

Feminismos y perspectiva interseccional en América Latina y el Caribe

Feminisms and intersectional perspective in Latin America and the Caribbean

Lucía Busquier*

lu.busquier@gmail.com

Fabiana Parra**

fabianaparra00@gmail.com

Enviado para su publicación: 06/10/2021

Aceptado para su publicación: 07/12/2021

Introducción

En el marco del presente capitalismo neoliberal y neocolonial, a nivel local y regional asistimos a un recrudecimiento de las violencias y a un acrecentamiento de las desigualdades estructurales que tienen como efecto múltiples experiencias de opresión. En este marco, proponemos mostrar que la perspectiva interseccional por su carácter multidimensional, relacional, complejo y situado es una perspectiva adecuada para el tratamiento de las múltiples opresiones en Latinoamérica y el Caribe, ya que permite comprenderlas y abordarlas a partir de los mecanismos específicos de entrecruzamientos complejos, co-constitutivos y simultáneos entre las distintas redes de relaciones de poder.

* Lic. en Historia. Centro de Investigaciones sobre Cultura y Sociedad (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichón, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

** Dra. en Filosofía. Centro de Investigaciones en Filosofía, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Esta formulación implica algunas tesis subsidiarias: a) la perspectiva interseccional comporta un núcleo práctico-político desde sus orígenes, que puede ser recuperado mediante genealogías críticas; b) la interseccionalidad es intrínsecamente compleja: multifacética y multidimensional (involucra distintos niveles y entrecruzamientos) y no debe ser simplificada; c) el cruce transdisciplinar entre la filosofía -para garantizar la rigurosidad conceptual- y la historia -para recuperar las raíces histórico-políticas- es potente a la hora de adoptar un enfoque interseccional.

Esta perspectiva al ser eminentemente crítica, dinámica y relacional, capaz de *leer* nuestras existencias tan complejas y de intervenir en las experiencias entrecruzadas que transitamos en el marco de las sociedades globales, capitalistas y coloniales, es capaz de promover el reconocimiento, por ejemplo, de que las subjetividades además de singulares en la multiplicidad, son complejas y pueden experimentar simultáneamente la opresión y el privilegio, en contraposición al marco binario heredero de la tradición filosófica de tipo idealista según el cual somos de manera monolítica buenxs o malxs; opresorxs u oprimidxs, amxs o esclavxs.

Esta complejidad posibilita comprender que la liberación de un sector no implica la opresión de otro; sino que de lo que se trata es de abolir las relaciones mismas de dominación para romper con la circularidad infinita de la violencia. De ahí surge la necesidad de apuntar a la matriz de dominación a partir de la cual se producen las múltiples opresiones y, así, no priorizar la resolución de una y el reforzamiento de otras. Una estrategia política que ha mostrado sus limitaciones por su carácter parcial y por no trastocar a los privilegios que adquieren un estatuto central en la totalidad del interjuego de las relaciones de poder (Parra y Busquier, 2022).

Desde ese punto partimos para argumentar que es posible avanzar hacia una aproximación compleja, multidimensional, dinámica y relacional de las desigualdades estructurales y de las distintas formas de dominación. Examinar la

opresión de género en relación con otras desigualdades posibilita ampliar el espectro de opresión, más allá de las sufridas por “una arquetípica mujer” (de Lauretis, 1993). Es decir, confrontar aquellas miradas simplistas y universalistas heredadas del pensamiento occidental moderno que generalizan las opresiones de un solo grupo de mujeres (blancas, clase media, urbanas, cis y heterosexuales) como el de todas las mujeres, sin contemplar las múltiples experiencias raciales, de género, de clase y coloniales que atraviesan lxs sujetxs.

Esta cuestión involucra directamente el problema que supone universalizar el punto de vista de algunas mujeres con dichos privilegios de raza, de clase y sexualidad; cuestión que hace décadas advierte la crítica desde *los márgenes* de un feminismo blanco hegemónico que al centrarse en la opresión de género y no en la compleja trama de relaciones de dominación, no puede *ver* que existen *múltiples opresiones* como efecto de las imbricaciones simultáneas de instancias de diferenciación social. Esta ceguera histórica, epistemológica y política, se encuentra anclada a supuestos universalistas, binarios-excluyentes y tiene importantes efectos negativos vinculados a la negación de agencia política y epistémica de determinados sujetos atravesados por marcas de sujeción/dominación, que se instalan en un lugar subordinado.

