

INTERSECCIONALIDAD
GIRO
DECOLONIAL
Y
COMUNITARIO

MARA
VIVEROS VIGOYA

 BIBLIOTECA
MASA CRÍTICA
CLACSO

 **CLACSO**

INTERSECCIONALIDAD
GIRO
DECOLONIAL
Y
COMUNITARIO

**INTERSECCIONALIDAD
GIRO DECOLONIAL Y COMUNITARIO**

MARA VIVEROS VIGOYA





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemanni - Producción Editorial

Carla Fumagalli - Corrección

María Clara Diez - Diagramación y diseño de tapa

Viveros Vigoya, Mara

Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario / Mara Viveros Vigoya; prólogo de Flavia Rios. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Amsterdam: TNI Transnational Institute, 2023.

Libro digital, PDF - (Masa crítica)

ISBN 978-987-813-545-8

1. Análisis Sociológico. 2. Sociología. I. Rios, Flavia, prolog. II. Título.
CDD 301



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Estados Unidos 1168 | C1023AAB CABA | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Este libro se realizó con el apoyo de Transnational Institute



NOTA EDITORIAL

Un mundo que atraviesa un tiempo de intensas transformaciones requiere ser pensado en sus asuntos más acuciantes: las múltiples formas en que se ejerce la violencia, el incesante aumento de la desigualdad, los daños al ambiente y a los seres que habitan la Tierra, la violación de los derechos humanos, la militarización de los territorios o el impacto de una pandemia sobre el tejido social, especialmente en sus sectores más vulnerables.

Lejos de documentar el pesimismo, aspiramos a construir herramientas teóricas para transformar las situaciones de injusticia en un ejercicio incesante que liga la teoría con la práctica.

El **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, con el apoyo del **Transnational Institute**, pone a disposición de las y los lectores una nueva colección de textos breves con los cuales esperamos contribuir a entablar diálogos tanto en torno a nuevos y viejos interrogantes, como a la búsqueda de respuestas originales a los problemas de nuestro tiempo.

La **biblioteca Masa Crítica** reúne a intelectuales que, desde una diversidad de perspectivas y tradiciones teóricas, han contribuido a la forja del pensamiento crítico enlazando reflexiones sobre tópicos y dilemas de nuestro presente histórico.

índice

Presentación por FLAVIA RÍOS	11
Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario	19
Genealogías, institucionalización y la cuestión del sujeto de la interseccionalidad	37
La interseccionalidad como categoría analítica: debates epistemológicos y metodológicos	55
La interseccionalidad como herramienta transformadora en América Latina	97
Reflexiones finales	141
Bibliografía	149

PRESENTACIÓN

FLAVIA RIOS*

* Socióloga. Directora del Instituto de Ciencias Humanas y Filosofía de la Universidad Federal Fluminense (UFF) e investigadora del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (Afro/Cebrap).

Los giros decoloniales e interseccionales en América Latina han generado varios efectos en el debate académico, público y en las luchas sociales en la región. El principal de ellos es la forma en que el racismo ha comenzado a ser abordado por las sociedades latinoamericanas. Dejando de ser considerado únicamente como un epifenómeno de las luchas de clases o como un problema de las formaciones nacionales, o incluso como vestigio colonial arcaico de las sociedades en desarrollo, el racismo ahora es visto como un sistema estructurante en las sociedades capitalistas y periféricas de la región.

Esta es una reflexión cada vez más vigorosa que comprende y explica el capitalismo y sus dinámicas como constitutivos de la hiperexplotación económica de grupos racializados, como los indígenas y los negros, no solo en términos de su fuerza laboral, sino también de sus territorios, formas de existencia y resistencias. Esta comprensión del capitalismo basado en el racismo y el patriarcado supone que, más allá de la explotación laboral y la usurpación de territorios, su desarrollo dependió de la creencia en la superioridad cultural y biológica de los grupos blancos y blancos mestizos, lo que condujo al

genocidio de las personas negras e indígenas. Además, como reacción a este histórico proceso, surgieron luchas políticas legítimas con diferentes gramáticas sociales.

A esto se suma el hecho de que el capitalismo en las sociedades latinoamericanas nació en un entorno patriarcal. Y en este entorno patriarcal nacieron no solo la dominación y explotación de las mujeres, sino también la ideología del mestizaje, constructo de dominación colonial y alimento de los nacionalismos latinoamericanos. Incluso los movimientos internacionalistas y de liberación nacional se vieron atrapados en narrativas nacionalistas que negaban las culturas de los pueblos diaspóricos y originarios, explotados racial y económicamente en esta región.

Mara Viveros ocupa un lugar central en este debate académico y público. Es profesora titular de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, en la Escuela de Estudios de Género, de la que ha sido directora en tres ocasiones. Su trayectoria como investigadora y docente ha estado guiada por un proyecto feminista crítico, tanto en su dimensión teórica como política y ética. En la producción intelectual de

esta antropóloga colombiana, género, raza, clase y etnicidad son categorías ineludibles para los estudios contemporáneos, especialmente para las investigaciones sobre las realidades americanas que han vivido y siguen viviendo en su interior el poder colonial en sus múltiples formas. Es notable cómo, en su obra, el debate académico se enriquece con nuevas interpretaciones impulsadas por el feminismo negro, interseccional y decolonial en la región, del cual la autora es tanto una productora como producto.

Sin lugar a dudas, Mara Viveros es una de las intelectuales más relevantes de América Latina, que nos incita a pensar más allá de las convenciones progresistas de Nuestra América. La autora presenta en la teoría social formas de pensamiento originales, desde enfoques que escapan a las formulaciones de las generaciones más tradicionales de marxistas y que a veces entran en conflicto con ellas. Esto se debe a que esta antropóloga no está dispuesta a jerarquizar las formas de opresión ni a ceder ante las simplificaciones y reducciones científicas del pensamiento occidental.

Mara Viveros no se conforma con las antiguas y polvorientas categorías de interpretación

de América Latina, que a veces se basan en el determinismo histórico, en otras ocasiones en el determinismo económico, o en ambos. La antropóloga, con más de cuatro décadas de experiencia en investigaciones en suelo latinoamericano, aporta a la reflexión académica las dinámicas interseccionales de la vida socioeconómica y sus implicaciones políticas y culturales.

Para Mara Viveros, no es posible hablar de desigualdades de clase sin abordar las desigualdades raciales, como propone en este potente ensayo: “En Colombia y, de manera más amplia, en América Latina, la raza es un indicador de clase”. De manera más radical, la autora introduce el racismo como una estructura fundamental en las sociedades latinoamericanas. En sus palabras: “El racismo crea jerarquías de género que colocan a las mujeres racializadas en desventaja en posiciones de mayor vulnerabilidad social y genera no solo violencia física y económica, sino también cultural, ambiental, etc.”.

¿Qué sustenta los privilegios de las élites en América Latina? La respuesta de Mara Viveros no deja lugar a dudas sobre su inscripción teórica y social en la región: el racismo, el clasismo y el sexismo. Desde esta perspectiva

interseccional, establece un profundo diálogo con el pensamiento de Lélia Gonzalez (1935-1994) y rescata las contribuciones de la autora brasileña cuyas obras fueron escritas entre las décadas del setenta y el ochenta. No es casualidad que Mara Viveros nombre este ensayo crítico como *Interseccionalidad. Giro Decolonial y comunitario*.

Mara Viveros abraza la intelectualidad latinoamericana y nos brinda una rica y compleja reflexión sobre quiénes somos frente a los grandes desafíos del siglo XXI, en el cual nos enfrentamos a graves violaciones de los derechos humanos, profundas desigualdades sociales, jerarquías de género, étnicas y raciales, además del crecimiento de movimientos de extrema derecha. El debate interseccional y decolonial que Mara nos presenta forma parte de esta cosecha de teorías complejas, ricas en reflexiones sobre las desigualdades de la América Latina. Sobre todo, forma parte de la fecunda tradición de los feminismos como movimientos sociales y como teorías críticas producidas en la región.

En este ensayo de Mara Viveros nos encontramos ante una renovación del pensamiento latinoamericano desde una perspectiva

amefricana, interseccional y decolonial. Esta lectura nos lleva a considerar que nuestros desafíos como región geopolítica son más grandes de lo que imaginábamos. Por otro lado, la autora nos invita a examinar las luchas sociales en sus complejidades categoriales, históricas y culturales. Con estas contribuciones críticas, el presente ensayo de Mara Viveros se convierte en una lectura indispensable para aquellos y aquellas que interpretan los desafíos de nuestro tiempo, así como para los y las intelectuales y activistas que luchan por transformaciones profundas en América Latina.

Bahía de Guanabara, 5 de agosto de 2023.

**Interseccionalidad.
Giro decolonial y
comunitario**

El concepto “interseccionalidad”, entendido como imbricación de opresiones que se afectan mutuamente, estuvo muy presente en el debate electoral colombiano del año 2022 a raíz de la participación de Francia Márquez como fórmula vicepresidencial del Pacto Histórico liderado por Gustavo Petro. Su trayectoria de vida, muy contrastante con respecto a la de la gran mayoría de quienes ejercen cargos políticos –por su origen social, pertenencia étnico-racial y de género– es un ejemplo de cómo funciona la interseccionalidad en sociedades como la colombiana. En efecto, Francia Márquez es una líder comunitaria, afrocolombiana, cabeza de familia, hija y nieta de agromineros, trabajadora en la minería artesanal, la venta de hortalizas y el servicio doméstico antes de graduarse como abogada. Su trabajo como defensora medioambiental y representante de las víctimas del conflicto armado en el marco del proceso de paz en Colombia le valió ser ganadora del Premio Medioambiental Goldman de 2018, un galardón mundial por el trabajo comunitario a líderes ambientales, y ser igualmente reconocida por la BBC de Londres como una de las cien mujeres más inspiradoras e influyentes del mundo en

2019. En Colombia, y de manera más amplia en América Latina, la raza es un indicador de clase. El racismo crea jerarquías de género que ubican a las mujeres racializadas en desventaja, en posiciones de mayor vulnerabilidad social y engendra no solo violencia física y económica, sino también cultural, ambiental, etc. Por otra parte, el clasismo, el racismo y el sexismo sostienen los privilegios de las élites políticas colombianas.

La presencia de Francia Márquez en el gobierno de Gustavo Petro ha renovado el discurso de la izquierda, que hasta entonces había privilegiado los asuntos de clase social sobre las demás fuentes de desigualdad al suponer que este era el único marco de lucha política contra la injusticia. Francia Márquez y su propuesta política han desdibujado las fronteras elevadas entre esos diferentes ámbitos y ha logrado que una gran mayoría vea en su proyecto una lucha con la cual identificarse. A menudo, ella emplea la palabra “interseccionalidad” para referirse a las múltiples violencias de clase, raza y género, que busca eliminar de forma simultánea. Por este motivo, los medios de comunicación e incluso las conversaciones

cotidianas han descubierto este término. Posicionarse desde una perspectiva interseccional para hablar sobre el poder y la desigualdad le ha traído apoyos múltiples: de colectivos y personas feministas, de grupos y personas LGBTIQA+, de partidos políticos de izquierda, de distintos movimientos negros e indígenas que, juntos, se sienten vulnerados en sus derechos por un país que les ha dado la espalda. Un país que históricamente ha excluido a esos “nadies”, aquellos para quienes la vida con dignidad y derechos que la sociedad moderna concibe “no alcanza” (Escobar, 2022).

A partir de ahora, la política no se va a desarrollar de la misma forma en Colombia y la comprensión del funcionamiento de las desigualdades sociales no va a ser igual. Las políticas propuestas desde una perspectiva interseccional implican conducir y construir luchas sociales de manera simultánea y no tener que elegir entre algunas de ellas. Esta orientación lleva a desplazarse estratégicamente hacia alianzas solidarias con los diferentes movimientos sociales. El sujeto político interseccional se define, así, como una minoría que forma una coalición con otras minorías.

Desde este enfoque ya no tendremos que preguntarnos qué y a quiénes debemos privilegiar en nuestras luchas: ¿a las mujeres o a los indígenas? ¿Al ambiente o a los derechos reproductivos? ¿A las personas LGBTIQ+ o a las personas negras? Por otra parte, ¿acaso las categorías mujer e indígena son excluyentes? ¿Acaso no hay personas negras LGBTIQ+?

El accionar político de Francia Márquez rompe con una lógica de competencia entre distintas luchas que no beneficia a ninguna y es, por eso, un ejemplo de lo que puede aportar un marco interseccional a la lucha política. Una base que permite superar la lógica de trincheras separadas y que posibilita entender el funcionamiento de la desigualdad sin fragmentarla.

Ahora bien, ¿cómo se ha llegado al planteamiento de que, si queremos comprender a cabalidad la opresión de las mujeres, debemos

entender el modo en que distintos ejes de desigualdad se intersecan y refuerzan mutuamente para producir y reproducir esta opresión? Para iniciar una respuesta a esta pregunta me gustaría relatar un poco de mi propia trayectoria en relación con la interseccionalidad, teniendo en cuenta que en los orígenes y la genealogía –múltiples– de la interseccionalidad se solapan dimensiones emocionales y políticas. Ambos aspectos son esenciales para comprender el contexto en el que surgió la interseccionalidad y sus motivaciones de resistencia y lucha por la justicia social.

*

Como otras mujeres racializadas en desventaja, particularmente afrodescendientes, me sentí atraída por el concepto de interseccionalidad incluso antes de saber lo que era. Mi propia experiencia de no ser una mujer “a secas” me ayudó a entender muy tempranamente que mi posición en el espacio social colombiano no estaba ligada a un solo eje de desigualdad social. Y que en consecuencia no siempre era fácil determinar de dónde podía provenir una

discriminación, si del hecho de ser percibida como “mujer” o como “negra”. De esa comprensión se trata la lucidez epistémica de los sujetos que se encuentran en la intersección entre distintos vectores de opresión para entender, desde la experiencia propia, esa complejidad social y su funcionamiento. En 1997 estaba desarrollando una investigación sobre masculinidades y relaciones de género en Colombia y quise explorar las masculinidades negras y los estereotipos que existían sobre los hombres negros, entendiendo que no todos los hombres ocupan la misma posición en las jerarquías de poder. En el curso de esta investigación me di cuenta de que era imposible disociar género, sexualidad y raza en el análisis de estos estereotipos y que su permanencia en los imaginarios dependía en gran parte de esa indisociabilidad histórica. Basta para ilustrar esta afirmación con citar algunos lugares comunes del imaginario colonial: la sensualidad lasciva y la disponibilidad sexual de las mujeres racializadas, la potencia sexual de los africanos o los mitos y leyendas construidos en torno a la depravación de los pueblos mal llamados primitivos (Viveros Vigoya, 2009).

Años más tarde, constaté que muchas personas que adoptaron la interseccionalidad como enfoque teórico y metodológico llegaron a ella por esta misma puerta de entrada, la de la crítica a los estereotipos. Me he dado una explicación para esta coincidencia: uno de los reclamos más fuertes de quienes hemos sido considerados como representantes o parte de un grupo social percibido como homogéneo y “natural” –materialmente específico en su cuerpo y minorizado socialmente por esta especificidad– es el de ser vistos en toda nuestra complejidad (Lorde, 2003 [1984]). Los estereotipos fijan a las personas en casillas predefinidas y hacen que pierdan su particularidad (Guillaumin, 2009) y la incomodidad que generan ha sido el fermento de muchos proyectos que adoptaron una perspectiva interseccional para escapar al esencialismo implícito en los estereotipos sexuales, raciales, etc. En mi caso, fue indagando sobre la imbricación de los estereotipos sexistas y racistas en Quibdó (2003) que me acerqué al término “interseccionalidad”.

Hoy me sorprende la forma en que algo como la interseccionalidad –que entiendo como un concepto complejo para dar cuenta de la

multiplicidad del mundo social— en ese entonces me parecía algo evidente, porque lo sentía como una experiencia propia. Las mujeres negras han buscado que se reconozca un “teorizar a partir de la experiencia”, como señala Patricia Hill Collins (1990), entendiendo la experiencia como una fuente legítima de conocimiento para la construcción de teorías que pueden llevar a nuevas formas de comprensión y acción social. De ahí la importancia que tuvo la llamada “política identitaria” para las mujeres obreras lesbianas negras que conformaron la Colectiva del Río Combahee.¹ Situar sus luchas al interior de su propia identidad —definida como “una política que surge de las experiencias materiales objetivas”— en un contexto en que ser mujer obrera negra y lesbiana era muy desafiante, constituyó la política más radical que se podría imaginar en aquel entonces. Sin embargo, cuando la expresión “política identitaria” se disocia de este contexto adquiere un sentido muy distinto, como el

1 Una organización feminista que desarrolló su trabajo político en Boston entre 1974 y 1980, con su propio grupo y en coalición con otras organizaciones y movimientos, para crear conciencia y construir redes de amistad, comunidad y una rica cultura de mujeres negras donde no había existido (Smith, 1998).

que tiene hoy –en un marco de lectura liberal de la interseccionalidad que afirma que todo el mundo tiene una identidad polifacética hecha de intersecciones–, despojado del poder crítico que tuvo en su momento (Bottici, 2022, p. 68).

Al posicionarme desde la interseccionalidad he encontrado un vocabulario común con investigadoras e investigadores de otras latitudes que ven en esta noción una perspectiva intelectual y política fructífera. Este ha sido el caso sobre todo en América Latina, donde he tenido la oportunidad de participar en tres proyectos investigativos que han buscado respectivamente: identificar y explicar el papel de la raza y la etnicidad en la desigualdad que caracteriza a la región (PERLA 2014);² documentar prácticas e ideologías antirracistas en Brasil, Colombia, Ecuador y México (LAPORA 2018);³ y explorar las formas a través de las cuales artistas en Argentina, Brasil y Colombia abordan y cuestionan el racismo en sus obras (CARLA 2020).⁴ En cada uno de ellos, y en mi quehacer

2 <https://perla.princeton.edu/>

3 <https://www.lapora.sociology.cam.ac.uk/>

4 <https://sites.manchester.ac.uk/carla/home/es/sobre/>

académico en general, la interseccionalidad ha actuado como una especie de *lingua franca* que ha permitido y propiciado intercambios entre personas interesadas en comprender y transformar las dinámicas que conducen a la exclusión. No obstante, la utilidad del concepto no debe hacer olvidar las críticas y distanciamientos intelectuales y políticos que ha generado su uso. Existen muchas diferencias entre quienes piensan –como esa fracción del mundo universitario francés que ha buscado desacreditar científicamente este enfoque– que es una “forma intelectual de comunitarismo que esencializa las identidades” y quienes consideran, por el contrario, que es una invitación “a producir un universalismo concreto, encarnado en las diferencias e historias específicas” (Lépinard y Mazouz, 2021, pp. 12, 65).

