriarcales sobre la importancia de los tiempos de las mujeres y de los hombres, discute la institución del matrimonio, la monogamia de las mujeres o la heteronorma, y permite que el capitalismo no se reproduzca en la opresión de sus cuerpos a través del trabajo no pagado de las mujeres que sostiene la economía que se entiende de mercado (Guzmán y Paredes, 2015).

Tejiendo la utopía

El feminismo, para el feminismo comunitario, requiere la propuesta de formas de lucha contra el sistema de opresión. Implica el paso de la resistencia ancestral de los pueblos originarios frente al proyecto modernizador a la propuesta política de maneras alternativas de vivir y de construir la comunidad soñada. Así, las mujeres indígenas se devuelven a través del feminismo comunitario la capacidad de pensar otras formas de hacer comunidad que la imposición de la Modernidad les había robado (Guzmán y Paredes, 2015).

“Nos proponemos recuperar el tiempo de las abuelas para que nosotras podamos vivir nuestro tiempo, con esperanzas y construyendo el vivir bien de la comunidad de la cual las mujeres somos la mitad” (Paredes, 2017:4). De este modo, las feministas comunitarias se hacen cargo del momento de cambio y realizan un aporte fundamental para la construcción de una vida comunitaria conjunta y en plenitud,

donde el patriarcado no se vea reciclado en la práctica de los buenos vivires que hoy se proponen como alternativa al desarrollo.

El feminismo comunitario presenta así una propuesta de emancipación para las mujeres y los pueblos. Una utopía anti sistémica que se construye en comunidad y que todavía continúa hilándose en la práctica política y en el dialogar con otros discursos que se responsabilizan también de la transición y combaten el patriarcado desde sus localizaciones y contextos. Es un proyecto emancipador desde las mujeres indígenas de Abya Yala.

4. Reflexiones finales

Las reflexiones a continuación, como ya se mencionó al comienzo del trabajo, son la transcripción literal de fragmentos de conversaciones mantenidas con amaia perez orozco, tutora de este Trabajo de Fin de Máster (TFM), aproximadamente en la mitad del desarrollo del trabajo. Desde entonces hasta ahora, he podido profundizar en la comprensión de las ideas que se han ido presentando, y en otras que, a pesar de haberme ayudado a entender, por razones de espacio/tiempo/línea argumental, no han quedado reflejadas en el desarrollo del trabajo. Sin embargo, este espacio he querido reservarlo para volver al principio, volver sobre los propósitos, sensaciones, preocupaciones que me han acompañado y guiado a la hora de escribir.

Con este objetivo y siguiendo la invitación del pensamiento descolonial a descentrar la escritura, me permito investigar aquí en concluir el trabajo reflejando algunas inquietudes iniciales sobre su planteamiento, su enfoque e intenciones. Pasado un tiempo, en el que he trabajado en las propuestas del pensamiento descolonial, las ideas que aparecen enunciadas en el diálogo a continuación están más maduras, entendidas con mayor complejidad. Sin embargo, muestran los que han sido, desde el inicio y de forma estable, principios orientadores del trabajo (en tanto lo son del proyecto de descolonialidad), así como aquello que más ha resonado en mí de este heterogéneo espacio que es el pensamiento descolonial. La selección de los fragmentos que se presentan seguidamente sigue estos criterios.

Para finalizar, sobre los propósitos del texto, este Trabajo de Fin de Máster ha sido pensado como introducción, como una invitación a explorar prácticas y discursos que descentran la razón eurocentrada y visibilizan su carácter colonial. Como la Red de Feminismos Descoloniales proclama:

El proyecto que nos vincula es el ir desmontando prácticas y discursos que contribuyen y conforman la colonialidad del saber, desde donde se constituyen los poderes y las subordinaciones legitimadas por los saberes académicos convencionales y que delinean mundos establecidos, rígidos y homogéneos desde donde no existe la diversidad, la multitemporalidad ni la pluriversalidad como formas de experiencias del mundo. (Red de Feminismos Descoloniales, 2012, en Espinosa et al., 2014: 458)

De este modo, ha sido un objetivo tratar de reflejar la inmensa diversidad de modos de conocer que, nacidos de la experiencia, perviven resistiendo la modernidad/colonialidad, y desde los que es posible continuar en la construcción de alternativas al proyecto civilizatorio moderno/colonial. Como señala Maldonado Torres (2007: 159), y con esta cita del autor termino:

“El giro des-colonial [...] y la idea de des-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la

respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados”.