En este marco, Sonia Álvarez propone entender a los feminismos como un “campo discursivo de acción” (Álvarez, 2019). Puntualmente, en el feminismo afrodescendiente, la autora observa una constante a lo largo de su existencia: la presencia de discursos compartidos contruidos colectivamente y, al mismo tiempo, disputas y reelaboraciones de dichos discursos. Es decir, para la autora, persisten “parámetros continuamente redibujados y reconfigurados, y epistemes o ‘visiones de mundo’ compartidas, aunque también siempre en pugna” (Álvarez, 2019: 78). Ante esto, la autora sostiene que la clásica noción de “olas feministas” con la que se ha pensado la historia del feminismo conlleva una homogeneización del movimiento junto con un cierto pensamiento evolucionista donde una ola superaría a otra. Para la autora sería fundamental destacar la presencia simultánea de diversas propuestas que conviven y dialogan dentro de dicho

campo discursivo (Álvarez, 2019).

La pretensión de reconstruir los debates principales que atraviesan a los feminismos locales implica reconocer sus anclajes históricos, junto con sus heterogeneidades y singularidades, confrontando los estudios occidentales y homogéneos sobre los feminismos de nuestra región. Asimismo, la teoría feminista local no es posible pensarla al margen de los activismos y las prácticas políticas. Sobre ello, Francesca Gargallo sostiene que “su origen histórico no está ligado a un proceso filosófico externo” (Gargallo, 2006: 80) sino a las propias particularidades de nuestra región atravesadas por el sistema colonial y sus consecuencias a lo largo de los siglos posteriores.

Otras de las autoras que abordan la trayectoria de los feminismos latinoamericanos y caribeños desde una perspectiva no eurocéntrica son Breny Mendoza (2014) y Monserrat Sagot Rodríguez (2017). En el primer caso, Mendoza intenta poner en evidencia los matices, pluralidades y heterogeneidades presentes en dichos feminismos. Su mayor preocupación se basa en demostrar cómo algunos sectores del feminismo viraron hacia un proceso de institucionalización y oenegización a partir de la década del ochenta, lo que llevó a profundizar aún más la mirada puesta exclusivamente en el género, ignorando otras variables de opresión como la raza, la clase, la heteronormatividad y la colonialidad. Asimismo, la autora cuestiona cómo dicho feminismo liberal solo se limitó a reclamar derechos y formalidades legales hacia el Estado, sin poner en cuestión las bases estructurales donde se asientan las múltiples opresiones. Junto con ello, articula estos posicionamientos en el plano del activismo con las producciones teóricas en el ámbito académico las cuales en su mayoría fueron producidas por el feminismo hegemónico desde una perspectiva occidental y eurocéntrica. En contraposición a ello, destaca las producciones impulsadas por otros feminismos no hegemónicos los cuales indagan sobre los entrecruzamientos de los diversos sistemas de poder.

En el segundo caso, Sagot Rodríguez (2017) recalca el aporte de los

feminismos de las últimas décadas los cuales llevaron adelante una importante tarea en proponer nuevas formas para la transformación social junto con nuevas miradas sobre las múltiples desigualdades que atraviesan a esta región. Adoptar un posicionamiento interseccional contemplando las múltiples desigualdades que atraviesan a las sociedades latinoamericanas y caribeñas resulta fundamental para llevar adelante un pensamiento crítico que recorra las producciones teóricas desarrolladas en el ámbito académico y las prácticas políticas impulsadas por los diversos movimientos sociales, sobre todo en el interior de los feminismos atravesados por una perspectiva occidental y liberal.