A lo largo de mi trayectoria académica y política, me he sentido, a la vez, motivada y algunas veces desesperanzada al enfrentarme a este tipo de cuestiones. La motivación proviene de las posibilidades que he encontrado en la interseccionalidad para abordar mejor el modo en que los sistemas de opresión se refuerzan. Y de la conciencia que he adquirido de que este

encadenamiento de opresiones requiere de luchas fundadas en la “política de solidaridad” como único antídoto a la “política de dominación” (Bottici, 2022, p. 74). La desesperanza ha llegado de la mano de la constatación de la persistencia del racismo, clasismo y sexismo entrelazados que siguen experimentando mujeres como Francia Márquez, pese a ocupar el segundo cargo político más importante de Colombia.

Aunque la interseccionalidad es algo que vivo todos los días al enfrentar muchos de los retos que afectan a las mujeres racializadas en desventaja, después de un buen número de años en la Universidad como docente e investigadora, he accedido también a ciertos privilegios que me han hecho comprender desde una perspectiva compleja la interseccionalidad (Viveros, 2021). En todo caso, no es un simple concepto que estudio ni una perspectiva analítica que pueda dejar de lado en algún momento, como una herramienta metodológica más. Es una necesidad teórica, política y ética en la cual las fronteras entre lo personal y lo intelectual se difuminan a menudo. En ese sentido suscribo totalmente el planteamiento de Patricia Hill Collins (2000) cuando señala las conexiones

entre experiencia y conciencia y dice que el conocimiento se crea dialógicamente, y a partir de la experiencia vivida, y no desde un posicionamiento teórico objetivo anterior.

*

En su ensayo *Travelling Theory* (1982) Edward Said señala los modos en los que las teorías “viajan” a otros tiempos y situaciones. Su planteamiento es que lo propio de una teoría es viajar y salir siempre de sus confines, y que estos desplazamientos tienen efectos diversos sobre ella. Esto puede llevar a desdibujar el significado inicial de sus principales conceptos, o puede poner en evidencia sus límites históricos. Lo importante, para él, es que la teoría que emigra conserve su núcleo intelectual y no se convierta en objeto de un pensamiento imitativo. Su potencial cognitivo dependerá de que se enfrente a una conciencia crítica o incluso a una resistencia a su expansión. De lo contrario, corre el peligro de vaciarse de contenido. En la trayectoria de su “viaje” semántico, una teoría puede renovarse y recuperar su potencial rebelde.

La interseccionalidad puede ser caracterizada como un concepto viajero que se ha desplazado de los márgenes al centro y, de vuelta, del centro al margen, en su recepción y resignificación en América Latina.

El concepto ha sido reconocido como un instrumento valioso en los análisis de las diferencias y en las luchas contra la dominación social. Sus definiciones y su uso como herramienta analítica y de transformación social se han ampliado con el tiempo. Para dar cuenta de esta trayectoria, en la primera parte de este texto, titulada “Genealogías, institucionalización y la cuestión del sujeto de la interseccionalidad”, abordaré sus orígenes mostrando cómo algunas ideas de lo que posteriormente se ha llamado “interseccionalidad” ya se habían desarrollado en las propuestas simultáneas de la Colectiva del Río Combahee en Estados Unidos, el feminismo negro estadounidense y la teorización de pensadoras y activistas afrobrasileñas de

la misma época, como Thereza Santos, Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro. A continuación, me centro en el período comprendido entre el acuñamiento del término por Kimberlé Crenshaw en 1989 y su popularización en el mundo académico y en las políticas públicas internacionales después de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Sudáfrica en 2001.

En la segunda parte titulada “La interseccionalidad como categoría analítica: debates epistemológicos y metodológicos” examino en primer lugar, las metáforas que se han utilizado para hacer comprender el concepto. Posteriormente, considero los niveles de análisis que se toman en cuenta cuando se estudian las dinámicas interseccionales y las críticas desde la interseccionalidad al pensamiento del eje único o principal y a los modelos aditivos y multiplicativos. Analizo igualmente, algunas formulaciones alternativas a las provenientes de pensadoras que también han buscado comprender la desigualdad social desde la interrelación, interdependencia e inseparabilidad de distintos ejes de opresión y dominación. Y finalizo

explorando la pregunta sobre quién es el sujeto de la interseccionalidad, si es que existe.

En la tercera parte, titulada “La interseccionalidad como herramienta transformadora en América Latina”, examino el contraste entre la academia feminista en el Norte Global, donde la interseccionalidad se ha convertido en un concepto académico estándar, y lo que ha ocurrido en América Latina en los últimos quince años, tanto en el mundo académico como en el político, poniendo especial énfasis en el momento actual en el que la interseccionalidad ha sido redefinida, reinventada y repolitizada fuera de las universidades: en las calles y en las redes sociales, en el activismo de los movimientos sociales, y en su relación con el pensamiento y la práctica comunitaria y decolonial.⁵

5 Comprendo la noción de “decolonial” como el enfoque y la acción que, tal como señala Nelson Maldonado (2020), implican una inversión en el esquema de subyugación inherente a la colonialidad. En contraste con la visión mayoritaria, donde el sujeto colonizado es visto como un obstáculo, el enfoque decolonial reinterpreta a las personas colonizadas como agentes que plantean desafíos y cuestionamientos en diversos ámbitos: político, artístico, intelectual y epistemológico.

**Genealogías,
institucionalización
y la cuestión
del sujeto de la
interseccionalidad**

LOS MÚLTIPLES ORÍGENES DE LA INTERSECCIONALIDAD

La interseccionalidad se ha convertido desde hace algunos años en la expresión para designar la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder. Este enfoque no es novedoso dentro del feminismo y de hecho existe actualmente un acuerdo para señalar que las teorías feministas habían abordado el tema antes de darle un nombre y que el problema de las exclusiones creadas por la utilización de marcos teóricos que ignoran la imbricación de las relaciones de poder circulaba desde hacía mucho tiempo en contextos históricos y geopolíticos diversos.

Este desconocimiento fue impugnado por las mujeres negras en Estados Unidos a través de organizaciones que lucharon por la abolición de la esclavitud, el derecho al voto para la gente negra y contra el linchamiento de hombres negros y la segregación racial. En efecto, la historia de este movimiento que buscó entender la forma en que las opresiones de género, raza y clase construyen las experiencias de vida de

las mujeres negras hunde sus raíces en el siglo XIX, en las luchas que libraron estas mujeres al participar en las redes clandestinas que organizaban la huida de los esclavos desde los estados sureños hacia el norte de los Estados Unidos. A partir del aprendizaje colectivo y la acción política en estas organizaciones, tales mujeres decidieron hacer una sola y misma campaña que unificó los reclamos por la abolición de la esclavitud, el derecho al voto para la población negra y para las mujeres. Desafortunadamente, esta estrategia fue cuestionada muy pronto por otra parte de las militantes feministas, que adoptaron a finales del siglo XIX la estrategia de cooptar a las mujeres blancas del sur del país, muchas de las cuales –sino todas– estaban, lamentablemente, a favor del mantenimiento de la esclavitud. La cuestión del racismo dentro de los grupos feministas ha sido compleja, como revela parte de esta corta historia de alianza entre las luchas por los derechos de las mujeres y las luchas abolicionistas (Dorlin, 2008).

En el contexto latinoamericano poscolonial, algunas escritoras y artistas advirtieron muy tempranamente la existencia de intersecciones entre distintas formas de dominación.

En la literatura peruana se ha reconocido el lugar pionero de las denuncias realizadas en 1899 por Clorinda Matto de Turner en su libro *Aves sin nido* (Ferreira, 2005). En esta novela, la autora representó a los “notables” en el abusivo ejercicio de su poder, ya sea para obtener beneficios directos e inmediatos, ya sea para considerar y defender el estatus social que los favorecía como grupo. También aparecen retratados en este texto un cura y un obispo que emplean su dominación para satisfacer su sexualidad, reprimida por el celibato. Y aunque Clorinda Matto brindó una visión todavía incipiente e incompleta de las intersecciones de clase, género y raza que caracterizaban la vida en los Andes en ese período, logró plantear una nueva problemática: la miseria vivida por mujeres y hombres indígenas en el Perú de finales del siglo XIX, así como una nueva forma de interpretarla. Este texto reveló los abusos sexuales perpetrados por gobernadores y curas locales sobre las mujeres indígenas, señalando la vulnerabilidad que generaba en este contexto su condición étnico-racial y de género. Igualmente, abordó la familia como el espacio privilegiado de las alianzas o los conflictos

étnicos, al mostrar la interdependencia entre las relaciones de género y las relaciones interraciales. El énfasis puesto en ese vínculo entre familia y raza permitió interpretar todo este entramado según una clave social que finalmente condujo a reflexionar sobre el asunto central del siglo XIX en América Latina: la formación de la nacionalidad.

En Brasil, por su parte, el trabajo pictórico de Tarsila do Amaral, una mujer que nació a fines del siglo XIX en el seno de una familia burguesa en un contexto social que desalentaba la educación de las mujeres, fue fundamental en el marco de un país poscolonial que buscaba su propia identidad. “Quiero ser la pintora de mi país,” escribió premonitoriamente Tarsila do Amaral en una carta a su familia en 1923. Desde entonces, se consagró a esa tarea en el seno de una red artística intercontinental que ayudó a construir entre São Paulo y París. Para representar a su país, la artista empleó un lenguaje visual prácticamente sin precedentes en pintura y dibujo, que le valió su reconocimiento como pionera del modernismo en América del Sur. Entre sus obras se destaca el famoso cuadro titulado *A negra* (1923). Este cuadro representa

a una mujer negra desnuda con los labios y los senos hipertrofiados, emplazada sobre un fondo sencillo de figuras horizontales y diagonales. Interpretado como una alegoría del lugar de las nodrizas negras en la sociedad brasileña, este cuadro ha sido descrito como una de sus obras más radicales (Vidal, 2011). En el contexto de Brasil, uno de los últimos países de América en abolir la esclavitud, Do Amaral dota a esta mujer –que encarna al sujeto de la opresión y subordinación por excelencia, la esclava– de monumentalidad y, por ende, de resonancia. Su propuesta es disruptiva porque pone en contraste el estatus de las nodrizas negras, desprovistas del poder sobre sus cuerpos y destino, con la grandeza de la función materna que ejercieron. Encargadas del cuidado cotidiano de los niños blancos, las nodrizas negras ocuparon un lugar central, aunque desconocido y negado en la formación de la estructura psíquica de la cultura brasileña

Ambos ejemplos revelan la sensibilidad crítica y la incipiente conciencia que pudieron tener a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX algunas mujeres blancas de las élites latinoamericanas en relación con las

opresiones de raza, género y clase que constituían el entramado social de sus países, marcados fuertemente por la impronta colonial.

En las décadas del setenta y ochenta del siglo XX resurgió en los Estados Unidos el tema del racismo dentro del feminismo como argumento de tensión ante la propuesta de sororidad, es decir, la idea de practicar la solidaridad entre mujeres, que planteaba el movimiento de liberación femenina estadounidense y europeo. En ese contexto, las mujeres feministas negras y las mujeres de color o tercermundistas pidieron ser escuchadas y exigieron el reconocimiento del racismo de parte de sus congéneres blancas. Así nacieron propuestas como las de la Colectiva del Río Combahee, uno de los grupos más activos del feminismo negro de los años setenta, autor del documento *The Combahee River Collective Statement* (1977). En este escrito, dicha organización definió su accionar político en torno a un compromiso activo de lucha “contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase” y al “desarrollo de un análisis y una práctica integrados, basados en el hecho de que los principales sistemas de opresión están entrelazados” (1977, p. 15).

Esta noción de sistemas de opresión “entrelazados” prefiguró claramente la noción de interseccionalidad.

El *black feminism*, federado en torno a este tipo de propuestas, renovó a partir de los años setenta, a través de autoras como Angela Davis (2004 [1981]; 2012), Audre Lorde (2003 [1984]), bell hooks (1984), Michelle Wallace (1975) y June Jordan (1995 [1981]), entre las más conocidas, el significado de la unidad del feminismo, y convirtió las diferencias entre las mujeres en potencia y enriquecimiento de sus proyectos y luchas comunes. Unos años más tarde, Patricia Hill Collins publicó un importante libro titulado *Black Feminist Thought* (1990), en el que utilizó como principal referencia conceptual de su análisis la noción de opresión, definida como “cualquier situación injusta en la que, de forma sistemática y durante un largo periodo de tiempo, un grupo niega a otro el acceso a los recursos de la sociedad” (Collins, 2000, p. 4). Su teoría de la “intersección de opresiones” o “matriz de dominación”, como ella la nombra para referirse a la organización global del poder en una sociedad, es otra de las teorías influyentes en este campo.

Mientras esto sucedía en los Estados Unidos, en América Latina se desarrollaban reflexiones similares. Diversas activistas e intelectuales como Thereza Santos comenzaban a exigir la inclusión de sus demandas específicas en la agenda política del Partido Comunista Brasileño, mientras otras como Lélia Gonzalez, Maria Beatriz do Nascimento, Luiza Bairros, Jurema Werneck y Sueli Carneiro promovían la teoría de la tríada de opresiones raza-clase-género, que el discurso feminista dominante en la época había pretendido ignorar (Viveros Vigoya, 2016). Gonzalez (1983) mostró, por ejemplo, que el potencial emancipador del feminismo no había sido el mismo para toda la gran diversidad de mujeres existentes y que **las mujeres negras y amerindias sentían extrañeza frente a un movimiento en el que sus experiencias y reivindicaciones no tenían la misma cabida que las de las mujeres no racializadas.**

En otros escritos, esta autora planteó la importancia de reconocer los efectos conjuntos del racismo y el sexismo sobre hombres y mujeres, pero también el modo diverso en que cada género experimenta estas imbricaciones.

Por su parte, Sueli Carneiro (2005) fue una de las primeras en plantear que, si el feminismo quería emancipar a todas las mujeres, incluyendo la experiencia de las mujeres negras, debía enfrentarse a todas las formas de opresión, y no solo a las basadas en el género como un eje de opresión separado de la raza y de la clase. Su trabajo develó el espejismo de un mundo troquelado por un universalismo abstracto y una organización social jerárquica y binaria de género y raza asentada en la violencia sexual colonial. Igualmente, enriqueció y potenció la escena y la agenda política feminista con banderas de lucha antirracistas. Carneiro no utiliza el término interseccionalidad en su ejercicio analítico y defiende el feminismo negro como fundamento epistemológico de su análisis y comprensión de la experiencia negra en Brasil. Al hacerlo, pone de presente que, previamente a la sistematización del concepto de interseccionalidad, fueron el compromiso académico y la

articulación activista de las mujeres negras no académicas las fuerzas que “ennegrecieron” el feminismo brasileño y combatieron los estereotipos nacionalistas racializados.

Pensadoras como Gonzalez y Carneiro fueron quienes junto a las mujeres negras feministas, uruguayas y caribeñas lograron, no sin dificultad, que se planteara desde el Segundo Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe celebrado en 1983 en la ciudad de Lima (Curiel, 2007), la necesidad de incluir el tema del racismo en la agenda feminista y de constituir un mecanismo regional de coordinación entre ellas (Álvarez, 1997). A inicios de los noventa se conformó en República Dominicana la Casa por la Identidad de las Mujeres Afros (IDENTIDAD), “primera organización que se propuso la lucha contra el racismo, el clasismo y el sexismo a través de actividades formativas, culturales y campañas de concientización” (Curiel, 2021, p. 294). Desde IDENTIDAD, y en conjunto con distintas organizaciones latinoamericanas y del Caribe se organizó en este país, destacado por su trayectoria feminista, el Primer Encuentro de Mujeres Negras Latinoamericanas y Caribeñas. Este tuvo lugar en julio

de 1992 y reunió a trescientos cincuenta mujeres negras de treinta y dos países que se congregaron para discutir la agenda de la IV Conferencia Mundial de la Mujer que tendría lugar en Beijing, en 1995. Este encuentro permitió crear la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD) y generar una agenda propia, constituyéndose en “una de las primeras experiencias de transnacionalización de la lucha política de las mujeres afrodescendientes en el continente latinoamericano y caribeño” (Curiel, 2007, p. 253). Desde esta red se puso de relieve la desigualdad étnico-racial que caracterizaba la región y la desvalorización de los aportes de las mujeres negras a la conformación de las sociedades latinoamericanas. A la par, denunció el sustrato racista de los nuevos modelos de desarrollo y de las políticas de ajuste estructural y el impacto negativo que estas tenían en las vidas de mujeres negras (Galván, 1995).

El desglose de estos aportes nos permite afirmar que la reflexión sobre la imbricación de opresiones no es nueva en la región latinoamericana, donde siguió una dinámica propia anclada en las realidades locales. Lo único que

es novedoso es la forma en que ha circulado la interseccionalidad como concepto en el nuevo milenio y en distintos contextos académicos y políticos, particularmente, a partir del momento en que el término fue acuñado. A continuación, describiré ese proceso.

LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA INTERSECCIONALIDAD

En 1989 se utilizó por primera vez el término “interseccionalidad” en un artículo de la jurista Kimberlé Crenshaw, titulado “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. Dos años más tarde, esta autora volvió a emplearlo en su artículo “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” (1991), para explorar las intersecciones de raza y género en la violencia que se ejerce contra las mujeres de color. Con esta idea, Crenshaw pretendía destacar el hecho de que las mujeres negras de Estados Unidos estaban expuestas a la violencia y a la discriminación por motivos tanto de raza, como de género.