Conversación personal con amaia, 3 de septiembre de 2020:

Lo que se reivindica es que, en este entendimiento descolonial de nociones como conocimiento, una práctica feminista descolonial ha existido mucho antes de que se enunciara como tal [...] La memoria larga son estas resistencias que se han hecho desde el hecho colonial a esta colonialidad y a este proyecto civilizatorio moderno. El feminismo descolonial recoge de ahí su genealogía, y busca en esas prácticas de resistencia otra forma de hacer feminismo descolonial. [...]

Cuando pensé el trabajo, para mi forma de entender las cosas, me resultaba muy fácil pensar: es un discurso feminista que tiene estas bases, que se encuentra con un discurso descolonial que tiene estas propuestas, se juntan y se hacen diálogos. Pero es que es mucho más que eso, como yo lo entiendo. Porque cuando lees de feminismo descolonial entran textos que no son teóricos, no son análisis. Son experiencias de una persona, por ejemplo. Y, para mí, eso le da muchísimo sentido a todo. A mí siempre me ha resultado difícil conocer más allá de lo que siento, entonces le veo muchísimo sentido a que no solo sean aportes teóricos, sino que recojan prácticas, que reivindiquen la cotidianidad...

Creo que continuamente hay una visibilización de otras formas de entender. Cuando la modernidad es un proyecto civilizatorio entonces impone unos significados de los conceptos que utilizamos cotidianamente y que utilizamos para organizar la vida, y esto invisibiliza las otras formas que hay de organizarse y de vivir la cotidianidad. Entonces hay una visibilización continua de esas otras formas de conocer, de entender, de pensar, de vivir... [...] Se trata de visibilizar que los discursos universales no son válidos y que son un impedimento para la descolonialidad.

5. Bibliografía

- Allen, Paula Gunn. (1986). *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Barroso, Jose María. (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22-33. Recuperado de: <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa>
- Cabnal, Lorena.(2008). *Documento en Construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario, al paradigma ancestral originario del "Sumak Kawsay"—Buen Vivir, AMISMAXAJ*. Recuperado de: <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- _____ (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Acsur-Las Segovias*, pp. 11-25. Recuperado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- _____ (13 de marzo de 2017). *Epistemología feminista comunitaria Iximulew: caminos emancipatorios desde el territorio cuerpotierra*. En *II Jornadas de investigaciones feminista y de género*. Hemiciclo FLACSO Ecuador. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=u0j6j4kTLqQ>
- Camus, Manuela. (2001). Mujeres y mayas: sus distintas expresiones. *Indiana* (17-18), pp. 1-26. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbitz.
- Contreras, Adalid. (2016). La palabra que camina. Comunicación popular para el Vivir Bien/Buen Vivir. *Chasqui, Revista Latinoamericana de comunicación* (130), pp. 428-431. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16057395030>
- Cumes, Aura. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (comp.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 29-52). Quito: FLACSO. Recuperado de: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41463.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y Siglo XXI.

- 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* (pp. 59-70). Argentina: Duke University-Ediciones del signo.
- _____. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, Arturo. (Enero-diciembre de 2003). Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* (1), pp. 51:86. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- _____. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cultural Studies*, 21, pp. 179-210.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. (marzo-abril 2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano* (184), pp. 7-12. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32530724004>
- Espinosa Miñoso, Yuderkys; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo. Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca. Recuperado de: [http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/\\$FILE/Tejiendo.pdf](http://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con4_uibd.nsf/498EDAE050587536052580040076985F/$FILE/Tejiendo.pdf)
- Feminismo Comunitario. (7 de mayo de 2015). *Despatriarcalización ¡ya! Feminismo Comunitario* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=YMQkLQLrGhI>
- Gómez Correal, Diana Marcela. (Enero-diciembre 2011). Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras. *En otras palabras...* (19), pp. 43-61. Recuperado de: https://issuu.com/revistaenotraspalabras/docs/revista_en_otras_palabras_19_mujere
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto. (2011). El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. En M. Rojas (coord.). *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina* (pp. 103-110). México DF: Foro Consultivo Científico y Tecnológico, AC. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/271506103_El_buen_vivir_o_la_disolucion_de_la_idea_del_progreso
- Guzmán, Adriana. (marzo de 2015). Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. *Revista con la A* (38). Recuperado de: <https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/?output=pdf>