Doris Lamus Canavate (2007, 2009a, 2009b) parte desde la experiencia del feminismo colombiano para realizar una crítica sobre la visión eurocéntrica presente en el feminismo latinoamericano y caribeño la cual invisibiliza las particularidades de los diversos grupos que lo integran. Si bien reconoce el importante aporte -teórico y práctico- de los feminismos occidentales, argumenta que éstos sólo se centran en las opresiones producidas por las variables de clase y género, análisis que resultan insuficientes para explicar las realidades de las mujeres de nuestra región donde emergen otros sistemas de poder como el colonialismo y el racismo. Al igual que Álvarez (2019), la autora también advierte de los riesgos de periodizar a los feminismos locales a partir de la metáfora de "olas" la cual desde una mirada universalizante se intenta aplicar sobre los feminismos de la región ocultando sus expresiones locales, sus historias particulares y las singularidades de sus contextos y conflictos. Es por ello que intenta llevar adelante una reconstrucción de las principales ideas, debates y enunciaciones impulsadas por los feminismos latinoamericanos y caribeños de finales del siglo XX con el propósito de recuperar las voces de los feminismos no hegemónicos (Canavate, 2009b).

A partir de lo antedicho en este escrito proponemos, en primer lugar, recuperar los orígenes políticos e históricos de la interseccionalidad en nuestra región con el propósito de repolitizar y recomplejizar dicha perspectiva. Para ello, expondremos los enunciados de las intelectuales y activistas afrobrasileñas Lélia

Gonzalez y Sueli Carneiro, quienes pueden ser entendidas como las precursoras de este enfoque en nuestra región. En segundo lugar, nos centraremos específicamente en la importancia de adoptar un enfoque interseccional para el tratamiento de las múltiples desigualdades y argumentaremos que existe una articulación entre la perspectiva interseccional y una mirada heterogénea y diversa de los feminismos latinoamericanos y caribeños, decoloniales y desde el sur global, a los que definiremos y precisaremos. Por último, daremos algunas conclusiones y reflexiones preliminares que, lejos de tener un carácter acabado, serán abiertas al movimiento dado por tensiones y nuevos problemas.

Orígenes de la interseccionalidad: luchas y resistencias feministas, antirracistas y anticoloniales

A la hora de hablar de los “orígenes”¹ de esta perspectiva en nuestra región, debemos retrotraernos a las luchas interseccionales protagonizadas por mujeres afrodescendientes e indígenas desde el inicio de la conquista. Algunxs autorxs hablan del “surgimiento” a partir de la década del sesenta y setenta, sin embargo, no deben ignorarse las diversas formas que adquirieron las participaciones políticas de dichas mujeres previas al periodo señalado (Busquier, 2018).² Durante el régimen colonial se desarrollaron gran cantidad de rebeliones y resistencias impulsadas por mujeres indígenas que enfrentaron las invasiones europeas o por mujeres negras que se opusieron a la dominación y a la violencia ejercidas por lxs colonizadorxs. A su vez, aun cuando existe un escaso reconocimiento de su participación, algunas mujeres negras formaron parte de

¹ Colocamos “orígenes” entrecomillas porque el término no refiere a una noción idealista de la filosofía, sino a las raíces contradictorias complejas y sobredeterminadas de todo proceso social, tal como propone una intervención filosófico- materialista, histórica y localizada geopolíticamente.

² Diversxs autorxs abordan los orígenes de las luchas impulsadas por mujeres negras ubicadas en el periodo de la conquista y la esclavitud y sus aportes político-epistémico hacia la construcción de saberes descolonizadores. Entre ellos se destacan Lélia Gonzalez (1983, 1988), Luiza Bairros (2000), Sueli Carneiro (2005), Ochy Curiel (2007), Gabriela González Ortuño (2018), Yurema Werneck (2005), Yuderky Espinosa Miñoso (2009, 2016, 2017, 2019), Betty Ruth Lozano Lerma (2010), Djamila Ribeiro (2017), Karina Bidaseca (2010, 2012, 2016) y Mara Viveros Vigoya (2009, 2016), entre otrxs.

los movimientos sufragistas que buscaban el derecho al voto para las mujeres como fue el caso de Elvira Carrillo Puerto en México. Otras también estuvieron presentes en grupos de caridad y asistencia social impulsados por la iglesia católica y la cristiana (González Ortuño, 2018: 240-241).