Pero, sobre todo, pretendía crear categorías jurídicas concretas para abordar la discriminación en múltiples y variados niveles.

En numerosas ocasiones, Kimberlé Crenshaw ha dejado claro que su uso de la interseccionalidad ha sido y sigue siendo contextual y práctico. Su objetivo nunca fue crear una teoría general de la opresión, sino un concepto que permitiera analizar omisiones y desigualdades legales específicas. Una década después de acuñar el término, Kimberlé Crenshaw participó en los preparativos de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban (2001), evento considerado un punto de inflexión en el creciente protagonismo de las mujeres negras en la lucha contra el racismo y la discriminación racial, tanto a nivel nacional como internacional.

En este contexto, Crenshaw impartió un seminario sobre interseccionalidad en el Comité Preparatorio de Ginebra durante el año 2000, en el que destacó las posibilidades de pensar en las dimensiones raciales de la discriminación de género sin perder de vista las dimensiones de género de la discriminación racial. Crenshaw

evaluó las limitaciones de las interpretaciones propuestas por los discursos de derechos humanos de la época y esbozó una metodología para analizar la subordinación interseccional como medio para colmar los vacíos de estos discursos en relación con los derechos de las mujeres que sufren múltiples opresiones (Bairros, 2002). Después de varias discusiones, se adoptó finalmente el término “interseccionalidad” en el Foro de ONG de la conferencia. Desde entonces, la perspectiva interseccional comenzó a afianzarse y a expandirse a nivel mundial (Dell Aquila, 2021), ya sea que se utilice la palabra “interseccionalidad” u otros términos equivalentes.

El trabajo de Crenshaw influyó, asimismo, en la formulación de la Cláusula de Igualdad de la Constitución de Sudáfrica⁶ y, paulatinamente,

⁶ En el capítulo II de derechos de la Constitución de Sudáfrica (1996), la cláusula de igualdad se refiere por primera vez a las discriminaciones en un sentido plural. Señala que “el Estado no puede discriminar injustamente a una persona, directa o indirectamente, por *una o más causas* incluyendo la raza, género, sexo, embarazo, estado matrimonial, origen étnico o social, color, orientación sexual, edad, invalidez, religión, conciencia, creencia, cultura, lengua y nacimiento”. Vale la pena señalar igualmente que la Constitución sudafricana permite un enfoque más complejo de la desigualdad y que, en Sudáfrica, los jueces han sido especialmente sensibles a

se institucionalizó entre la diplomacia internacional y ganó popularidad académica (Crenshaw, 2012). De este modo, el concepto de interseccionalidad, nacido en un contexto marginal y contestatario, se fue convirtiendo en un concepto amplio y muy utilizado en diferentes ámbitos.

las dificultades de quienes se enfrentan a múltiples formas de discriminación, como las mujeres negras. Entienden más fácilmente que los motivos pueden entrecruzarse y que, por lo tanto, el impacto discriminatorio no puede evaluarse en función de un único motivo (Wing, 2008, p. 79; *mis cursivas*).

**La interseccionalidad
como categoría
analítica: debates
epistemológicos y
metodológicos**

Con la interseccionalidad sucedió lo mismo que con el enfoque de género durante los años noventa, década de las “grandes conferencias internacionales” del siglo XX. Por una parte, su popularidad ha traído un innegable reconocimiento de la interseccionalidad en el mundo universitario e institucional, y, por ende, un mayor compromiso de los organismos gubernamentales con la lucha contra las discriminaciones múltiples, permitiendo importantes avances en la formulación de sus políticas públicas. Sin embargo, paradójicamente, **la institucionalización del concepto se ha traducido también en un vaciamiento y neutralización de la categoría y en un uso retórico de ella, como una referencia académica estándar, descontextualizada y separada de su impronta política original.**

Por eso, si al decir “interseccionalidad”, el discurso feminista queda intacto; si el argumento, el análisis y el enfoque interseccional consisten

únicamente en aplicar desde arriba las verdades feministas a la comprensión del mundo de las mujeres de abajo imaginando que allí todas las desigualdades se recrudescen, aplicando una lógica aditiva, estamos comprendiendo muy mal de qué se trata este fenómeno (Espinosa, 2020).

Al igual que el concepto de género, la interseccionalidad solo es útil como pregunta y, como tal, solo puede responderse en contextos determinados y a través de investigaciones específicas. El interrogante sobre la interseccionalidad se ha respondido desde distintas perspectivas epistemológicas y metodológicas. Las teorías se han movido entre dos aproximaciones a la dominación: una analítica y otra fenomenológica (Dorlin, 2012). Desde la primera perspectiva, toda dominación es por definición una dominación de clase, de sexo y de raza, y en este sentido es en sí misma interseccional. Por tanto, el género no puede dissociarse coherentemente de la raza ni de la clase. Para la segunda perspectiva, lo que es interseccional es la experiencia de la dominación, como en el caso de la dominación vivida por las mujeres racializadas, con sus características específicas de opresión racista,

exclusión laboral y violencia sexista. Como plantean Andersen y Collins (1992), si bien la raza, el género y la clase pueden percibirse como ejes diferentes de la estructura social, las personas individuales los experimentan simultáneamente.

Según la filósofa Elsa Dorlin (2012), la vacilación de las teorías de interseccionalidad entre aproximaciones analíticas y fenomenológicas de la dominación, da cuenta de una tensión intrínseca a la interseccionalidad que quizá no puede resolverse teóricamente con sus propias herramientas. La idea de que toda dominación es por definición interseccional implica, por ejemplo, que tanto las mujeres “blancas”, heterosexuales y pertenecientes a las clases privilegiadas, como las mujeres lesbianas, pobres y racializadas en desventaja son producidas por la imbricación del heterosexismo, el racismo y el clasismo. Sin embargo, la diferencia y la dificultad reside en que las primeras, al gozar de privilegios de clase, sexualidad y color no experimentan su identidad en forma interseccional, y tienden por lo tanto a percibirse a partir de una sola de estas relaciones de poder, el género, con exclusión de todas las demás. Pese a que

su experiencia del sexismo sea intrínsecamente dependiente de su clase, su sexualidad, su color y su edad. Mientras tanto, quienes ocupan posiciones subordinadas en el espacio social son confinadas en las llamadas identidades interseccionales. Por esta asignación, se supone que son las únicas que deben vivir, actuar y pensar según una identidad interseccional, una condición y un punto de vista segmentado sobre sí mismas y el mundo, en la intersección de las relaciones de poder. Ese tipo de tensiones es el que nos permite pensar la interseccionalidad cuando no se reduce a ser un instrumento jurídico crítico o una descripción formalista de las relaciones sociales como lo revelan las distintas formulaciones utilizadas para pensarlas (Dorlin, 2009 y 2012).

Para autoras como Maria Carbin y Sara Edenheim (2013), la interseccionalidad pasó de ser una metáfora y un signo de conflicto y amenaza para un feminismo al que se le reveló su carácter “blanco”, a convertirse en la teoría feminista por excelencia que borró aparentemente todos sus conflictos internos precedentes. En particular, los que existían entre aproximaciones estructuralistas y posestructuralistas

en relación con “la división entre estructuras e individuos, entre la ‘aproximación sistemática y la constructivista’, entre ‘estructuras y subjetividades’, y entre ‘retórica de la voz/presencia y retórica del discurso y las formas institucionales’” (Carbin y Edenheim, 2013, p. 241). Estas autoras insisten en señalar diferencias importantes en las trayectorias y usos nacionales de la interseccionalidad por sus consecuencias teóricas y políticas. Por ejemplo, es importante considerar que el origen del concepto desarrollado por Crenshaw y Collins es estructuralista y dependiente de las teorías del *standpoint* feminista. Por el contrario, en gran parte de las academias europeas se ha hecho una apropiación “constructivista” de la interseccionalidad y se la ha vinculado a una perspectiva foucaultiana del poder. Mientras para Patricia Hill Collins la interseccionalidad es un paradigma alternativo al antagonismo positivismo/postmodernismo que hace parte de las dicotomías que estructuran la epistemología occidental, para Kathy Davis la interseccionalidad se inscribe en el proyecto posmoderno de conceptualización de las identidades como múltiples y fluidas.

Para Carbin y Edenheim algunos de los elementos críticos iniciales de la interseccionalidad, como las denuncias del racismo implícito en la teorización y la práctica feministas canónicas han desaparecido en muchas de sus aplicaciones en las universidades europeas. Y afirmar, como lo hacen, que es aplicable a todas las teorías es correr el riesgo de vaciar el concepto de un contenido específico y convertirlo en una metáfora universalizante para pensar el género en relación con otra dimensión de poder.

LAS METÁFORAS PARA EXPLICAR LA INTERSECCIONALIDAD

El reconocimiento de que el sexismo, el racismo, el clasismo, el heterosexismo y otros vectores de opresión están conectados ha transformado los procesos de investigación. Una de las dificultades más citadas en relación con la interseccionalidad es la que surge cuando se intenta explicar la simultaneidad de las lógicas de exclusión. Para resolver esta inquietud, se han desarrollado numerosas metáforas, comenzando por la que utilizó Kimberle Crenshaw en su artículo de 1989, refiriéndose a la intersección

de diferentes calles por las que transitan automóviles que van y vienen en las cuatro direcciones. El tráfico vehicular de cada una de las calles sería un eje de opresión y los accidentes que ocurren en una intersección pueden ser causados por automóviles que viajan desde cualquier dirección, y a veces desde todas ellas. Haciendo una analogía, Crenshaw señala que la mujer negra sufre daños porque está en una intersección de muchos ejes de opresión. Al plantearlo, buscaba ir más allá de las políticas identitarias que ignoran las diferencias internas de una categoría y abordan la discriminación desde una perspectiva unidimensional. Esta metáfora, que da nombre al concepto, ha recibido muchas críticas desde entonces, en particular porque parece reproducir lo que se buscaba superar con esta formulación: la comprensión de los ejes de opresión como ejes que existen previamente al sujeto y que están separados y son independientes los unos de los otros (Platero, 2012).

A partir de ese momento se han elaborado otras metáforas que buscan dar cuenta de la inseparabilidad de las categorías, pero también de la posibilidad de identificarlas de forma separada. Al respecto, la profesora de Estudios de

Mujeres, Género y Sexualidades, Julia Jordan-Zachery plantea en uno de sus artículos: “A veces mi identidad es como un pastel de ‘mármol’, en el que mi negritud se mezcla intrincadamente con mi feminidad y, por tanto, no puede separarse ni desbloquearse. En algunos de nuestros análisis, intentamos aislar y desagregar la raza y el género. ¿Cómo podemos aislar y disociar elementos que están tan intrincadamente mezclados? ¿A quién corresponde definir cómo deben “aislarse” estas identidades múltiples?”. (2007, p. 261) En la misma dirección, la socióloga Ivy Ken (2008) busca definir las categorías como productos de procesos, prácticas, discursos y estructuras, y como formas de expresión del poder interrelacionadas. Para ayudar a reconocer cómo se entremezclan para crear resultados particulares, sugiere otra analogía culinaria, pensando en los diversos modos en que se unen la harina, el azúcar, los huevos y la mantequilla dependiendo de las medidas, del tiempo y de la forma en que se hornean para lograr diferentes productos. Estas metáforas permiten comprender que las dimensiones socialmente construidas de la diferencia y la desigualdad están

interrelacionadas, se influyen mutuamente y se dificulta desenmarañarlas.

Por otra parte, la *posicionalidad*, entendida como el modo en que nos relacionamos con el mundo y lo entendemos a partir de nuestra ubicación en el espacio social, es otro elemento importante a la hora de pensar la interseccionalidad. Cada categoría de diferencia se vive de modo distinto, de acuerdo a las posiciones en las que una persona está ubicada respecto de las demás categorías. Para capturar la variabilidad de posiciones e inseparabilidad de las categorías en la experiencia de las opresiones, Sally Haslanger se vale de la metáfora de los filtros de luz que se superponen y producen iluminaciones de color diferentes. Así,

la luz ilumina con color azul, pero si se añade un filtro de color rojo entonces ilumina de color lila; en cambio, si se añade un filtro de color amarillo en lugar de uno de color rojo, la luz se ve de color verde. De forma similar, el género se vive de manera distinta según las posiciones raciales (y otras) en las que una persona está situada (Haslanger, 2012, citada en Rodó-Zarate, 2021, p. 37).

Ahora bien, entender la interseccionalidad de forma aditiva puede hacernos pensar que la *posicionalidad* determina la desventaja de una manera simple, y llevarnos a contraponer los grupos sociales de forma general y dicotómica como opresores y oprimidos (Bereni et al., 2008; Viveros, 2016). Sin embargo, las ventajas de los hombres blancos heterosexuales sobre las mujeres blancas lesbianas no son una regla, ya que siempre hay que considerar todas las demás situaciones en que están implicados los unos y las otras: en algunos contextos, una mujer blanca, lesbiana, casada y adinerada puede tener mayores privilegios que un hombre blanco, heterosexual, soltero y pobre (Carbado, 2013).

En resumen, la variedad de formulaciones utilizadas para conceptualizar la interseccionalidad revela las dificultades para definirla. Mientras algunas se refieren al género, la raza y la clase como ejes de opresión que se intersecan en algún punto (Crenshaw, 1989), otras las entienden como una combinación de ejes distintos que se entrecruzan y generan situaciones y experiencia concretas (Platero, 2012) y otras más buscan mostrar la inseparabilidad de las categorías y sus efectos mutuos (Ken, 2008;

Haslanger, 2012). Cada una de estas enunciaciones tiene implicaciones teóricas y metodológicas propias y pone de presente algunos problemas, ya sea en las formas en que se ha conceptualizado la dominación social o en lo que supuestamente promueve la interseccionalidad.

LOS NIVELES DE ANÁLISIS Y LAS DINÁMICAS INTERSECCIONALES

Otro punto de debate entre las distintas aproximaciones a la interseccionalidad gira en torno a los niveles de análisis que esta debe comprender, ya que este marco de análisis permite abordar tanto cuestiones macro como microsociológicas. A nivel microsocial, un análisis interseccional considera los efectos de las estructuras de desigualdad social en las vidas individuales y se interesa por entender cómo se viven las opresiones interseccionales y los efectos que tienen las propias posiciones en relación con la experiencia de la desigualdad. A nivel macrosocial, un análisis interseccional interroga la manera en que están imbricados los sistemas de poder en la producción, organización y mantenimiento de las desigualdades. Esta perspectiva

sistémica ofrece una aproximación más abstracta a las relaciones entre sistemas sociales como el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo. Estos dos niveles no son excluyentes, y, por el contrario, la interseccionalidad pretende analizar la relación entre lo estructural y lo subjetivo. Sin embargo, es útil diferenciar lo que aporta un análisis de la discriminación (clasista, sexista o racista) que sufren unos individuos en un contexto específico, del tipo de resultados que se pueden obtener al analizar el sexismo, racismo o clasismo que está presente en una ley, o el tipo de relación que se da entre sexismo y racismo en un periodo determinado de la historia social.

Autoras como Patricia Hill Collins (1990), Gabriele Winkler y Nina Degele (2011) se interrogan sobre los niveles en que se aplican los efectos recíprocos de las interrelaciones entre categorías. Collins (2000a; 2009) distingue cuatro ámbitos de poder que pueden ser encontrados dentro de todas las formas de opresión: el estructural (instituciones y leyes), el disciplinario (administración y gestión pública), el hegemónico (cultura e ideología) y el interpersonal (interacciones entre individuos). Por su

parte Winkler y Degele identifican el nivel de las estructuras sociales, el de las construcciones de identidad y el nivel de las representaciones simbólicas. Otras, como Cinthya Anderson (1996), plantean que cualquier análisis de la desigualdad social debe considerar tanto el nivel microsociedad de los individuos como el nivel macrosociedad de las estructuras, considerando que el género, la raza y la clase son principios organizadores tanto de la identidad social como de la estructura social. En la misma dirección, Anthias (2012) propone analizar la interseccionalidad tanto en términos de estructuras (en referencia a las marcas económicas y políticas) como en términos de procesos (las relaciones sociales en toda su complejidad, incluyendo discursos y representaciones) como una forma de superar las visiones dicotómicas entre identidades y estructuras interseccionales. En todos los casos, las autoras abogan por un análisis multinivel interseccional que tenga en cuenta los efectos recíprocos entre los distintos niveles y nos permita comprender mejor la complejidad de la dominación.

Este debate ha estado marcado además por una divergencia. Collins señala que los

análisis llamados interseccionales se han vuelto excesivamente introspectivos y se focalizan desmedidamente en la narración de las identidades (2000). En cambio, para algunas autoras postestructuralistas, como Kathy Davis o Dorte Staunæs, hay demasiado énfasis en las estructuras, en detrimento del análisis de las dimensiones subjetivas de las relaciones de poder (Staunæs, 2003, citada en Bilge, 2010, p. 73). Collins atribuye el retroceso de los enfoques estructurales en los estudios interseccionales al auge de las teorías postestructuralistas en menoscabo de los aspectos organizacionales e institucionales de las disimetrías de poder. En contraste, para Davis la amplia aceptación de este enfoque ha sido facilitada por las críticas posmodernas al positivismo y su búsqueda de explicaciones más complejas de la desigualdad social. Esta diferenciación macro/micro no está dissociada de la doble afiliación teórica y genealógica que se atribuye a la interseccionalidad: el *black feminism* y el pensamiento postmoderno. Mientras que en Estados Unidos la mayoría de los trabajos que utilizan un enfoque interseccional están fuertemente influenciados por el *black feminism*,

en el norte de Europa la interseccionalidad está más relacionada con el pensamiento postmoderno.