- Guzmán, Adriana y Paredes, Julieta. (21 de agosto de 2015). *Feminismo comunitario* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk>
- Guzmán, Adriana y Vargas, Diana. (20 de octubre de 2018). *Hay que dialogar con todos los feminismos porque hay un genocidio hacia las mujeres* (Micaela Petrarca, entrevistadora) [Entrevista en línea]. Recuperado de: <https://revistacolibri.com.ar/feminismo-comunitario/>
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, Cyborg y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2010). Towards a Culturally Situated Women Rights Agenda. En A. Basu (ed.). *Women's Movements in a Global Era: The Power of Local Feminisms* (pp. 120-148). Amherst, Massachusetts: Westview Press.
- _____ (2014). Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo. En M. Millán. (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 183-211). México D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Lander, Edgardo. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1334.dir/lander.pdf>
- Lugones, María. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), pp. 186-209.
- _____ (Julio-diciembre de 2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa* (9), pp. 73-101. Recuperado de: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Maldonado-Torres, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Recuperado de: <http://ram-wan.net/restrepo/decolonial/17-maldonado-colonialidad%20del%20ser.pdf>
- Marcos, Sylvia. (julio-septiembre 1995). Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. *La palabra y el hombre* (6), pp. 5-38. Recuperado de: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/1146/199595P5.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

- _____ (2014). Feminismos en camino descolonial. En M. Millán (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 15-34). México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mendoza, Breny. (2006). Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 3(2), pp. 85-94. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2658177>
- _____ (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (ed.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera. Recuperado de: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Mendonza-2016-La-Epistemologia-del-Sur.pdf>
- Mignolo, Walter. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de crítica literaria latinoamericana* (11), pp. 9-32.
- _____ (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- _____ (2008). El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura. *Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 5(6), pp. 7-38. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5468282>
- Millán Moncayo, Mágina. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(17), pp. 11-36.
- _____ (coord.). (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Miranda Echeverry, Camilo Andrés. (2013). *Hablar desde los márgenes. La problemática del lugar de enunciación en la propuesta decolonial de Walter Mignolo*. Universidad de Chile. Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/114291>
- Mohanty Tapalde, Chandra. (1984). Bajo los ojos de Occidente Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez Navaz y A. Hernández Castillo (eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (Capítulo 3). Madrid: Editorial Cátedra. Recuperado de: <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Descolonizando%20el%20feminismo.pdf>

- Montanaro Mena, Ana Marcela. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Dykinson, S.L. Recuperado de: https://www.researchgate.net/publication/322325114_Una_mirada_al_feminismo_decolonial_en_America_Latina
- Muyolema, Armando. (2001). De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena como cuestionamiento'. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (ed.). (2001). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Ochoa Muñoz, Karina. (marzo-abril 2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano* (184), pp. 13-22. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32530724005>
- Oyèrónkẹ Oyèwùmí. (1997). *The Invention of Women. Making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: Universidad de Minnesota Press
- Paredes, Julieta. (2013). *Hilando Fino. Desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo. Recuperado de: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>
- _____. (2017). El feminismocomunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, 7(1). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1835>
- Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad. Recuperado de: https://www.academia.edu/24294734/Julieta_Paredes_Adriana_Guzman_El_tejido_de_la_Rebeldia_Qu%C3%A9_es_el_feminismo_comunitario?auto=download
- Paruzzo, Daniela Pilar y Engert, Valeria. (2010). Diferencia Colonial: Lugar de encuentro. *Revista Borradores*, X/XI. Recuperado de: <https://www.unrc.edu.ar/publicar/borradores/Vol10-11/pdf/Diferencia%20Colonial,%20Lugar%20de%20encuentro.pdf>
- Quijano, Aníbal. (1991). La modernidad, el capitalismo y América Latina nacen el mismo día. *ILLA* (10), pp. 11-29.
- _____. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(20), pp. 11-20. Recuperado de: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

- _____ (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1334.dir/lander.pdf>
- _____ (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Red de Feminismos Descoloniales. (2012). Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayan, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera, Tarcila Zea. (2008). Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández (eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 329-349). Madrid: Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Segato, Rita Laura. (2010). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En A. Quijano y J. Mejía (eds.). *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma. Recuperado de: https://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf
- Smith, Linda Tuhiwai. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York: Zed Books.
- TeleSUR tv. (17 de octubre de 2012). *Masacre de Octubre Negro enlutó a Bolivia en 2003* [Archivo de vídeo]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=SaFWXrJBKu8>
- Todorov, Tzvetan. (1989). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.