Resulta relevante mencionar que, por un lado, la función de las mujeres negras esclavizadas durante el periodo de la conquista consistió en “satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza” (Curiel, 2007: 98) y, al mismo tiempo, dichos abusos operaron como el punto de partida en donde se asentó la dominación colonial (Carneiro, 2005). Por el otro lado, las consecuencias y los efectos de esa dominación sexual y racial impuesta sobre las mujeres afrodescendientes esclavizadas que se perciben aún en el presente, son visibilizadas gracias a los análisis ofrecidos por las intelectuales negras que forman parte del espacio académico y por las organizaciones feministas negras. De esta manera, a los estudios feministas que incorporan la variable de género para entender las relaciones sociales en nuestra región, las feministas negras sumaron la variable colonial, racial y sexual (Curiel, 2007).

Otro suceso clave para la trayectoria política e intelectual de dichas mujeres se ubica a finales del siglo XIX y principios del XX momento en el que es posible rastrear las primeras producciones escritas. Estos textos, que forman parte de los orígenes del pensamiento negro, se ubicaron centralmente en las islas del Caribe aunque debido a las migraciones y a los intercambios económicos estas ideas fueron distribuidas por todo el continente. Anteriormente, los aportes teóricos y políticos que éstas realizaron a los movimientos emancipatorios junto con sus enunciados sobre su autopercepción como negras y mujeres provienen de tradiciones orales, lo que muchas veces significó la pérdida total o parcial de dicho registro debido a los actos de *violencia epistémica* (Pérez, 2019).

Escritoras como la poeta feminista proveniente de Jamaica, Una Marson, en sus trabajos de principios del siglo XX reflexionaba sobre la exotización que se

realizaba sobre las mujeres negras; las consecuencias que tenía el género, la raza y la sexualidad en las vidas de estas a partir de sus propias trayectorias; y la propuesta de construir una nación negra y el lugar que debían ocupar las mujeres en ella. Estas primeras intelectuales no solo pueden ser pensadas como las precursoras del pensamiento feminista negro en particular sino también como un aporte fundamental al movimiento panafricano en general, el cual buscaba eliminar las herencias coloniales reivindicando la matriz africana como el horizonte hacia un nuevo mundo no occidental, lo que se lograría a través del retorno a África. Para estas mujeres, esto significaría una liberación de los parámetros de mujer negra contruidos por el amo blanco los cuales involucraban una sexualización de sus cuerpos (González Ortuño, 2018: 240-245).

Más recientemente, hacia la segunda mitad del siglo XX, tanto el movimiento indígena como el afrodescendiente orientaron sus luchas y reclamos con reivindicaciones que tenían que ver con el reconocimiento y el derecho sobre sus tierras. Por ejemplo, Betty Ruth Lozano Lerma sostiene que las luchas por el territorio presentes en comunidades afrocolombianas protagonizadas por mujeres negras "se aferran a sus saberes ancestrales para sustentar la vida puesta en peligro por el proyecto civilizatorio depredador" (Lozano Lerma, 2010: 21). Luchas que se constituyen como un "feminismo otro" capaz de acompañar los reclamos del movimiento afrodescendiente incorporando la mirada sobre cómo la conquista afectó de manera particular a las mujeres de las comunidades negras. Asimismo, estos "feminismos otros" también pretenden cuestionar las propuestas universalistas del feminismo occidental y eurocéntrico, enriqueciéndolas y resignificándolas con nuevas perspectivas que recuperen los contextos locales y las experiencias concretas (Lozano Lerma, 2010).

Otro ejemplo constituye el caso de Brasil en la década del sesenta cuando se vio fuertemente influenciado por el *Black Power* de los Estados Unidos y por referentes como Malcom X y Martin Luther King, activistas afrodescendientes que luchaban por los derechos civiles para las personas negras en los EE. UU., lo que

repercutió en la consolidación de un movimiento antirracista brasileño³. Esto también propició el ascenso de un feminismo afrobrasileño que tenía como principales exponentes a Patricia Hill Collins y Angela Davis, intelectuales y activistas feministas negras provenientes de los EE. UU., quienes problematizaban el cruce entre el racismo, la clase y el sexismo y cómo esto impactaba en la discriminación y la violencia hacia las mujeres negras. Así, para la segunda mitad del siglo XX, Brasil contaba con un feminismo afrodescendiente propio, convirtiéndose en uno de los primeros de la región latinoamericana y caribeña con referentes como Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro.