Si bien Patricia Hill Collins (2000a) fue la primera en hablar de la interseccionalidad como paradigma, fue Ange-Marie Hancock quien propuso su formalización, para ir más allá del uso que se ha hecho de la interseccionalidad como una herramienta útil para examinar las subjetividades de las mujeres que se ubican en la intersección de varias categorías de diferencia y marginación, y más específicamente las de las mujeres negras. Hancock considera la interseccionalidad como un paradigma, es decir como “un conjunto de teoría normativa e investigación empírica” (2007, pp. 250-251). Para esta autora, pasar a un nivel más general, sin dejar de analizar situaciones concretas y específicas, permitirá responder a cuestiones de justicia distributiva, poder y gobierno (Hancock, 2007, pp. 249-250). Hacerlo, implica tratar más de una categoría considerando que todas tienen la misma importancia y que la relación entre ellas es una pregunta abierta y no predefinida en sí misma; entender que las categorías son diversas y que las personas que integran cada una difieren

de forma significativa entre ellas. Al respecto, Hancock identifica seis presupuestos de base:

1. En todos los problemas y procesos políticos complejos hay más de una categoría de diferencia implicada.
2. Se debe prestar atención a todas las categorías pertinentes, pero las relaciones entre categorías son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta.
3. Cada categoría de diferencia es internamente diversa.
4. Estas categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, simultáneamente cuestionados e impuestos en ambos niveles.
5. Una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre ellos.
6. La interseccionalidad como paradigma requiere un desarrollo tanto teórico como empírico de la pregunta de investigación

Como señala Sirma Bilge (2010), si bien esta formalización encontró un eco favorable en quienes se enfocan en los aspectos estructurales de

la interseccionalidad, para otras autoras como Kathy Davis (2008) el intento de estabilizar y sistematizar este enfoque no ha significado necesariamente un avance. Según esta autora, la fuerza de esta perspectiva ha radicado precisamente en una vaguedad, que le ha permitido reunir dos de las más importantes corrientes feministas que se ocupan de la diferencia: el *black feminism* y la teoría posmodernista/postestructuralista (Davis, 2018, pp. 70-71).

LA CRÍTICA AL PENSAMIENTO DEL EJE ÚNICO O PRINCIPAL

El error en que han incurrido ciertos grandes sistemas críticos de interpretación del orden social –como el marxismo, el feminismo o la teoría crítica de la raza– consiste en que cada uno de ellos ha pretendido ofrecer una interpretación de las sociedades a partir de lo que asumen como un eje primario de desigualdad del que se derivan los demás. Han asumido además que cada eje es independiente del otro, es decir, han ignorado que la interrelación de las desigualdades forma parte de su composición. En el ámbito latinoamericano donde la

impronta del marxismo ha sido tan fuerte, solo las luchas en relación con la clase fueron percibidas como estructurales y relevantes mientras que las demás, como las libradas por los movimientos feministas, LGBTIQ+, y recientemente los antirracistas, fueron consideradas como identitarias y simbólicas. Por otra parte, y en conexión con lo anterior, se ha considerado que estas demandas le restan fuerza a la cuestión principal, el conflicto capital-trabajo, pensado como prioritario para la lucha política (Rodó-Zárate 2021). Este tipo de pensamiento se basa en el supuesto de que las luchas feministas, LGBTIQ+ y antirracistas son meramente culturales y por lo tanto no tienen nada que ver con cuestiones económicas, desconociendo el carácter sistémico del (hetero)sexismo y del racismo. A partir de este imaginario se han generado profundos malestares relacionados con la destitución teórica y política de la clase social como principal eje de desigualdad social (Viveros, 2021). Incluso, estas incomodidades han llevado a que muchas veces se perciban las luchas feministas o antirracistas como ajenas a los intereses de la clase trabajadora, imaginada como masculina y mestiza o blanca.

Sin embargo, los debates surgidos en América Latina en la década de 1990, en relación con el multiculturalismo y la multiculturalidad, permitieron incorporar las problemáticas identitarias en la agenda política de los partidos y de las políticas públicas. Así, una multiplicidad de sujetos (mujeres, personas LGBTIQ+, personas racializadas en desventaja) cuya opresión se asienta en sistemas específicos que no estaban contemplados como tales en las tradiciones establecidas del quehacer político, pudieron expresarse. Con todos los límites y críticas que se pueden hacer al modelo multicultural puesto en marcha en la región, no podemos ignorar el importante papel que ha desempeñado para abrir el espacio de debate sobre la neutralidad y la pretensión universalista de las instituciones políticas. Igualmente, para poner en evidencia la continuidad de las historias pasadas coloniales en el presente. Hoy, es inconcebible pensar la politización de las identidades sin tener en cuenta los movimientos feministas, de personas LGBTIQ+, y las luchas contra la dominación racial y por los derechos de los grupos minorizados socialmente.

La interseccionalidad ha forjado una nueva interpretación de la desigualdad que pone de relieve la mutua constitución de las estructuras de dominación y afirma que los sistemas de opresión se experimentan de forma simultánea e inseparable

(Carasthatis, 2016, p. 57). Autoras como Ashley J. Bohrer (2019) han mostrado que el enfoque marxista y el interseccional no son orientaciones necesariamente contradictorias, y que por el contrario se han cruzado y solapado en muchos momentos (Rodo Zárate, 2021; Mezzadra, 2021). No se debe olvidar que el trabajo pionero de las mujeres negras comunistas (Davis, 2005 [1984]) fue precursor de las ideas interseccionales al considerar la clase, el género y la raza como jerarquías sociales cuya interconexión configuraba el acceso a la propiedad, el estatus y el poder de los afroamericanos (Hill Collins, 2000b). Mi reciente trabajo sobre clases medias en Colombia (Viveros, 2021b) pone en el centro

del análisis las cuestiones de clase, sin considerarlas como una fuente de dominación social más importante que las demás, y crea puentes entre tradiciones sociológicas sobre la clase y la perspectiva interseccional. Lo importante en relación con la interseccionalidad es la consideración de que no hay jerarquías preestablecidas entre los distintos ejes de desigualdad y opresión.

Uno de los principales desafíos que ofrece la aplicación práctica del concepto en los métodos de las ciencias sociales es la identificación de la relación social que debe ser tomada en cuenta en el análisis (Lépinard y Mazouz, 2021). Para hacerlo con pertinencia se debe evitar la tentación de privilegiar una categoría de opresión sobre las demás, suponiendo *a priori* que alguna tiene más peso que las otras. Lo propio de la interseccionalidad es señalar que la forma en que se sufre la opresión es cualitativamente diferente, según los cuerpos que la viven y según el contexto en que se produce. Es este último el que determina cuáles son los ejes más relevantes en cada ámbito. Si bien la interseccionalidad pone énfasis en la categoría de “raza”, lo más significativo de este enfoque es que obliga a quien investiga a

plantearse siempre “la otra pregunta”, en los términos en que la jurista Mari Matsuda lo señala (Moreno-Figueroa y Viveros Vigoya, 2022). Matsuda describe su método de esta forma: “Cuando veo algo que parece racista me pregunto: ‘¿dónde está el patriarcado en esto?’. Cuando veo algo que parece sexista me pregunto: ‘¿dónde está el heterosexismo en esto?’. Cuando veo algo que parece homofóbico me pregunto: ‘¿dónde están los intereses de clase en esto?’” (1991, p. 1189). Dicho de otra manera, plantearse “la otra pregunta” es comprometerse a ser continuamente reflexivo con el fin de evitar aplicar en una investigación recetas políticas predefinidas, repetidas como uno de los mantras del multiculturalismo (Brown, 1995, p. 61).

LA CRÍTICA A LOS MODELOS ADITIVOS Y MULTIPLICATIVOS

Considerar el género, la raza y la clase como categorías distintas que se suman, es decir, como adición de opresiones, puede llevar a pensar que las personas de ciertos grupos siempre van a experimentar mayores privilegios o desventajas que las personas de otros grupos. Así,

podríamos suponer que la posición más “desventajosa” en una sociedad clasista, racista y sexista es necesariamente la de una mujer negra pobre. Sin embargo, si se compara su situación con la de los hombres jóvenes de su mismo grupo social, más expuestos que ellas a ciertas formas de arbitrariedad, como la violencia policíaca, nos damos cuenta de que el funcionamiento de la dominación es contextual. El análisis de configuraciones sociales particulares puede relativizar las percepciones del sentido común sobre el funcionamiento de la dominación. La visión de las relaciones entre ejes como aditiva ha sido muy criticada porque no permite ver cómo la interrelación entre categorías provoca no solo formas de desigualdad y discriminación concretas, sino diferentes a las que genera la suma de los efectos de las categorías. Esta visión se ha criticado porque incita a lo que Ange Marie Hancock (2007a) llama “las olimpiadas de la opresión”. Es decir, estimula a buscar el grupo más oprimido de todos en función del número de posiciones de opresión que sufre. Esta tendencia provoca una lógica competitiva entre grupos minorizados u oprimidos que compiten entre ellos para obtener más recursos

en las políticas públicas, justificándose a través del grado de opresión que sufren.

El concepto de interseccionalidad ha sido muy útil para superar la conceptualización aritmética de las desigualdades sociorraciales como fruto de la convergencia, fusión o adición de distintos criterios de discriminación hacia las mujeres (Dorlin, 2009). Igualmente lo fue para desafiar el modelo hegemónico de la mujer universal y comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como el producto de la intersección dinámica entre el sexo/género, la clase y la raza en unos contextos de dominación construidos históricamente. No obstante, es importante diferenciar entre un análisis de las opresiones desde una visión aditiva simplista y la posibilidad de analizar efectos aditivos concretos que se pueden dar en determinadas situaciones. Es lo que demuestra Lisa Bowleg, citada por Rodó-Zárate (2021, p. 61) en una investigación que plantea que los ingresos por unidad familiar de las lesbianas negras son bastante menores que los de las parejas heterosexuales negras y los de las parejas de hombres gays negros. Con este ejemplo se indica que las cuestiones de orientación sexual, género y raza

están manifiestamente relacionadas con las condiciones materiales de vida, y en este caso la aproximación aditiva es útil para ponerlo de presente. Porque las posiciones que se ocupan en diferentes estructuras de poder pueden ser, en algunas situaciones, determinantes y aditivas en sus efectos, como en este ejemplo. En cualquier caso, lo que hay que tener en cuenta es que no se deben dar respuestas absolutas sino contextuales frente al tipo de relaciones que se pueden dar entre ejes de desigualdad.

FORMULACIONES ALTERNATIVAS A LA INTERSECCIONALIDAD

La consubstancialidad

Aunque las metáforas geométricas como las de interseccionalidad son más complejas que las formulaciones aritméticas, también ofrecen problemas. Según Danièle Kergoat (2009), el término intersección supone la existencia de grupos que viven bajo la opresión confluyente del sexismo, el racismo y el clasismo, en posiciones fijas, y no permite pensar una relación de dominación cambiante e histórica y condiciones

sujetas a continuas negociaciones. Para poder dar cuenta del carácter dinámico de las relaciones sociales y de la complejidad de los antagonismos que se subsumen muy rápidamente debajo del tríptico sexo-raza-clase, Kergoat plantea la necesidad de considerar, desde una perspectiva feminista materialista, que las relaciones sociales son consustanciales y coextensivas. ¿Qué significa esto? Las relaciones sociales son consustanciales en la medida en que generan experiencias que no pueden ser divididas en forma secuencial salvo con fines analíticos. Así, **la experiencia de ser mujer negra no es una experiencia de la feminidad, por un lado, y de la negritud, por otro lado, sino una sola experiencia indisociable.** Pero, además, las relaciones sociales son coextensivas porque se coproducen y reproducen mutuamente. Por ejemplo, las relaciones de género se utilizan para crear categorías raciales, como cuando se habla de la hipervirilidad de los hombres “negros”. Inversamente, las relaciones raciales afectan las relaciones de género, como

cuando constatamos que el matrimonio, como símbolo de estatus de género, tiene mayor valor si se realiza entre parejas blancas y ricas que si se efectúa entre parejas interraciales. En el caso colombiano, investigaciones previas me han permitido identificar, por ejemplo, que, en la unión marital entre un hombre negro y una mujer blanca, la mujer blanca no solo pierde estatus social, sino prestigio como mujer, al revestirse de connotaciones sexuales indeseables en una mujer de su condición étnico-racial. Al respecto, una de nuestras entrevistadas en el marco de una investigación sobre discriminación racial en Bogotá que podríamos describir como una trabajadora social blanco-mestiza de alrededor de treinta años, excompañera sentimental de un líder social afrodescendiente, nos compartió haberse sentido discriminada porque su sexualidad se convirtió en motivo de recelo en el contexto social en el que se desenvolvía y se la rotuló como una mujer disponible sexualmente. Según sus propias palabras:

La pregunta eterna que debía responder, era por qué me había enamorado de un negro [...], como si mi elección requiriera justificación. Cuando

los hombres ven que tu marido es negro, creen tener el derecho a pasarse del límite, y si no eres casada es peor, incluso supe de un comentario de alguno que dijo, “esa se revuelca con cualquiera” (Meertens, Viveros y Arango, 2008, p. 264).

Vemos cómo, en este caso, el matrimonio, institución patriarcal que debería, normalmente, protegerla contra las acusaciones de promiscuidad sexual, perdía su poder porque su cónyuge era un hombre negro. Las relaciones de género, clase y raza en las que la entrevistada estaba inmersa no podían ser analizadas cada una por separado, sino como construcciones simultáneas, producidas en una configuración histórica particular, la de Colombia en el año 2006, fecha de la entrevista. Era esa conjunción singular de clasismo, racismo y sexismo que caracterizaba a los grupos dominantes de la sociedad colombiana la que les confería su significado. En resumen, consubstancialidad y coextensividad de las relaciones sociales significa que cada una de ellas deja su impronta sobre las otras y que se construyen de manera recíproca (Dorlin, 2009).

La fusión y la coalición

La filósofa argentina María Lugones plantea que el género y el colonialismo son indisociables. Que están fusionados de tal manera que no se puede entender el uno sin el otro, ni por fuera de los procesos históricos de su configuración. La contribución de Lugones es clave para mostrar cómo las categorías de género se crean a partir de los procesos de colonización. Porque el colonialismo no impuso los dispositivos de género europeos precoloniales a los colonizados, sino un nuevo sistema de género que estableció dispositivos diferenciados para hombres y mujeres colonizados, por un lado, y para colonizadores blancos y burgueses por el otro. Es decir, introdujo diversos géneros como modo de organización de las relaciones de producción y de propiedad, y de las cosmologías y formas de conocimiento (Lugones, 2007, p. 186). Con su trabajo, Lugones ha buscado distanciarse de la perspectiva de Kimberlé Crenshaw contrastándola con la de otra teórica del feminismo negro, Audre Lorde. Mientras Crenshaw aborda las diferencias como categorías separables de opresión que se

afectan mutuamente cuando se cruzan, Lorde considera que las diferencias son categorías no dominantes e interdependientes. De acuerdo a Lugones, el principio básico de complejidad en el que se basa la interseccionalidad debe tener en cuenta que estas categorías aparentemente distintas y opuestas están vinculadas, son interactivas y relacionales, en contraste con lo que propone la epistemología occidental que organiza el mundo de forma binaria (hombre vs. mujer, negro vs. blanco, homosexual vs. heterosexual, Occidente vs. el resto del mundo). Para Lugones, el espacio creado por la intersección revela un vacío donde deberían estar las mujeres negras, por ejemplo, ya que ambas categorías, “mujeres” y “negros”, las excluyen. Sin embargo, más allá de reconocer esta ausencia, se debe reconceptualizar la intersección para evitar el pensamiento categorial.

Solo al percibir género y raza como entretejados 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, p. 82).

Por eso, una vez reconceptualizada la intersección, lo más importante es actuar políticamente. Recogiendo el legado de Lorde, Lugones propone una actuación orientada por la lógica de la fusión, como capacidad de resistir a múltiples opresiones, creando círculos de resistencia que luchen en todos los niveles de opresión, sin socavarse; apoyándose mutuamente. Esta resistencia debe construirse a partir de las comunidades identitarias del feminismo decolonial, es decir, de coaliciones basadas en la conciencia que tengan de sí mismos los sujetos colonizados como sujetos insurgentes de la opresión. “Pasó un tiempo”, escribe Audre Lorde, “antes de que nos diéramos cuenta de que nuestro lugar era la propia casa de la diferencia, más que cualquier diferencia en particular” (Lorde, 1982, p. 226). La “casa de la diferencia” puede ser una imagen poderosa para describir una coalición interseccional, que

entrelaza solidaridad y resistencia hacia una política capaz de traer “a la existencia los mundos que realmente necesitamos” (Bohrer, 2019, p. 257). Una coalición de este tipo, como bien subraya Bohrer, es necesariamente diferente a lo que tradicionalmente se entiende como el mínimo denominador entre diferentes grupos (2019, p. 256). Una coalición interseccional es un espacio de convergencia para una multitud de personas diversas y heterogéneas, dentro del cual se fabrican continuamente nuevas subjetividades e incluso identidades en una lucha emancipadora común (Mezzadra, 2021).

¿QUIÉN ES EL SUJETO DE LA INTERSECCIONALIDAD?

La mayor parte de los estudios sobre interseccionalidad se han focalizado en las posiciones particulares de aquellos sujetos que enfrentan formas de opresión y exclusión. En este sentido, su objeto de análisis privilegiado ha sido el sujeto oprimido, el excluido, aquel sobre el cual recaen las lógicas de dominación y desigualdad, y quien encarna la alteridad. Por otra parte, en el ámbito académico hay muchas discusiones

sobre quién es el sujeto de la interseccionalidad. Para algunas feministas afro-estadounidenses, la interseccionalidad es un proyecto político propio de las mujeres negras y debe focalizarse en ellas para no perder su poder analítico y retórico. Otras, por el contrario, consideran que limitar el uso de la interseccionalidad a las mujeres negras lleva a desconocer la importancia que ha tenido el desarrollo del concepto para comprender las dinámicas de poder y de desigualdad en general. Mientras algunas pensadoras africanas plantean que la interseccionalidad no es realmente útil para comprender las experiencias, luchas, necesidades y deseos de las mujeres africanas y provenientes de la diáspora africana, otras autoras argumentan que para que la interseccionalidad pueda ser una herramienta poderosa, debe combinarse con un enfoque decolonial para ser efectivamente emancipadora.