En este marco, resulta interesante recuperar los postulados de Lélia Gonzalez (1935-1994) y Sueli Carneiro (1950), académicas y activistas afrobrasileñas, quienes son consideradas pioneras en nuestra región⁴. Ambas participaron activamente en el feminismo negro y en el movimiento antirracista de Brasil a partir de la década del sesenta y setenta, respectivamente. En el primer caso, Gonzalez (1983, 1988) proponía entender al sexismo entrelazado con el clasismo y el racismo como elemento fundamental para pensar las circunstancias en las que se encuentran las mujeres negras e indígenas, puntualmente en el territorio de Brasil.

Su propuesta epistemológica se centraba en recuperar las situaciones locales y considerar los contextos particulares. Tomando como punto de partida la situación de las mujeres negras e indígenas de Brasil de la segunda mitad del siglo XX, la autora ubicaba ciertos elementos de la colonialidad que aún se encontraban vigentes como la negación de "lo negro" y los intentos de llevar

³ El *Black Power* fue un movimiento que durante los sesenta organizó a miles de personas negras en Estados Unidos buscando dar una respuesta a los ataques violentos que recibían debido a su lucha por la obtención de los derechos civiles y la ausencia de protección por parte del gobierno. Estaba compuesto por personas organizadas en grupos políticos o artísticos y otras de manera independiente dentro del movimiento (Breines, 2006: 52). No solo se instaló como un movimiento político, sino también como un espacio identitario fomentando el orgullo y la herencia cultural negra, adoptando elementos propios de la historia y el modo de vida africanos (Adams, 1999: 383).

⁴ Otras activistas e intelectuales que también son consideradas como las precursoras de los feminismos en nuestra región son las brasileñas Thereza Santos, Luiza Bairros y Maria Beatriz do Nascimento, entre otras.

adelante un proceso de "blanqueamiento", borrando y anulando las identidades y subjetividades propias de las personas negras. Gonzalez (1988) parte de allí para proponer su concepto de "América Ladina" evidenciando que "lo negro" también forma parte de la construcción de América y que sin ello no existiría el continente como se lo conoce actualmente. Es por eso que, para entender las especificidades de las mujeres negras e indígenas en el presente, resulta necesario realizar una *lectura crítica*⁵ de los diversos sistemas de opresión como el racismo y el sexismo y cómo estos se articularon durante el periodo colonial.

Según Gómez Correal (2019), la noción de "América Ladina" aporta tres puntos centrales para enriquecer la propuesta del feminismo decolonial. El primero de ellos plantea que, para comprender y reflexionar sobre el presente, resulta necesario contemplar los acontecimientos pasados, sobre todo el impacto que produjo la invasión europea en el continente latinoamericano y caribeño y las clasificaciones sociales que se llevaron a cabo a partir de criterios raciales y de género, los cuales aún persisten en nuestros días. En segundo lugar, destaca la importancia de las luchas y resistencias impulsadas por los sujetos femeninos racializados los cuales se presentan como una estrategia innovadora para la resistencia y la transformación y nutren a los feminismos afrolatinoamericanos actuales. Por último, estas experiencias de luchas y resistencias permitieron la construcción de "imaginarios políticos otros" que aportan herramientas para contrarrestar la crisis civilizatoria occidental (Gómez Correal, 2019: 56).

A su vez, la propuesta de Gonzalez también iba dirigida hacia el feminismo blanco, el cual contemplaba al género como la única variable de opresión que atravesaban las mujeres. Por el contrario, Gonzalez invitaba a complejizar dicha mirada incorporando las opresiones producidas por la raza y la clase y sus

⁵ Con el término de *lectura crítica* nos referimos a una práctica de lectura -procedente de una filosofía de tipo materialista emergente del cruce entre marxismo y psicoanálisis- que posibilita ampliar el ángulo de visión para incluir distintas formas de opresión, y examinarlas de manera adecuada, atendiendo a sus mecanismos específicos y a sus articulaciones. Se trata de una lectura crítica atenta a las lagunas y silencios teóricos, para posibilitar el surgimiento de una nueva problemática.

imbricaciones. Sumado a ello, su concepto de "América Latina" y la idea de llevar adelante la construcción de un saber localizado en las propias experiencias se constituyen como valiosos aportes que luego serán retomados por diversxs autorxs como María Lugones y otrxs pertenecientes al pensamiento decolonial (Gómez Correal, 2019: 55).

La segunda intelectual y activista que nos interesa destacar es Sueli Carneiro, fundadora de Geledés -Instituto de la Mujer Negra, organización feminista negra de Brasil-, quien forma parte del movimiento feminista afrobrasileño desde la década de setenta. En el 2001 participó del Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género en el marco de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrado en Durban, Sudáfrica. Allí, Carneiro (2005) explicó que la dominación sexual ejercida hacia las esclavas negras por parte de los varones blancos es el punto de inicio y afirmación de la dominación de lxs conquistadorxs, conformando las bases en donde se asientan las jerarquías de género y raza que se perciben en el presente. Desde ahí parte para cuestionar al movimiento de mujeres ya que la realidad particular que transitaron las mujeres negras no es contemplada en los estudios del feminismo occidental sobre la opresión ejercida sobre éstas (Carneiro, 2005: 21-22).

A su vez, agrega que el género debe ser considerado como una variable teórica más y que debe ser pensada junto con otras formas de opresión. Las sociedades latinoamericanas corresponden a espacios multirraciales, pluriculturales y racistas, por lo que el género y la raza no pueden ser entendidos de manera separada (Carneiro, 2005: 22). Allí radica su llamado a "ennegrecer el feminismo", consigna que instala dentro del movimiento de mujeres la importancia que tiene la cuestión racial a la hora de pensar las vidas de las mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas. La lucha de las mujeres negras debe impulsarse buscando combatir las opresiones de género, de raza y de clase de manera articulada, tomando los aportes del movimiento feminista y del anti-racista, por lo que para Carneiro:

[e]nnegrecer al movimiento feminista brasileño ha significado, concretamente, demarcar e instituir en la agenda del movimiento de mujeres el peso que la cuestión racial tiene en la configuración, por ejemplo, de las políticas demográficas; de la caracterización de la violencia contra la mujer, introduciendo el concepto de violencia racial como un aspecto determinante de las formas de violencia sufridas por la mitad de la población femenina del país que es no blanca (...) (Carneiro, 2005: 23).

De esta manera, la intervención de Sueli Carneiro no solo apuntaba hacia el movimiento feminista brasileño, sino que a su vez también significó un llamado hacia las elaboraciones académicas de carácter occidental y eurocéntrico que interpretan a las situaciones de las mujeres blancas como *lo universal*, negando todas aquellas acciones previas de luchas y resistencias hacia la dominación colonial en las que las mujeres negras fueron protagonistas. Si bien es innegable el aporte de dicho feminismo occidental moderno a la hora de identificar aquellas violencias y discriminaciones que debemos enfrentar las mujeres y propiciar estrategias de lucha para combatirlas, estos análisis resultan insuficientes a la hora de contemplar las singularidades y heterogeneidades que constituyen al sujeto mujer, los cuales desconocen la existencia de las múltiples opresiones y sus entrecruzamientos. Así, las agendas impulsadas por el feminismo blanco occidental que se estructuran a partir de "reclamos generales de todas las mujeres", invisibilizan y silencian las realidades de los diversos grupos de mujeres subalternizados tales como las afrodescendientes, indígenas, travesti, trans, migrantes, pobres, entre otras.