En la primera dirección, Julia S. Jordan Zachery (2007), señala que la interseccionalidad debe ser un marco de liberación y político para las mujeres negras y no únicamente una herramienta analítica descriptiva de sus situaciones. Por eso, según ella, el principal aporte

de la interseccionalidad es que permite entender la complejidad de las experiencias de las mujeres negras, en toda su diversidad, y que reconoce su agencia y resistencia. Para Nikol Alexander Floyd (2012), las definiciones de la interseccionalidad desarrolladas en las ciencias sociales después del *black feminism* han tendido a eclipsar, de una forma colonizadora, a las mujeres negras como productoras de conocimiento y sujetos de investigación. De ahí que los proyectos que pretendan tener una vocación emancipadora, en nombre de la interseccionalidad, deben implementar metodologías hermenéuticas y narrativas que se centren en la subjetividad de las mujeres negras. Desde el otro lado del espectro, autoras como Jasbir Puar (2011) argumentan que centrar la interseccionalidad exclusivamente en las mujeres negras puede tener un efecto contraproducente, y excluir a otras mujeres de color que no son negras o que no son estadounidenses. Por su parte, Ange Marie Hancock (2016) aboga por la comprensión de la interseccionalidad como un paradigma de investigación en general y Nira Yuval-Davis (2011) defiende la posibilidad de usar la interseccionalidad para

analizar todas las posiciones sociales, incluidas las de privilegio.

Algunas pensadoras africanas como Oyèronke Oyěwùmí (1997) han planteado críticas a la interseccionalidad por su universalización de la experiencia de las mujeres occidentales, cuestionando su énfasis en la tríada de raza, género y clase. Para esta autora, la interseccionalidad ignora que en otras partes del mundo operan otros ejes de poder que también moldean fuertemente las vidas de las personas –como por ejemplo la antigüedad o veteranía en algunas culturas africanas–; y que no existe la idea de “mujer” como un grupo que comparte los mismos intereses, deseos o posiciones. Según ella, la idea de que la opresión es aditiva y la falta de atención a la historia, la política y las diferencias culturales debilitan el propósito de la interseccionalidad de desarrollar un feminismo inclusivo y efectivo en la lucha contra la opresión. En la misma dirección, Anin Urase ha cuestionado la teoría de la interseccionalidad desde la perspectiva del *afrikana womanism*, una corriente feminista que se enfoca en la liberación de las mujeres negras, africanas y afrodescendientes

en todo el mundo. Una de sus principales críticas es que esta teoría se centra demasiado en las experiencias de las mujeres blancas y occidentales, y desconoce o relega a un segundo plano a las mujeres negras y de otras culturas (Urase, 2019). Argumenta que la interseccionalidad, al reconocer la existencia de múltiples opresiones que pueden enfrentar las mujeres en general, no aborda suficientemente la forma particular en que estas se interrelacionan en las experiencias de las mujeres negras y africanas. Finalmente, autoras como Sara Saleem (2014) plantean la importancia que puede cobrar el enfoque interseccional, como camino crítico del esencialismo cultural, si se combina con una perspectiva decolonial. Para esta autora, impulsora del proyecto del feminismo islámico, esta composición es la que permite entender las múltiples opresiones que enfrentan las mujeres musulmanas, y el modo en que se interconectan y se refuerzan mutuamente, al contextualizarlas e historizarlas como parte del sistema global capitalista imperialista que las estructura.

Desde América Latina, autoras como la pensadora afrobrasileña Carla Akotirene (2019)

han contraargumentado algunas de estas posiciones, señalando que, por el contrario, estas distintas líneas teóricas comparten, con el feminismo negro y la interseccionalidad, la misma voluntad intelectual de desarticular las estructuras del colonialismo, del eurocentrismo y del imperialismo. Para probarlo, Akotirene se vale del ejemplo brasileño de Lélia Gonzalez, quien criticó, a partir de su noción de *amefricanidade*, el monoculturalismo epistémico de los Estados Unidos y abogó por una articulación entre el panafricanismo y el feminismo negro para promover el valor ancestral de la pluralidad teórica (2019, p. 56). En la misma dirección que Sara Salem, Akotirene sostiene que es necesario y oportuno descolonizar las perspectivas hegemónicas sobre la interseccionalidad, y que el océano Atlántico, como punto de encuentro entre el continente africano y la diáspora africana en las Américas, y como testigo de la historia de la migración forzada de africanos como mercancías para la venta, debe ser reconocido como el centro de estas opresiones superpuestas. También postula que deberíamos pensar en el Atlántico como el espacio de curación de las heridas coloniales

causadas por Europa: las culturas silenciadas, los binarismos identitarios y el contraste impuesto entre humanos y no humanos.

Aunque Akotirene considera que la interseccionalidad es apropiada para analizar las sociedades latinoamericanas, advierte que el enfoque debe tener una orientación geopolítica. Para ello, subraya la importancia de crear un diálogo entre las intelectuales feministas negras estadounidenses y brasileñas antes mencionadas y sus homólogas africanas, latinoamericanas y caribeñas. Este sería el modo de evitar el riesgo de que un “monopolio epistémico occidental” silencie la producción de discursos que no privilegien la cultura occidental como la clave para la salvación de la humanidad (2019, p. 28), y que no dependan epistemológicamente de Europa Occidental y Estados Unidos (2019, p. 31). Trabajos como el de Akotirene han buscado un ajuste en la forma en que se utiliza la interseccionalidad para aportar respuestas a los interrogantes que plantea la actual realidad brasileña –y en términos más amplios, latinoamericana–, que comprende la violencia policial contra la población negra, el sistema carcelario, las

políticas públicas de prevención de la violencia contra las mujeres, la discriminación religiosa y la salud pública, entre otros temas (De Melo Vasconcellos, 2019).

El sujeto prioritario de la interseccionalidad han sido las mujeres negras y es relevante visibilizar sus voces y cuerpos concretos como sujetos productores del conocimiento del cual surge esta perspectiva. Conjuntamente, se debe reconocer que, aunque durante mucho tiempo las mujeres negras han sido un grupo marginalizado en los Estados Unidos hoy se puede celebrar que muchas autoras negras empiezan a hacer parte de las listas de referencias académicas, en un contexto donde la autoridad científica sigue siendo mayoritariamente blanca y masculina. En relación con los mercados editoriales, los Estados Unidos ocupan un lugar de privilegio del cual se han podido beneficiar estas autoras, y en el mundo académico la epistemología noratlántica se sitúa como referente universal frente a otras propuestas que se consideran situadas y parciales. Esta paradójica situación pone de presente los vínculos entre políticas de conocimiento y dinámicas de poder (Houtondji, 2013). Por eso, en mi opinión,

se debe garantizar que las preocupaciones de las mujeres negras permanezcan en un terreno surgido de la producción intelectual y el activismo político que ellas crearon y, al mismo tiempo, se debe desplegar toda la potencialidad de la interseccionalidad, sin limitar su alcance y relevancia analítica y política a cuestiones relacionadas únicamente con las mujeres negras.

Si bien hoy no se debe presuponer su marginalidad social y política, asumiendo que constituyen un grupo social homogéneo, tampoco se debe olvidar que la política de dominación en general, y que la sociedad de clases son realidades vigentes. Mas allá de las discusiones sobre “la propiedad intelectual de la interseccionalidad” (Hancock, 2016) lo importante es el cómo y para qué objetivos se han utilizado de forma situada estos conceptos, es decir, su intencionalidad política, como veremos a continuación.

**La interseccionalidad
como herramienta
transformadora en
América Latina**

EL MESTIZAJE Y LA INTERSECCIONALIDAD EN AMÉRICA LADINA

Durante mucho tiempo, la clase fue la principal clave de interpretación de las desigualdades en América Latina, ignorando cuán íntimamente ligadas están en la formación racial de muchos países de la región la clase, la raza y la etnicidad. Esta ha sido la razón por la cual la desigualdad racial ha sido comprendida como una cuestión de clase y no como el fruto del racismo y la pobreza de las personas negras e indígenas, explicada como un efecto de pervivencias del pasado, desconectadas del racismo del presente. Asimismo, la existencia de una importante proporción de personas blancas o mestizas de piel clara que vive en condiciones de pobreza ha sido usada como argumento para afirmar que la explicación de la pobreza “es la clase, y no la raza” (Wade, 2021, p. 33). La dificultad para hablar de raza y la invocación de la narrativa del mestizaje para demostrar la ausencia de racismo en América Latina han sido dos obstáculos persistentes para la adopción de un enfoque político-teórico interseccional, en el cual la raza desempeña un papel central.

El mestizaje, como mito fundador de las identidades nacionales latinoamericanas y como símbolo de la “democracia racial” ha sido idealizado.⁷ El resultado es que este poderoso relato sigue entorpeciendo el reconocimiento del racismo en la región y desestimando a quienes dan testimonio de su existencia como racistas potenciales.

Al mismo tiempo, en muchos países latinoamericanos permanece el deseo de blanqueamiento, como búsqueda de escapar de lo “negro” para

7 La expresión “democracia racial” fue utilizada por activistas, políticos e intelectuales negros en Brasil para señalar una idea de convivencia entre razas y el compromiso político de incluir a las grandes mayorías negras en la modernidad brasileña. Evidentemente, el golpe militar de 1964 y el régimen político que siguió no cumplió estas expectativas, lo que llevó a criticar la democracia racial como un mito que ocultaba las contradicciones existentes entre las normas y las prácticas de las relaciones raciales en Brasil (Guimarães, 2002).

asegurarse una mejor forma de existencia social y simbólica en un contexto que valora lo “blanco” como sinónimo de progreso, civilización, modernidad y belleza.

En nuestra región la ideología del mestizaje no solo ocultó las jerarquías internas dentro del orden sociorracial, sino que también invisibilizó la blanquitud de las élites, ignorando la gramática racial que las sostiene. Esta gramática normaliza los estándares de la supremacía blanca y convierte en sentido común la asignación a los sujetos blancos de los atributos valorados socialmente como deseables. En mi trabajo sobre género, raza y nación en Colombia he buscado mostrar, además, que las élites colombianas no solo son blancas, sino que están compuestas por hombres y orientadas por valores masculinos (Viveros, 2013; 2018; 2020). Esto no es fortuito, ya que existe una coincidencia entre quienes tienen estas características étnico-raciales y de género, y quienes encarnan propiedades sociales y culturales como la prosperidad material, el progreso individual, lo “moderno” y “civilizado”. Así, quienes han buscado ascender socialmente y participar en la vida política y social de las naciones latinoamericanas han

tenido que no solo blanquearse fenotípica y socialmente, sino además masculinizarse (Bolívar Echeverría, 2011; Navarrete, 2022).

Dado este contexto, voy a exponer a continuación algunas de las críticas feministas a esta narrativa de mestizaje como mito fundacional, que nos permiten situar en forma concreta planteamientos como los de la interseccionalidad en América Latina, una región cuyos contornos geográficos están ligados a la empresa colonial ibérica y al conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la modernidad.

Una de estas primeras críticas proviene de Lélia Gonzalez (1988) cuando propone renombrar a América Latina como Améfrica Ladina para poner en evidencia la prioridad que las sociedades latinoamericanas asignaron siempre a lo “latino”, es decir, a sus vínculos con Europa, mientras al mismo tiempo encubrían la existencia histórica y la agencia política (pasada, presente y futura) de sus pueblos negros e indígenas. Dice González que, “como negación de esta *ladinoamefricanidad*, el racismo ‘a la brasileña’ se vuelve contra aquellos que son su testimonio vivo (los negros) al mismo tiempo que declara no hacerlo, afirmando la existencia de

la ‘democracia racial’ brasileña” (1988, p. 134). Otro concepto feminista crítico, es el de *la nueva mestiza*, acuñado por Gloria Anzaldúa (2016 [1987]) para dar cuenta de ese proyecto (inacabado) de lucha por crear un espacio (el puente) donde aunar y deconstruir simultáneamente las distintas experiencias y reivindicaciones políticas, raciales, sexuales y de género que conforman esa nueva identidad mestiza, hasta convertirla en una herramienta política para la transformación social. Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) aporta una propuesta alternativa al concepto de mestizaje tradicionalmente aceptado en América Latina. Para ella, una forma de combatir la persistencia de las estructuras coloniales y patriarcales que continúan perpetuando la desigualdad es afirmar un mestizaje *che’jé*, basado en la noción de *ch’ixi* de la cultura andina, capaz de poner en tensión y en conversación lo colonial y lo colonizado. Estos tres cuestionamientos al concepto de mestizaje tradicionalmente aceptado en América Latina ponen de presente las particularidades que tienen las formas de opresión que actúan, refuerzan y sostienen las políticas de dominación en América Latina.

Por estas razones, no es casual, como mencionamos al comienzo de este escrito, la conexión entre las reacciones de algunas fracciones de las clases dirigentes colombianas contra Francia Márquez y esas formas de exclusión –el patriarcado, el racismo y el clasismo–, que se articulan para afianzar el privilegio de las élites. La clase, el género y la raza distribuyen los réditos y los costos de manera desigual y definen experiencias y representaciones diferenciadas (Viveros, 2018). De este modo, quienes se benefician de los réditos patriarcales –y raciales– y los que sufren los costos de la imposición de los mandatos de la masculinidad hegemónica y de la supremacía blanca no son las mismas personas. Las primeras detentan, por lo general, la autoridad en el Estado, controlan las instituciones de gobierno y son reconocidas por los medios de comunicación. En el otro lado del espectro social, las personas racializadas en desventaja y empobrecidas, particularmente las mujeres, realizan los trabajos menos calificados, peor pagados y poco reconocidos, a la par que hacen parte de los grupos más expuestos al control policial.

Los recorridos del concepto de interseccionalidad en la región latinoamericana han estado

acompañados de advertencias sobre el peligro de ocultar o borrar los aportes de los feminismos que resaltan la impronta decolonial en sus propuestas. Es bien sabido que en cada ámbito geopolítico circulan debates y problemáticas distintas, que explican que conceptos como el de interseccionalidad se apliquen y se utilicen con fines diferentes, como lo ilustran las distintas investigaciones que se han realizado en la región. La raza, la clase y el género son contextuales y cambian constantemente en función de las variaciones económicas, políticas, culturales, ideológicas. No existe, además, una experiencia unificada o una experiencia “verdadera” de la desigualdad. Lo que sucede es que las personas se enfrentan a la opresión de modos en los que la relevancia de la raza, la clase, el género y otros estatus varían según el tiempo, el espacio y el lugar (Collins y Bilge, 2019). Llevar a cabo una investigación interseccional requiere ser consciente de cómo se entrecruzan entre sí y en diferentes contextos los distintos ejes de opresión, como mostraremos a continuación en relación con trabajos de ciencias sociales en torno a temas como la migración, la movilidad social y la violencia de género, pero también a

través de experiencias artísticas que permiten explorar las dimensiones subjetivas de estas posiciones e identidades.

LAS COMPLEJAS DINÁMICAS DE LA MIGRACIÓN

Los procesos migratorios ponen en relación diversos ejes de desigualdades, razón por la cual resultan ser un campo relevante para el análisis teórico y empírico de la interseccionalidad. En las migraciones internacionales, las clasificaciones de género, clase, origen nacional, raza, etnicidad, edad, condición migratoria y religión influyen de manera determinante en el acceso de las, los y les migrantes a derechos y oportunidades, así como en las situaciones de privilegio o de exclusión que se derivan de estos ordenamientos. La complejidad y diversidad de su experiencia depende en gran medida de las continuas interacciones entre las distintas estructuras jerárquicas de género, etnicidad, clase y otros ejes de desigualdad a nivel local, nacional, transnacional y global en los que están inmersos. Al considerar estas múltiples dimensiones, la investigación interseccional puede

ayudar, por ejemplo, a desentrañar los efectos diferenciados de las políticas migratorias o los distintos modos en que las personas migrantes, en toda su diversidad, experimentan y se adaptan a la vida en el país de destino.

Entre los trabajos latinoamericanos que han incorporado esta perspectiva en sus análisis vale la pena nombrar el de Adriana Piscitelli (2008), centrado en las experiencias de migrantes brasileñas vinculadas al mercado del sexo. En sus textos, la autora adopta una perspectiva feminista transnacional, atenta a los distintos ejes de desigualdad que atraviesan sus experiencias y trayectorias. Para esta autora, la experiencia de las migrantes (y viajeras) brasileñas se ve afectada por aspectos que requieren ser entendidos a partir de la mezcla de nociones de sexualidad, género, raza, etnia y nacionalidad. El hecho de que Brasil haya sido incluido en los circuitos mundiales del turismo sexual y el que las mujeres brasileñas hayan ganado visibilidad en la industria del sexo en países del sur de Europa ha determinado que esta articulación entre marcadores de diferencia se active, independientemente de que las mujeres estén o no vinculadas a la industria

del sexo. La idea de que tienen una disposición “naturalmente intensa” a tener sexo y una propensión a la prostitución, combinada con nociones ambiguas sobre sus estilos de feminidad –percibidos como sumisos y con una aptitud alegre para la domesticidad y la maternidad–, tiende a afectar indiscriminadamente a estas migrantes en proporciones variables, según los contextos migratorios, la clase social y, en algunos casos, el color de piel. Para Piscitelli, la traducción cultural de la posición subordinada que ocupa Brasil en las relaciones transnacionales es producida por la articulación entre las antedichas diferenciaciones.

Cabe resaltar igualmente los trabajos de María José Magliano (2015) sobre las trayectorias laborales de mujeres migrantes peruanas en el empleo doméstico remunerado en Argentina. Su trabajo pone en el centro de la discusión la segmentación y jerarquización del mercado de trabajo entre hombres y mujeres nativos y migrantes, y también al interior de estos mismos grupos. La reconstrucción de las trayectorias laborales de las migrantes peruanas en clave interseccional pone de presente las diferencias –de clase, género, origen étnico-racial, condición

migratoria y de dinámicas familiares– existentes en sus experiencias laborales y migratorias; en sus diversas “formas de ser” migrantes; en sus distintas posibilidades y modalidades de inserción laboral, y en los accesos diferenciados a derechos en tanto trabajadoras domésticas. Magliano asume el desafío de emplear un enfoque interseccional para abordar simultáneamente los sentidos e implicaciones de la segmentación del mercado laboral, y las estrategias de resistencia y agenciamiento que despliegan las propias trabajadoras.