Algunos feminismos de la región continúan manteniendo cierta dependencia ideológica en relación con los postulados del feminismo europeo y de los Estados Unidos. Esto impide o limita el potencial de los "otros" feminismos que intentan llevar adelante epistemologías en contextos poscoloniales, como es el caso de América Latina y el Caribe (Espinosa Miñoso, 2009). Junto con ello, también se pone en cuestión la "pretensión salvacionista del feminismo hegemónico" que

busca homogeneizar la lucha de todas las mujeres en un movimiento universal y, al mismo tiempo, intenta "salvar" a aquellas mujeres del Tercer Mundo víctimas de la herencia colonial (Espinosa Miñoso, Gómez Correal y Ochoa Muñoz, 2014: 32; Bidaseca, 2010, 2012, 2016).

Para combatir aquellos efectos de la colonialidad y el racismo impregnados en la construcción de saberes, una de las vías posibles es llevar adelante un feminismo decolonial el cual recupera los aportes de la crítica poscolonial y del giro decolonial por un lado y de la perspectiva interseccional por el otro, llevando adelante una propuesta que: "recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas, luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad (...)" (Espinosa Miñoso, 2016: 151).

De allí radica la preocupación de algunas de las activistas como Gonzalez y Carneiro de participar y formar parte de los espacios académicos buscando, por un lado, la incorporación de contenidos teóricos vinculados al racismo, al género y a la clase y sus entrecruzamientos y, por el otro, que dichas mujeres habiten estos espacios en tanto protagonistas y partícipes de esa producción de saberes y no como objetos de estudio como tradicionalmente se las ubicó. Es decir, la participación de dichas mujeres en el ámbito universitario resulta clave para garantizar la incorporación de estudios y la producción de saberes que busquen problematizar las intersecciones producidas entre las diversas relaciones de poder como el género, la raza y la clase. Al mismo tiempo, esa construcción de conocimientos deberá estar anclada en las prácticas políticas impulsadas por los movimientos sociales y, en este caso, por el feminismo negro. Dichos saberes podrán ser pensados como una herramienta emancipadora con las que se busque combatir los efectos producidos por la colonialidad del saber (Lander, 2016).

En el siguiente apartado reflexionaremos sobre la importancia de adoptar un enfoque multidimensional y complejo en nuestra región. Enfoque que, desde

nuestra perspectiva, se constituye como una herramienta potente para la construcción de un saber emancipatorio.

¿Por qué una perspectiva interseccional situada en y desde el sur?

Ante la fragmentación analítica, y frente a los análisis simplistas, aditivos, unidimensionales y centrados en un solo eje de opresión, la perspectiva interseccional -atenta a la articulación entre relaciones de dominación- tiene potencialidad para abordar de manera compleja las múltiples opresiones en el marco de las formaciones sociales, contradictorias y desiguales. Como mencionamos anteriormente, adoptar un enfoque interseccional para abordar las múltiples desigualdades permite poner en cuestión aquellas formulaciones que entienden a las experiencias de un solo grupo de mujeres (blancas, de clase media, heterosexuales y urbanas) como el de todas las mujeres. Formulaciones heredadas a partir de la dominación colonial y de la imposición de un saber occidental moderno. En este sentido, cabe señalar que “el canon occidental moderno establece parámetros de inclusión de acuerdo con supuestos científicistas, eurocéntricos y androcéntricos, que buscan generalizar el pensamiento y formalizar las experiencias” (Parra, 2021: 252). Bajo estas pretensiones universalistas subyace una lógica dicotómica y jerárquica que opone el alma al cuerpo, la cultura a la naturaleza, la razón a la pasión, el pensamiento a la materia, entre otras dicotomías en las que se establece una relación de desigualdad entre un Unx-centro y un otrx-periféricx; donde el segundo término es inferiorizado y, por ello, posible de ser anulado.

Espinosa Miñoso (2016) reconoce el potencial del feminismo occidental y eurocéntrico sobre el género y las violencias hacia las mujeres. Sin embargo, para ella estos postulados son limitados a la hora de analizar las singularidades de otras mujeres donde las opresiones raciales, coloniales y la hegemonía heterosexual impiden llevar adelante una lucha articulada entre todas las mujeres de América Latina y el Caribe. De allí parte para proponer el concepto de “racismo

de género” entendido como una limitación de la teoría feminista blanca que no logra reconocer su lugar de enunciación privilegiado, el cual forma parte de la matriz moderna/colonial de género (Espinosa Miñoso, 2016: 155). Esto lleva, en última instancia, a invisibilizar y silenciar el punto de vista de esas “otras” mujeres que no se encuentran en un lugar de privilegio.