Aunque muchos estudios asocian la interseccionalidad con la investigación cualitativa –como enfoque que busca una comprensión compleja y dinámica de las desigualdades de forma contextual–, esta también se ha utilizado para documentar procesos sociales en forma cuantitativa. En estos casos, se requiere que los investigadores se alejen de los análisis que buscan capturar solo el efecto neto de las variables independientes para adoptar una estrategia que priorice las diversas formas en que las condiciones causales y los resultados están vinculados (Misra, Curinton y Green, 2021). Es decir, que en lugar de neutralizar la naturaleza

combinatoria de la desigualdad –“controlando” las diferencias (como condición de actividad económica, nivel educativo, situación conyugal, edad, etc.)– determinen las diferentes combinaciones de condiciones causalmente relevantes vinculadas a un resultado de interés. Esto es lo que hace el estudio de Marina Ariza y Luis Gonzalo Jiménez (2022) sobre las diferencias en el trabajo reproductivo realizado por mujeres migrantes latinoamericanas en México en la última década (2010-2020).

Como ellos señalan, la mayoría de los estudios sobre el trabajo de las inmigrantes en las sociedades de destino se ha focalizado en el trabajo doméstico y de cuidados que ejecutan como trabajadoras asalariadas y han dejado de lado las actividades domésticas y de cuidado que estas mismas mujeres realizan en sus propios hogares. Esta negligencia puede llevar a subestimar las diferencias que existen entre ellas. En efecto, el grupo de mujeres latinoamericanas que migra a México es muy heterogéneo y esto determina que estas actividades reproductivas se efectúen en circunstancias muy disímiles, que delimitan escenarios muy diferentes, en términos de la magnitud

del trabajo no remunerado realizado y de la desigualdad de género que padecen. Ariza y Jiménez lo documentan mediante un análisis descriptivo, multivariado e interseccional del trabajo reproductivo efectuado en los hogares de las inmigrantes provenientes de seis países latinoamericanos (Venezuela, Colombia, Honduras, El Salvador, Argentina y Cuba). Los hallazgos revelan, en primer lugar, que las desigualdades estructurales de los contextos de origen se “trasvasan” en los procesos migratorios y generan condiciones de ejecución de estas labores desiguales y estratificadas. Y, en segundo lugar, que estas desigualdades crean distancias sociales entre unas y otras y reducen sus posibilidades “de capitalizar las oportunidades de vida que puede ofrecer el país de llegada” (2022, p. 32).

Estos tres ejemplos resaltan la utilidad que puede tener un enfoque interseccional para la investigación de las migraciones de las mujeres latinoamericanas a otros continentes, pero también intrarregionales, y su heterogeneidad. La interseccionalidad ayuda a entender más a fondo los efectos de las políticas migratorias sobre las personas, en función de su género,

orientación sexual y raza/etnicidad. Pero también, invita a examinar cómo las personas migrantes de diferentes clases sociales, orígenes nacionales, en distintas etapas del curso de vida, experimentan y se adaptan a la vida en el país de destino. Al considerar estas múltiples dimensiones, la investigación interseccional permite desentrañar la complejidad de las dinámicas de poder que influyen en la migración y en la manera en que se experimenta.

TENSIONES ENTRE GÉNERO/RAZA- ETNIA EN CASOS DE MOVILIDAD SOCIAL Y VIOLENCIA DE GÉNERO EN GRUPOS INDÍGENAS

El interés que ofrece la investigación interseccional reside en que su epistemología siempre puede expandirse para tomar en cuenta una variedad de dimensiones de diferencias construidas socialmente que son relevantes en diferentes contextos, urbanos y rurales, y referidos a distintos grupos poblacionales. Por esta razón, ha mostrado ser pertinente para analizar, por ejemplo, las tensiones que experimentan las mujeres indígenas entre sus posiciones e

identidades de clase, género, raza y etnicidad, como se presenta a continuación. Uno de los estudios pioneros en utilizar un enfoque interseccional para analizar la movilidad social ascendente en grupos indígenas es el de Irma Velásquez Nimatuj. Fue publicado en 2002 con el título *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Partiendo del análisis de las interacciones entre la identidad étnica y la identidad de clase de este sector social, la autora identifica tres formas en que la “pequeña burguesía” maya asume sus relaciones con la mayoría maya: la primera, está preocupada por mantener su ascenso de clase y no manifiesta interés en las luchas económicas y sociales del resto de mayas de escasos recursos e incluso está dispuesta a hacer alianzas con partidos de derecha e integrarse al pueblo ladino (2002, p. 183); la segunda comparte, a pesar de las diferencias de clase, elementos culturales con la mayoría de mayas y se solidariza con sus luchas (2002, p. 184); y la tercera, mayoritaria, se caracteriza por cierta actitud individualista y neutralidad política, y se mantiene inmersa en sus labores profesionales (2002, p. 185). Pese a su heterogeneidad interna, esta

pequeña burguesía *k'iche'* se enfrenta al mismo racismo histórico y cotidiano y al aislamiento que vive la mayoría de mayas del país, y está vinculada igualmente por el sistema patriarcal que rige las comunidades de ambas clases. El enfoque interseccional del estudio hace emerger la posición inherentemente contradictoria de las mujeres *k'iche'ib'* de este sector social, con ciertos privilegios de clase, pero sujetas a una fuerte opresión de género a la que terminan acomodándose, para preservar una unidad cultural que les permita enfrentar su opresión como grupo étnico.

Algunas investigaciones recientes han utilizado las potencialidades de la interseccionalidad para analizar la experiencia cotidiana de las nuevas clases medias indígenas en Bolivia. Al respecto, Myriam Shakow ilustra los cambios sociales que se han dado en este país en el que, al igual que en otros países latinoamericanos, ha prevalecido el imperativo de lograr un ascenso social individual y familiar y de “salir adelante” mediante la educación profesional o el emprendimiento exitoso. En Bolivia, con la llegada al poder de los movimientos y partidos indígenas de izquierda surgieron nuevos

modelos de movilidad social y de igualdad de género. En este contexto de cambio, Shakow identifica los dilemas que plantean estas dos narrativas opuestas de movilidad a las mujeres que han experimentado procesos recientes de ascenso social. En la primera –que exhortaba a los jóvenes bolivianos a dejar de ser “campesinos” indígenas para convertirse en “profesionales” o empresarios mestizos exitosos–, el progreso social de “la chola”, figura encarnada por las mujeres que llevan pollera y dos trenzas, pasaba por deshacerse de ellas ya que su apariencia era incompatible con el acceso a la educación superior. En el segundo modelo, promovido por el proyecto político de Evo Morales entre 2005 y 2019, se enfatizó un cambio de valores centrado en la afirmación del orgullo cultural indígena y del derecho de las mujeres a sus logros profesionales y empresariales. En este contexto, afirmar ser de clase media y vestirse como chola dejó de ser una contradicción para testificar, en cambio, una posición política. La conversión de la chola en un símbolo de género de los imperativos de estos dos modelos de movilidad social en competencia significó para ellas tener que enfrentar dilemas de género, raza y etnia en sus distintos

compromisos políticos, comunitarios y familiares, particularmente desafiantes y costosos en términos personales.

En su artículo “Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres mapuche”, Antonieta Vera Gajardo (2018) analiza otro aspecto de las contradicciones y tensiones entre género, raza y etnia, a partir de un caso de violencia de género contra mujeres mapuches, en el cual se defendió a los varones agresores apelando al derecho consuetudinario protegido por el Código 169 de la OIT. En este caso se pone de presente la necesidad de problematizar el discurso de la tradición, mostrando por ejemplo que no cualquier reivindicación de autonomía cultural es *per se* antirracista. Y la conveniencia de resaltar el modo en que ciertas categorías como *cosmovisión, tradición, ancestralidad* o *complementariedad* devienen categorías racializadas y generizadas. La autora muestra la paradoja política que enfrentan las mujeres en esta comunidad mapuche. Por una parte, deben encarnar la autenticidad cultural, es decir la norma racializada de la feminidad para ser reconocidas como “mujeres” por los organismos del Estado. Al mismo tiempo, su calidad de “mujeres”

es puesta en duda cuando se posicionan como sujetos con agencia que libran luchas políticas, económicas y culturales por la tierra. Por otra parte, deben desafiar el patriarcado indígena, en un contexto en el cual es muy difícil hablar de la violencia ejercida contra las mujeres mapuche dentro de su comunidad. Confrontadas al cruce entre el patriarcado de Estado y el patriarcado indígena, las organizaciones de mujeres mapuche han optado por denunciar simultáneamente la violencia de género y la violencia de Estado. Al respecto, la autora se pregunta si el modo en que se están definiendo hoy los términos a partir de los cuales se puede o no hablar de violencia hacia las mujeres mapuche no corre el riesgo de replicar esa representación homogénea y abstracta del “mapuche eco-espiritual”. Concluye señalando que “es posible que instalando preguntas que perturben la representación homogénea y abstracta del ‘mapuche eco-espiritual’, las subjetividades impuras constituyan un capital político por desplegar” (2018, p. 11).

Las tensiones entre género, raza y etnia involucradas en estos distintos casos también dan cuenta de las contradicciones del modelo multicultural en vigor, como forma de administrar

las diferencias culturales para superar las desigualdades sociales. En el nuevo milenio estos reclamos han dado lugar a numerosas críticas al multiculturalismo en vigor, por su carácter neoliberal (Hale, 2005) y por su laxismo en relación con prácticas culturales que pueden ser discriminatorias hacia las mujeres (Vera, 2018). Investigaciones como estas evidencian el potencial de la interseccionalidad para abordar situaciones que requieren deconstruir visiones de la feminidad, la “indigeneidad” y la movilidad social como algo dado, fijo e inmutable. Sus distintos hallazgos ilustran la naturaleza circunstancial de la intersección de género y raza, y el modo en que esta desigualdad interseccional cobra sentido dentro de contextos sociales específicos, como los descritos.

Los usos de la interseccionalidad en el arte latinoamericano

Otro ámbito en el cual se han examinado la diversidad y las desigualdades que caracterizan a las sociedades latinoamericanas es el de las artes. Desde el inicio del siglo XX, artistas como Tarsila do Amaral exploraron, como lo señalé al inicio

de este texto, nuevas formas de representación de América Latina, desafiando los estereotipos de género y raza prevalecientes en ella. En su obra, centrada en Brasil, mujeres y hombres de piel oscura fueron personificados como figuras poderosas y fuertes, a contrapelo de los imaginarios prevalecientes sobre ellos como entes débiles y pasivos. Ese mismo impulso ha animado la obra de la fotógrafa mexicana Graciela Iturbide en su documentación de la vida, la cultura y los simbolismos rituales de las comunidades indígenas de México, especialmente de sus mujeres. Sin embargo, ni los trabajos de Amaral ni los de Iturbide logran anular la asimetría entre quien representa y quien es representado y el discurso unilateral en el que, inevitablemente, recrean sus imaginarios sobre los sujetos que representan. Así establezcan complicidades y busquen desafiar los estereotipos que existen sobre ellos, el lugar de enunciación importa.

Desde finales del siglo XX las autorrepresentaciones de las y los artistas racializados en desventaja radicalizaron la idea de la multiculturalidad y multirracialidad latinoamericana. Hay ciertas cuestiones que solo puede abordar aquel o aquella que las ha vivido, como señala la artista

afrobrasileña Rosana Paulino (Da Rosa, 2018). Su obra ha buscado tocar temas que habían permanecido ocultos o se habían evitado en la sociedad brasileña (como la posición de las mujeres negras en el tejido social brasileño, la persecución de los cuerpos negros, el encono en su domesticación y aniquilamiento, la persistencia de las proyecciones coloniales). El trabajo de Paulino en tanto artista, curadora y docente ha renovado las artes visuales negras en Brasil, explorando problemáticas negras novedosas en este campo como pueden ser las vivencias de las mujeres negras, situadas en la base de la pirámide social brasileña y excluidas de los modelos de belleza y de las posibilidades de éxito por el entramado de las opresiones de raza, género y clase. En su obra, Paulino ha examinado las experiencias de la población negra en toda su diversidad, a partir de sus propios dilemas. Y ha cuestionado las formas en que estas han sido representadas, contribuyendo a la naturalización de los lugares que la sociedad brasileña les ha destinado. Ha utilizado materiales y técnicas que reflejan la historia y la cultura africana, como el tejido y el bordado y ha creado imágenes que permiten comunicar de manera más efectiva estas experiencias. De

igual manera, ha buscado alterar el significado de fotografías provenientes de álbumes familiares o imágenes históricas que vinculan a la gente negra con el trabajo pesado, la servidumbre, el exotismo y lo salvaje por medio de apropiaciones e intervenciones, para restaurar con ello su dignidad (Da Rosa, 2018).

La singularidad de las experiencias de las mujeres negras es también el tema del trabajo artístico de Sonia Gomes. Ella realiza esculturas multidimensionales y desarrolla instalaciones que remiten a prácticas artesanales relacionadas con las amarras, los trajes de las fiestas populares afrobrasileñas y las tradiciones de bordadoras y *rendeiras* de Minas Gerais. A través de las texturas del hilo, del tejido y del color, Gomes explora paisajes brasileños de agua, montaña y zonas industriales, mientras cuestiona las jerarquías de la creación artística que le asignan un lugar subordinado a la artesanía. Muchos de los materiales textiles que utiliza en sus obras provienen de deshechos fabriles y de tejidos antiguos que le permiten vincular su experiencia familiar, de costura y bordado en la casa de su abuela materna negra, con el lenguaje de la producción textil industrial. Una dimensión

adicional en su trabajo es la del sentido ecológico que busca dar a su obra a partir de la reutilización de residuos. Desde una posición crítica al hiperconsumo de la producción textil, Gomes trasmite un mensaje sobre la materialidad de su propio proceso, utilizando esos objetos, como el fundamento de su práctica artística (Collymore, 2018). La posibilidad de rehabilitar las prácticas, memorias y materiales es una potente entrada para subvertir el sentido desde el cual fueron capturadas y jerarquizadas.

En Colombia, al igual que en Brasil, durante mucho tiempo, los interrogantes que se planteaban artistas como Liliana Angulo o Margarita Ariza no eran objeto de estudio o representación en el arte contemporáneo. Su inclusión ha sido crucial para visibilizar las múltiples opresiones que experimentan las personas marginadas socialmente y las intersecciones entre sus diferentes posiciones e identidades. A la par, permiten exponer el alcance que la interseccionalidad puede adquirir en la producción artística. El trabajo de Liliana Angulo Cortés ha hecho un amplio recorrido de integración entre distintas prácticas como la fotografía, la instalación y la escultura, desdibujando sus fronteras.

A partir de ellas ha interpelado, como Paulino y Gomes, las representaciones de las mujeres negras, elaborando contraimágenes que parodian y resignifican la violencia racista y sexista de la que ellas han sido objeto. Su trabajo ha sido uno de los primeros en cuestionar frontalmente la construcción visual de las mujeres negras en Colombia y la doble invisibilización que estas han sufrido en un país que no las incluye en el modo en que se ha imaginado a sí mismo y que, a su vez, ha recreado su identidad. Liliana Angulo ha señalado las tensiones y violencias que produce la intersección del género con la raza en estas representaciones y ha hecho manifiesto quién tiene el poder para representar a las mujeres negras colombianas moldeándolas a su antojo, o ignorándolas.

A través de imágenes tan poderosas como las de la serie fotográfica titulada *Negro utópico* (2001) ha explorado dos proyectos opuestos: el de un poder negro que desafía las iconografías racistas para que emerja un mundo social perfeccionado y el de un lenguaje visual que exagera la violencia de los estereotipos racistas hasta volverlos irreales. En esta serie aparece, por ejemplo, la imagen del cuerpo de una mujer negra cuyos

contornos se confunden con el espacio donde realiza sus tareas domésticas, hasta convertirse en un “objeto bidimensional de geometría euclidiana”, dotado de ancho y largo, pero desprovisto de volumen. Como recuerda Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009 [1952]), ese desmoronamiento del esquema corporal hasta convertirse en un “esquema epidérmico racial” es el resultado del régimen visual de la blanquitud que actúa sobre los cuerpos negros. En este caso opera despojando la figura de un adentro, de modo tal que termina mimetizándose con los motivos florales de la pared de la cocina que la rodea. Liliana Angulo resuelve artísticamente el dilema que plantea esta alienación, yuxtaponiendo a esa imagen plana de la pared la de una mujer negra que emerge de ella y asume con ironía y exageración la adscripción a las labores de limpieza, planchado y cocina. Esta mujer, representada hiperbólicamente, está allí, reclamando su lugar e incomodando al público que la observa. Es una imagen especular que permite a la mujer negra que la representa y a las mujeres negras que la observan como público pasar de ser objeto de las miradas que las disecan a convertirse en sujetos de esa mirada, para interpelar el racismo sexista

y clasista de la sociedad colombiana. La serie llamada *Pelucas porteadoras* (1997), que representa un grupo de personas negras con enormes pelucas conectadas por hilos que van de una cabeza a otra prolonga esta interpelación. En este caso, en relación con el “pelo afro” como ícono central de la resistencia negra a la imposición de ideales y estándares de belleza. Su textura, recreada a partir de esponjillas de lana de acero moldeadas en espiral y los hilos que las enlazan remiten, al mismo tiempo, a la politización del pelo afro, como símbolo de lucha, y a las conexiones de solidaridad que se crean entre la gente negra a partir una historia de opresión compartida.

El trabajo artístico de Margarita Ariza en su obra *Blanco porcelana* (2011) presenta la contracara del proceso de racialización descrito por Liliana Angulo. Desde una perspectiva autobiográfica, Ariza visibiliza y desnaturaliza las prácticas cotidianas que realizan las familias mestizas para ajustarse a los cánones de la blanquitud, asumidos como algo intrínsecamente relevante y universalmente codiciado. Con este proyecto pionero, Margarita Ariza mostró que pese a los cambios que trajo el multiculturalismo, el valor de lo blanco, como superior y más deseable,

seguía configurando los hábitos de crianza, las prácticas diarias de higiene y belleza, y las interacciones sociales en el país. La difusión de este trabajo en distintas redes sociales y espacios públicos provocó que algunos de sus familiares la acusaran judicialmente por violar su intimidad y buen nombre y exigieran el retiro del proyecto. Tres años después, la Corte Suprema de Justicia falló a su favor y levantó la censura, afirmando y protegiendo la libertad de expresión de los artistas. Uno de los aportes más singulares de estas dos producciones artísticas tiene que ver con las reflexiones teóricas que las orientan y las reacciones que producen en el público. Sus trabajos son exploraciones creativas no complacientes: afectan sensibilidades y suscitan reflexiones sobre la persistencia de esas opresiones de género, raza y clase que se entrecruzan y sostienen la colonialidad, y sobre la necesidad de combatir las conjuntamente para poderlas socavar.

Habiendo esbozado algunos de los usos analíticos/políticos de la interseccionalidad en América Latina, queda claro que es “una buena herramienta para orientar el análisis empírico porque previene reduccionismos” (Bottici, 2022, p. 78), como los que engendra buscar un

solo factor explicativo para la dominación. A continuación, examinaré lo que está en juego en la región hoy en día, en que las cuestiones feministas han sido empujadas gradualmente desde el corazón del movimiento hacia sus bordes y más allá. Argumentaré que uno de los elementos coadyuvantes de este desplazamiento ha sido la amplia difusión de la interseccionalidad como perspectiva capaz de comprender y acoger luchas y reivindicaciones muy variopintas (de género, sexualidad, clase, etnicidad, raza, ambientales, epistémicas y ontológicas) del feminismo en sus múltiples expresiones.

La interseccionalidad, como lengua franca para expresar la especificidad y la interdependencia de las luchas, ha resultado ser muy útil para orientar el desarrollo de alianzas y solidaridades del feminismo con otros movimientos sociales, así como para revitalizarlo.

HACIA LA REPOLITIZACIÓN DE LA INTERSECCIONALIDAD

América Latina ha experimentado numerosos cambios en la última década. Esto se relaciona con las deficiencias políticas y la falta de autonomía del proyecto de Estado multicultural lanzado en los años noventa, el retroceso de los procesos y logros sociales y políticos alcanzados en el marco de este proyecto, y la exacerbación de las desigualdades sociales y raciales y la violencia vinculada al modelo neoliberal (Hale, 2002). Uno de los efectos del fracaso del proyecto multicultural fue la renovación del interés público en toda América Latina por el tema del racismo, lo que repercutió en el trabajo antirracista de muchos movimientos sociales, entre ellos el feminismo. En efecto, en este nuevo contexto, las ideas feministas latinoamericanas se conectaron más claramente con la crítica del racismo y los efectos de la colonialidad en la vida de las mujeres. Desde finales de los años noventa del siglo XX, se había estado desarrollando una conciencia feminista más atenta a las propuestas de los movimientos y colectivos indígenas

y afrodescendientes como fuentes de saber, experiencias, interpretación de la opresión y propuestas de buena vida (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014, p. 27); y a sus luchas por la defensa de sus tierras, su modo de vida y sus recursos naturales.

A través de una lente interseccional ha sido posible ver al racismo como uno de los principios fundantes y estructurales de las relaciones sociales latinoamericanas, y atender algunos de los secretos a voces de nuestras sociedades: que la raza actúa como un marcador de estrato social y relega a las mujeres de grupos étnicos minorizados a los roles más frágiles en la sociedad; y que el racismo, cotidiano y sistémico, no solo resulta en agresiones físicas y disparidades económicas, sino también en empobrecimiento cultural y de conocimientos, suprimiendo o eliminando todo saber originado fuera del paradigma eurocéntrico. En Argentina, por ejemplo, una perspectiva interseccional ha revelado que las luchas de los movimientos afro y antirracistas tienen muy poca presencia en la organización feminista del país, en contraste con la efectividad que ha tenido el feminismo argentino en otros ámbitos, y en su capacidad

de movilización de otras voces y disidencias, especialmente LGBTIQ+ (De Melo Vasconcellos, 2019). En este sentido, ha sido útil para visibilizar los efectos opresivos que tiene para el feminismo una focalización singular en determinados temas, como cuando se dejan de lado las demandas de las mujeres no blancas o mestizas, y sin estudios universitarios. Esto mismo sucede cuando los movimientos negros olvidan las demandas específicas de las mujeres negras y de las personas LGBTIQ+; cuando el movimiento LGBTIQ+ se centra únicamente en los hombres homosexuales blancos; y cuando los movimientos de izquierda defienden la cuestión de clase sin una perspectiva de género y étnico-racial. Como se ha mostrado a lo largo de este texto, definir qué opresión combatir primero sin entender sus interrelaciones y efectos mutuos con otros ejes de desigualdades crea otras opresiones.

Si bien la mayoría de los estudios sobre interseccionalidad se ha enfocado más en el término como categoría analítica, sin detenerse en su uso político y social, es necesario analizar el modo en que esta se ha incorporado en la agenda de las movilizaciones sociales, como lo señalan Rios,

Pérez y Ricoldi (2018) para Brasil. Los resultados de su investigación apuntan al surgimiento de una nueva generación de activismo feminista que adopta un nuevo lenguaje contestatario para problematizar la simultaneidad de las múltiples formas de opresión social. Esta adopción va más allá de la comprensión de la utilidad de esta herramienta para hacer interpretaciones sociales y políticas (Rios y Sotero, 2019) y se ha convertido en una identidad política colectiva en medio de una esfera pública en transformación. La dinámica de los movimientos feministas y antirracistas, especialmente entre quienes se muestran escépticas respecto del activismo político más tradicional, se ha innovado. En el movimiento feminista brasileño contemporáneo, la interseccionalidad contiene la terminología y los valores que guían la acción colectiva del activismo de quienes hacen política en la calle y a través de las redes sociales en internet. Así, el término pasó de ser un sustantivo a utilizarse como adjetivo para describir un nuevo tipo de pertenencia feminista y, sobre todo, una nueva forma de concebir el propio feminismo. La interseccionalidad es, por tanto, como lo señalan estas autoras una

reinención del pensamiento y la práctica feministas (Ríos, Pérez y Ricoldi, 2018, p. 50).

La presencia de mujeres jóvenes en los diferentes activismos de género en América Latina es cada vez más fuerte y está dejando su traza generacional en las demandas y luchas feministas colectivas. A través de las redes sociales, desde temprana edad, las mujeres jóvenes se han familiarizado con la terminología feminista y categorías como la interseccionalidad. Cada vez más están tomando medidas sobre una amplia gama de temas que preocupan a su generación, como el acoso callejero, el uso del lenguaje inclusivo y la autoevaluación de los privilegios. El activismo *online* ha permitido a los colectivos feministas llegar más allá de los perímetros universitarios (Di Napoli, 2021). De hecho, tanto dentro como fuera de las universidades, los colectivos feministas han ampliado el significado del feminismo al incluir en sus agendas nuevas cuestiones que antes no figuraban en sus reivindicaciones tradicionales.

Un buen ejemplo de este cambio es el de un evento feminista consolidado en Argentina. En octubre de 2018, después de treinta y tres años de haber realizado lo que antes se llamaba el

Encuentro Nacional de Mujeres, se cambió el nombre del programa, no solo para dar espacio a la disidencia de sexo y género, sino también a la diversidad étnico-racial. El nombre elegido fue Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y Personas No Binarias para distanciar el evento de cierta visión etno-nacionalista y racista que había prevalecido en los encuentros anteriores, al ignorar las demandas de plurinacionalidad. La agenda feminista de estos encuentros se ha enriquecido, incorporado las luchas antirracistas, al comprender que el feminismo puede contribuir a la construcción de una nueva mayoría social en un contexto de avance de facciones fascistas, misóginas y racistas (Parra, 2021). Otro aspecto que distingue a las nuevas movilizaciones feministas latinoamericanas de las anteriores es su fortalecimiento como movimiento social en medio del debilitamiento de otros, como el movimiento obrero y sindical, sometidos a ataques neoliberalistas sin precedentes. Por eso, en muchos países, el feminismo enarbola la bandera de todo el activismo social, recogiendo las demandas de otros movimientos. Este fue el caso de Chile entre octubre de 2019 y marzo de 2020, período en el que se formaron múltiples sinergias entre el

movimiento estudiantil, el feminista y otros movimientos de izquierda, sindicales y sociales.

Un estallido social similar al de Chile se vivió en Colombia en abril de 2021, cuando colectivos feministas, organizaciones LGBTIQ+, estudiantes universitarios y los movimientos campesino, indígena y negro convergieron en una sola lucha contra el orden social represivo, las políticas de privatización y el incumplimiento sistemático de los acuerdos de paz por parte del gobierno. Un primer ejemplo de este tipo de movilizaciones proviene de las Mamás Primera Línea, cuya tarea consistía en liderar las protestas para proteger a los más jóvenes, a menudo sus propios hijos, de los enfrentamientos con la policía antidisturbios. Estas mujeres, en su mayoría no blancas y de clase trabajadora, se convirtieron en un símbolo de la lucha librada a través de las marchas que tuvieron lugar en Bogotá y Cali. Expresaron su conciencia de que la esfera pública, en su forma más personal, es política, y de que su experiencia de marginación social y política está determinada principalmente por las opresiones simultáneas de clase, raza y género. El segundo ejemplo lo ofrecen las mujeres del pueblo indígena Misak

del departamento del Cauca, que participaron en el derribo de varias estatuas de conquistadores españoles nombrados por la historia oficial como los fundadores de Cali, Popayán y Bogotá. Incluso antes del Paro Nacional, habían realizado un juicio simbólico a Sebastián de Belalcázar en Popayán antes de derribar su estatua, y habían firmado un documento exigiendo reparación histórica al Estado colombiano, en el que denunciaban el racismo, los feminicidios, la corrupción y el asesinato de líderes sociales. Intervenciones como estas evidencian la trama política que se ha tejido entre diversas luchas y diferentes movimientos sociales como el feminista, el indígena, el estudiantil y el sindical.

Estos patrones de movilización ilustran muy bien las diferencias entre los objetivos y las acciones en torno a la interseccionalidad en el Norte global y en América Latina. Donde esta no es únicamente una teoría que se cita en la academia, sino un concepto que ha sido movilizad o políticamente por diferentes movimientos sociales para crear coaliciones políticas y emprender acciones conjuntas. En la actualidad, las consignas y reivindicaciones feministas y antirracistas se están incorporando en luchas

que hasta el momento habían sido refractarias a su inclusión, como las sindicales y laborales. Así lo demuestran las huelgas feministas del 8 de marzo de cada año, que se iniciaron en 2017 en Argentina y luego se extendieron por toda la región; y el rechazo abierto al persistente carácter patriarcal y al arraigado racismo en los hábitos mentales de la cultura política de la izquierda latinoamericana.

Otra dimensión interesante de esta nueva generación de activismo feminista latinoamericano es su compromiso con la defensa del medio ambiente. Vale la pena recordar, como lo mencioné anteriormente, que esta nueva conciencia encuentra sus raíces en la lucha de muchos movimientos de mujeres indígenas, campesinas y afrodescendientes por proteger sus tierras, las prácticas de sus comunidades y sus recursos naturales. Estos movimientos fueron los primeros en proponer formas de vida diferentes a las impuestas por el sistema capitalista y en resaltar la importancia de la comunidad en todos los ámbitos de la vida, así como el vínculo entre los seres, el territorio (la tierra) y la Tierra. La imagen-concepto de cuerpo-territorio, fraguada en las luchas de los

feminismos indígenas y comunitarios, pronto se convirtió en una consigna política que permitió al feminismo conectar la defensa del cuerpo-territorio con la del territorio-Tierra y lanzar una lucha contra el extractivismo minero transnacional, la violencia sexual y el creciente número de feminicidios, a la vez. El alcance de la idea-fuerza de cuerpo-territorio, y de su potencialidad de “migrar, resonar y componer otros territorios y otras luchas”, hace que la descolonización, como ejercicio práctico inseparable de la despatriarcalización se convierta en una exigencia para todos los feminismos (Gago, 2019, pp. 100-101).

Por su parte, el énfasis dado por las mujeres indígenas y afrodescendientes al hecho de que sus luchas son colectivas y no individuales llama la atención sobre su forma distintiva de entender y hacer política, en la cual la totalidad de sus relaciones sociales se expresa en una sola lucha. A la par, pone de presente el carácter indígena y amefricano de las “vigentes y robustas tecnologías de sociabilidad comunitaria propias de nuestro continente” como señala Rita Segato en una entrevista concedida a Verónica Gago (2018). Para estos colectivos de mujeres, no se

trata de elegir entre sus derechos como mujeres y su lealtad a sus grupos étnico raciales. Se trata más bien de enraizar el respeto a sus derechos como mujeres en sus luchas colectivas, para que tanto hombres como mujeres los defiendan, y de vincular esta defensa a luchas más generales de sus comunidades, como la resistencia contra el desarrollo neoliberal y sus megaproyectos, o la exigencia de que se respete su decisión de mantener sus territorios libres de extracción.

Este tipo de retos ha llevado al feminismo a saber escuchar nuevas demandas que surgen y extienden las líneas de opresión más allá de la clase, el género y la raza, e incluyen la territorialidad (rural y urbana) y las distintas visiones de mundo. Esta última dimensión, como señala Arturo Escobar (2022) es relevante para visibilizar aquellas formas de vivir y de construir mundos que se fundamentan en una ontología o cosmovisión relacional, es decir, aquella que encarna el principio de la interdependencia entre todo lo que existe (lo humano y otros seres vivos) en su dimensión material e inmaterial. Así, si bien la interseccionalidad permite entender un conjunto de opresiones e imbricaciones de relaciones de poder y dominación sin

jerarquizarlas, su utilización se ha visto interpelada por el hecho de que en América Latina los procesos de dominación con base en la clase, el género y la raza están atravesados por otra relación desigual que opone mundos y conocimientos, epistemologías y ontologías. Dos conceptos muy relacionados entre sí como los del Buen Vivir o *sumakkausay*, en kichwa, y el Vivir Sabroso, elaborado en Colombia por los colectivos afro e indígenas emberá de la región del Pacífico, dan cuenta de esta oposición. Ambos se refieren a una visión de mundo fundada en ontologías de sociedades o colectivos que buscan una “relación más horizontal y orgánica con la naturaleza y el territorio” (Gómez, 2018). Y plantean críticas a los errores y las limitaciones de las diversas teorías del llamado desarrollo a través de sus prácticas de defensa de la vida y el territorio. En las últimas décadas estas dos nociones se han vinculado a las luchas y resistencias que han tenido que desplegar mujeres, indígenas, campesinos y afrodescendientes frente a las amenazas impuestas por la guerra y la militarización de sus territorios (Viveros Vigoya, 2018b). La visibilidad de estas nuevas opresiones pone de presente las limitaciones

de cualquier teoría emancipatoria, si se piensa como única, dado que ninguna puede ir más allá de las posturas y límites del conocimiento que disponen quienes las formulan en un momento y un lugar específicos, y que cualquier selección de opresiones va a privilegiar unos ejes de desigualdad en detrimento de otros.

Reflexiones finales

Inspirándome en Edward Said, argumenté al principio de este texto que la interseccionalidad es una “teoría viajera”, traducida y transformada por cada uso diferente que se ha hecho de ella, y adaptada a cada nueva situación, tiempo y lugar. El proceso que ha sufrido en nuestra América Latina ha impulsado una repolitización del concepto de interseccionalidad, donde lo que está en juego es “no tanto la interseccionalidad de las identidades, sino la interseccionalidad de las luchas” (Davis, 2016, p. 144). En el contexto latinoamericano y caribeño, este término se ha aplicado de formas que van más allá de su uso como herramienta para prevenir reduccionismos analíticos. Es una propuesta que defiende la necesidad de reconocer los orígenes de la reflexión interseccional en las luchas de los feminismos negros, para evitar el borrado de las vivencias de las mujeres negras y la descontextualización y reubicación de la “política identitaria” en un marco liberal (Bottici, 2022). Y que, al mismo tiempo, estimula la búsqueda de las propias genealogías del pensamiento y acción de tipo interseccional en los contextos locales y exteriores

al ámbito académico (Rodó-Zarate, 2021). La interseccionalidad, como lo he mostrado a lo largo del libro, no es el fruto de una elaboración académica, aunque el término haya sido acuñado por primera vez en una publicación de esa índole. Lo que sucedió es que esa expresión popularizó un pensamiento y una acción surgidos de la propia experiencia de opresión y de estar continuamente “fuera de lugar” de grupos de mujeres situadas en el entramado de distintas opresiones (de clase, raciales, sexuales, heterosexuales). En nuestros entornos inmediatos existen muchos ejemplos de ello, como los que he compartido en este texto.

En América Latina la interseccionalidad ha devenido un enfoque político que reconoce otros “saberes de resistencia” y genera posibilidades de colaboración para “apoyar las luchas de unos y otros, en lugar de socavarlas” (Lugones, citada en González Villamizar y Bueno-Hansen, 2021, p. 563). Si bien permite luchar contra las distintas opresiones y experiencias de la desigualdad, en su especificidad, lo más importante es que estimula una política de solidaridad entre distintas

luchas para combatir simultáneamente todas las formas de opresión. En ese sentido, **la interseccionalidad puede ser una importante plataforma a partir de la cual se pueden elaborar programas políticos y plantear demandas que desafíen la forma en que hasta ahora hemos entendido la política, para ampliar el alcance de las luchas feministas.**

La reinención de la interseccionalidad como “interseccionalidad de las luchas” parece presagiar un nuevo giro hacia la política de la solidaridad, y una reorganización dentro de ella. En lugar de basar la solidaridad en vagas nociones de hermandad o en la idea de que algunas mujeres se identifican sin reservas con otras, esta nueva forma de entenderla se ancla en objetivos políticos y éticos compartidos que permiten desarrollar luchas comunes, ya no en torno al sexo o al color como características inherentes o naturales, sino en torno a formas

de pensar sobre la raza, la clase y el género (Mohanty, 2020 [2003]).

Sin embargo, la interseccionalidad no requiere adhesiones devotas ni convertirse en una mención obligatoria. Es una perspectiva teórica y política con metas particulares que precisa entrar en diálogo con otras herramientas conceptuales y analíticas críticas y emancipadoras para pensar juntas acerca de las operaciones del poder y apuntar a transformaciones sociales (Viveros, 2018b). América Ladina es un territorio fértil para el desarrollo de este tipo de herramientas que precisan entrar en conversación y acción conjunta. El retorno del pensamiento y la acción política interseccional del centro al margen es su posibilidad de seguir siendo un saber de resistencia. En palabras de bell hooks, hay una clara distinción entre la marginalidad impuesta por las estructuras opresivas y la marginalidad elegida como lugar de resistencia, ya que esta última es un lugar de apertura radical y posibilidad (1989, p. 23), en tanto es una respuesta crítica a la dominación y un espacio forjado a través de la lucha. Basándonos en su pensamiento visionario, podemos pensar que el espacio que hoy

ocupa la interseccionalidad, entendida como una posicionalidad transformadora, nos ofrece un nuevo territorio desde el cual podemos dar un sentido renovado a las luchas feministas.

El futuro de la Tierra puede depender de la capacidad de las mujeres para identificar y desarrollar nuevas definiciones del poder y nuevos modelos de relación entre las diferencias (Lorde, 2003 [1984], p. 134).

Bibliografía

- Akotirene, Carla (2019). *Interseccionalidade*. San Pablo: Pólen Produção Editorial LTDA.
- Alexander-Floyd, Nikol (2012). Disappearing acts: reclaiming intersectionality in the social sciences in a post-black feminist era. *Feminist Formations*, 24, 1-25.
- Andersen, Margaret. L. y Collins, Patricia (1992). *Race, class, and gender: an anthology*. Belmont: Wadsworth.
- Anderson, Cynthia (1996). Understanding the inequality problematic: from scholarly rhetoric to theoretical reconstruction. *Gender & Society*, 10(6), 729-746.
- Anthias, Floya (2012). Intersectional what? Social divisions, intersectionality and levels of analysis. *Ethnicities*, 13(1), 3-19.
- Anzaldúa, Gloria (2016 [1987]). *Borderlans/La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Ariza, Marina y Jiménez, Luis Felipe (2022). Migración femenina e interseccionalidad: el trabajo reproductivo de las inmigrantes latinoamericanas en México. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 8, e957. <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v8i1.957>

- Bairros, Luiza (2002). III Conferência Mundial Contra O Racismo. Dossiê III Conferência Mundial contra o Racismo. *Revista de Estudos Feministas*, 10(1), 169-170. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100010>
- Bereni, Laure; Chauvin, Sébastien; Jaunait, Alexandre y Revillard, Anne (2008). *Introduction aux gender studies: manuel des études sur le genre*. Paris: De Boeck.
- Bilge, Sirma (2010). De l'analogie à l'articulation: théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe. *L'Homme et la Société*, 2/3, 43-64.
- Bohrer, Ashley (2019). *Marxism and intersectionality. Race, gender class and sexuality under contemporary capitalism*. Bielefeld: Transcript Verlag
- Bonilla-Silva, Eduardo (2012). The invisible weight of whiteness: the racial grammar of everyday life in contemporary america. *Ethnic and Racial Studies*, 35(2), 173-194. <https://doi.org/10.1080/01419870.2011.613997>
- Bottici, Chiara (2022). *Anarcafeminismo*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Brown, Wendy (1995). *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press.

- Carasthatis, Anna (2016). *Intersectionality. Origins, contestations, horizons*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- Carbado, Devon W. (2013). Colorblind intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 811-845.
- Carbin, Maria y Edenheim, Sara (2013). The intersectional turn in feminist theory: a dream of a common language? *European Journal of Women's Studies*, 20(3), 233-248.
- Carneiro, Sueli (1985). Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra. América Latina desde una perspectiva de género. En Carneiro, Sueli; Costa, Albertiva y Santos, Thereza, *Mulher negra. Política governmental e a mulher* (pp. 21-26). San Pablo: Ministério da Saúde.
- Colectivo del Rio Combahee (2014 [1977]). A black feminist statement. *Women's Studies Quarterly*, 42(3/4), 271-280.
- Connell, Raewyn (2015 [2005]). *Masculinidades*. México: UNAM.
- Collins, Patricia Hill (1990). Black feminist thought in the matrix of domination. En *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (pp. 221-238). Boston: Unwin Hyman.

- Collins, Patricia Hill (2000a). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Londres: Routledge.
- Collins, Patricia Hill (2019). *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press.
- Collins, Patricia y Bilge, Sirma (2019). *Interseccionalidad*. Madrid: Morata.
- Collymore, Nan (30 de julio 2018). Sonia Gomes: "Mi obra es negra, femenina y marginal". *América Latina. Contemporary &* <https://amlatina.contemporaryand.com/es/editorial/my-work-is-black-feminine-and-marginal-sonia-gomes/>
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1, 139-167.
- Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6),1241-1299.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26(1), 92-101.

- Curiel, Ochy (2021). *Un golpe de Estado: la Sentencia 168-13. Continuidades y discontinuidades del racismo en República Dominicana*. Bogotá: En la Frontera.
- Da Rosa, Víctor (21 de febrero 2018). Charla con Rosana Paulino: "El cuerpo es una cuestión política". *América Latina. Contemporary &*. <https://amlatina.contemporaryand.com/es/editorial/researcher-and-artist-rosana-paulino/>
- Davis, Angela (2004 [1981]). *Mujeres, raza y clase* (A. Varela Mateos, trad.). Madrid: Akal.
- Davis, Angela (2012). *The meaning of freedom. And other difficult dialogues*. San Francisco: City Lights.
- Davis, Kathy (2008). Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), 67-85.
- De Melo Vasconcellos, Rafaela (2019). Aportes del feminismo negro brasileño para la perspectiva interseccional. *XIII Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Dell' Aquila, Martha (2021). *Du centre aux marges. Perspectives contre-hégémoniques autour de l'agency*. Tesis doctoral. Paris 1 y Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne.
- Di Napoli, Pablo Nahuel (2021). Jóvenes, activismos feministas y violencia de género en la UNAM: ge-

neología de un conflicto. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 19(2), 1-27.

- Dorlin, Elsa (ed.) (2008). *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*. París: L'Harmattan.
- Dorlin, Elsa (ed.) (2009). *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*. París: PUF.
- Dorlin, Elsa (2012). L'Atlantique féministe. L'intersectionnalité en débat. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (2), 1-16.
- Du Bois, William E.B. (2004 [1903]). *Les âmes du peuple noir* (Magali Bessone, trad. fr.), París: Rue d'Ulm.
- Echeverría, Bolívar (2011). Imágenes de la blanquitud. En *Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 145-161). La Paz: OXFAM-Vicepresidencia del Estado.
- Escobar, Arturo (28 de septiembre 2022). ¿Quiénes son las y los nadies y por qué importan? *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/arturo-escobar/quienes-son-las-y-los-nadies-y-por-que-importan/>
- Escobar, Arturo (2022). *Diseñando transiciones regionales sistémicas en tiempos de emergencia social y climática*. Proyecto de investigación-acción con perspectiva de paz territorial pluriversal para el

valle geográfico del río Cauca. Propuesta hecha a la Fundación Ford por Tejido de Transicionantes del valle geográfico del río Cauca y la Asociación Casa Cultural del Chontaduro.

- Espinosa Miñoso, Yuderkys E. (2020). Interseccionalidad y feminismo descolonial: volviendo sobre el tema. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2020/12/interseccionalidad-y-feminismo-descolonial-volviendo-sobre-el-tema/>
- 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: Universidad del Cauca.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Ferreira, Rocío (2005). Clorinda Matto de Turner, novelista y los aportes de Antonio Cornejo Polar al estudio de la novela peruana del siglo XIX. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 31(62), 27-51.
- Gago, Verónica. (29 de diciembre 2018). Se va a caer. Entrevista a Rita Segato por Verónica Gago. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/164761-se-va-a-caer>
- Gago, Verónica. (2019). *La potencia feminista: o el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficante de Sueños/Tinta Limón.

- Gonzalez, Lélia (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En Luiz Machado da Silva et al. (eds.), *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos* (pp. 223-244). Brasília: ANPOCS.
- Gonzalez, Lélia (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- González Villamizar, Juliana y Pascha Bueno-Hansen (2021). The promise and perils of mainstreaming intersectionality in the Colombian peace process. *International Journal of Transitional Justice*, 15(3), 3, 553-575. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijab026>
- Guillaumin, Colette (2009). Raza y naturaleza. Sistema de las marcas. Idea de grupo natural y relaciones sociales. En Elisabeth Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. México: Institut Français d'Études Andines. <http://books.openedition.org/ifea/708>
- Guimarães, Antonio Sergio (2002). Democracia racial: el ideal, el pacto y el mito. *Estudios Sociológicos*, 59(20), 305-333.
- Hale, Charles (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American studies*, 34(3), 485-524.
- Hale, Charles (2005). Neoliberal multiculturalism. The remaking of cultural rights and racial

- dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.
- Hancock, Ange-Marie (2007). When multiplication doesn't equal quick addition: examining intersectionality as a research paradigm. *Perspectives on Politics*, 5(1), 63-79.
 - Hancock, Ange-Marie (2016). *Intersectionality: an intellectual history*. Oxford: University Press.
 - Haslanger, Sally (2012). *Resisting reality: social construction and social critique*. Oxford: Oxford University Press.
 - hooks, bell (1989). Choosing the margin as a space of radical openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, 36, 15-23.
 - Houtondji, Paul (2013). *Combats pour le sens. Un itinéraire Africain*. Bamenda: Lagaa Research & Publishing CIG.
 - Jordan, June (1995 [1981]). *Civil wars*. Nueva York: Simon & Schuster.
 - Jordan-Zachery, Julia S. (2007). Am I a black woman or a woman who is black? A few thoughts on the meaning of intersectionality. *Politics & Gender*, 3(2), 254-263.
 - Ken, Ivy (2008). Beyond the intersection. A new culinary metaphor for race-class-gender studies. *Sociological Theory*, 26(2), 152-172.

- Kergoat, Danièle (2009). Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux. En Dorlin, Elsa (ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination* (pp. 111-126). París: PUF.
- Lépinard, Éléonore y Mazouz, Sarah (2021). *Pour l'intersectionnalité*. París: Anamosa.
- Lorde, Audre (2003 [1984]). *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (M. Corniero Fernández, trad.). Madrid: Horas y Horas.
- Lugones, María (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypathia*, 22(1), 186-209.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Magliano, María José (2015). Interseccionalidad y migraciones: potencialidades y desafíos. *Revista Estudios Feministas*, 23(3), 691-712.
- Maldonado-Torres, Nelson (2020). El Caribe, la colonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 55(3), 560-573.
- Matsuda, Mari J. (1991). Besides my sister, facing the enemy: legal theory out of coalition. *Stanford Law Review*, 43(6), 1183-1192.
- Meertens, Donny; Viveros, Mara y Arango, Luz Gabriela (2008). Discriminación étnico racial, desplazamiento y género en los procesos identitarios

de la población "negra" en sectores populares de Bogotá. En Zabala Argüelles, María del Carmen (comp.), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe* (pp. 181-214). Bogotá: Siglo del Hombre/CLACSO.

- Mezzadra, Sandro (2021). Intersectionality, Identity, and the Riddle of Class. *Papeles del CEIC*, 3. <http://doi.org/10.1387/pceic.22759>
- Misra, Joya; Vaughan Curington, Celeste y Venus, Mary Green (2021). Methods of intersectional research. *Sociological Spectrum*, 41(1), 9-28.
- Mohanty, Chandra (2020). *Feminismo sin fronteras: descolonizar la teoría, practicar la solidaridad*. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM.
- Moreno-Figueroa, Mónica and Mara Viveros-Vigoya (2022). Anti-racism, intersectionality and the struggle for dignity. En Moreno Figueroa, Mónica G. y Wade, Peter (eds.), *Against racism: organizing for social change in Latin America* (pp.51-72). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Nakano Glenn, Evelyn (1992). From servitude to service work: historical continuities in the racial division of paid reproductive labor. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18(1), 1-43.

- Navarrete Linares, Federico (2022). Blanquitud vs. blancura, mestizaje y privilegio en México de los siglos XIX a XXI, una propuesta de interpretación. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 40(número especial), 127-162. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40nnúmero especial.2080>
- Oyèwúmi, Oyèronké (1997). *The invention of women: making an african sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parra, Fabiana (2021). El feminismo será antirracista o no será. *Joselito Bembé. Revista Político Cultural*, 2, 37-43. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12875/pr.12875.pdf
- Piscitelli, Adriana (2008). Interseccionalidades, categorías de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263-274.
- Platero, Lucas (2012). *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Puar, Jasbir K. (2011). I would rather be a cyborg than a goddess: becoming-intersectional in assemblage theory. *PhiloSOPHIA*, 2(1), 49-66.
- Ribeiro, Djamila (2018). Breves reflexiones sobre *Lugar de enunciación*. *Relaciones Internacionales*, 39, 13-18.
- Ribeiro, Djamila (2019). *Lugar de fala*. San Pablo: Sueli Carneiro; Pólen.

- Rios, Flavia y Sotero, Edilza (2019). Apresentação: gênero em perspectiva interseccional. *PLURAL. Revista do Programa de Pós -Graduação em Sociologia da USP*, 26(1), 1-10.
- Rios, Flavia; Perez, Olivia y Ricoldi, Arlene (2018). Interseccionalidade nas mobilizações do Brasil contemporâneo. *Lutas Sociais*, 22(40), 36-51.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodó-Zárate, María (2021). *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Barcelona: Bellaterra.
- Said, Edward (2000 [1994]). Traveling theory reconsidered. En *Reflections on exile and other essays* (pp. 436-452). Cambridge: Harvard University Press.
- Said, Edward (1982). Traveling theory. En *The world, the text, and the critic* (pp. 226-247). Cambridge: Harvard University Press.
- Salem, Sara (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, (21), 111-122.
- Shakow, Myriam (2022). Equality or hierarchy? Solidarity with those above or below? Dilemmas of gendered self-identification in a new Bolivian

middle class. En Barbosa Cruz, Mario; López-Pedrerros, A. Ricardo y Stern, Claudia (eds.), *The middle classes in Latin America* (pp. 422-441). Nueva York: Routledge.

- Smith, Barbara (1998). Doing it from scratch: the challenge of black lesbian organizing. En Smith, Barbara (ed), *The truth that never hurts: writings on race, gender and freedom* (pp. 97-113). Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Urasse, Anin (2019). Uma introdução aos 18 princípios ao Mulherismo Africana. En *União dos Coletivos Pan-Africanistas. Epistemologias do renascimento africano* (pp. 301-315). San Pablo: Editora Filhos da África.
- Vera Gajardo, Antonieta (2018). Un acercamiento interseccional al discurso de la tradición en casos de violencia a mujeres mapuche. *Revista de Estudios Sociales*, (64), 2-14.
- Vidal, Edgard (2011). Trayectoria de una obra: *A negra* (1923) de Tarsila do Amaral. *Artelogie*, 1(1). <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article79>
- Viveros Vigoya, Mara (2007). Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá. *Revista de Estudios Sociales*, 27, 106-121.

- Viveros Vigoya, Mara (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63-81.
- Viveros Vigoya, Mara (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguaré*, 27(1), 71-104.
- Viveros Vigoya, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Viveros, Mara (2018a). *Les couleurs de la masculinité: expériences intersectionnelles et pratiques de pouvoir en Amérique Latine*. París: La Découverte.
- Viveros Vigoya Mara (2018b). De la “extraversión” a las epistemologías “nuestroamericanas”. Un descentramiento en clave feminista. En Gómez Obando, Santiago; Moore Torres, Catherine y Múnera Ruiz, Leopoldo (eds.), *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas* (pp. 171-192). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros Vigoya, Mara (2021). *El oxímoron de las clases medias negras. Movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- Viveros Vigoya, Mara (2020). Los colores del anti-racismo (en América Latina). *Sexualidad Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 36,19-50.
- Wade, Peter (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*, 292, 25-41.
- Wallace, Michelle (1982). A black feminist's search for sisterhood. En Hull, Gloria T.; Bell Scott, Patricia y Smith, Barbara (eds.). *All the women are white; all the blacks are men, but some of us are brave* (pp. 5-12). Old Westbury: The Feminist Press.
- Wing, Adrien Katherine (2008). The South African Constitution as a role model for the United States. *Harvard Blackletter Law Journal*, 24, 73-80.
- Winkler, Gabriele y Degele, Nina (2011). Intersectionality as multi-level analysis: dealing with social inequality. *European Journal of Women's Studies*, 18(1), 51-66
- Yuval-Davis, Nira (2011). *The politics of belonging*. Londres: Sage.



LIBRERÍA
**LATINOAMERICANA
Y CARIBEÑA DE
CIENCIAS SOCIALES**

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

¿Qué sustenta los privilegios de las élites en América Latina? La respuesta de Mara Viveros no deja lugar a dudas sobre su inscripción teórica y social en la región: el racismo, el clasismo y el sexismo. Para Viveros, no es posible hablar de desigualdades de clase sin abordar las desigualdades raciales y, de esta manera radical, introduce el racismo como una estructura fundamental en las sociedades latinoamericanas. El debate interseccional y decolonial que esta autora nos presenta forma parte de una rica estirpe de reflexiones sobre las desigualdades en América Latina, así como de la fecunda tradición de los feminismos como movimientos sociales y teorías críticas. Con estas contribuciones, se convierte en una lectura indispensable para los y las intelectuales y activistas que luchan por transformaciones profundas en nuestra región.

La *biblioteca Masa Crítica* pone a disposición de las y los lectores un conjunto de textos esenciales para interpretar las nevaduras del presente y desplegar las capacidades colectivas para transformarlo.

ISBN 978-987-813-545-8