Efectivamente, desde nuestra perspectiva -retomando críticas “desde el margen”- el feminismo blanco hegemónico al postular la categoría monolítica “las mujeres” se manifiesta una visión sesgada de la opresión de género -entendida como opresión principal- al no articularla con otras formas de opresión como si estas instancias no tuvieran ningún efecto sobre la forma en que entendemos a la opresión principal. De este modo, la teorización feminista hegemónica al pensar en términos de una opresión fundamental común que unifica a “las mujeres” sin nombrar sus diferencias, lo que restituye es la universalidad que tanto criticó respecto al androcentrismo.

La cuestión involucra directamente el problema que supone universalizar el punto de vista de algunas mujeres con privilegios de raza, de clase y sexualidad; problema que hace décadas advierte la crítica desde los márgenes de un feminismo blanco hegemónico que al centrarse en la experiencia de opresión sufrida por un sujeto mujer universal no puede ver que existen múltiples opresiones como efecto de imbricaciones simultáneas de instancias de diferenciación social.

Frente a lo cual los posicionamientos críticos y contrahegemónicos cuestionan activamente esta pretensión de unidad en la opresión entre las mujeres propio del feminismo eurocentrado, dando lugar al punto de vista desde los márgenes, en los bordes y espacios fronterizos. Tal como ocurre con los feminismos decoloniales, de color y antirracistas en Latinoamérica y el Caribe que realizan una crítica al universalismo del feminismo hegemónico que se coloca “por encima del resto de las mujeres” (hooks, 2017: 84) y lo articulan con el método

genealógico para dar cuenta de que existe “una razón feminista eurocentrada actuando en la base de todo el campo feminista” (Espinosa Miñoso, 2019: 2008).

Es por ello por lo que, a la hora de pensar estrategias posibles para contrarrestar los efectos de dichas formas de violencia epistémica, resulta fundamental recuperar aquellas epistemologías críticas que proponen otras maneras a la hora de construir saberes como es el caso de las intelectuales feministas negras de los Estados Unidos y de América Latina y el Caribe como Lélia Gonzalez y Sueli Carneiro a las que nos referimos en el punto anterior.

En “Las mujeres negras y el movimiento de los clubes” Angela Davis ([1981] 2004) ilustra el efecto negativo que acarrea el carácter universalizante y monolítico del feminismo blancocentrado como el de la Federación General de Clubes de Mujeres (FGCM) que en 1900 excluyó a las delegadas negras enviadas por el Club Era de las Mujeres [*Women’s Era Club*] de Boston, bajo la idea de que “la integración racial en los clubes de mujeres daría como resultado la deshonor de la feminidad blanca” (Davis, 2004: 177). Esta experiencia de *opresión vivida* por las mujeres negras tiene como causa la ceguera racista del feminismo blanco hegemónico que, en su centramiento en la mujer blanca y de clase media, invisibiliza otras *opresiones vividas* y vulnera la posibilidad de reconocimiento epistémico y político de identidades no hegemónicas, marginadas y subalternizadas.

Los feminismos latinoamericanos y caribeños se nutren de epistemologías “otras” que rompen con los postulados occidentales hegemónicos: los saberes comunitarios, indígenas, afros, populares urbanos, etc. De allí que se propongan: “construir un conocimiento situado desde una epistemología feminista latinoamericana que parta desde la experiencia de vida de las propias mujeres subalternas latinoamericanas, consideradas las otras del feminismo hegemónico” (Sciortino, 2012: 134). En este sentido, los feminismos latinoamericanos y caribeños critican la idea de sujeto “uno” a favor de la existencia de subjetividades múltiples.

El énfasis de los feminismos latinoamericanos y caribeños, del sur y decoloniales en la corporización e historización de toda experiencia, implica una crítica radical de la opresión de género racializada, colonial y capitalista. La recuperación que realizan del legado de los feminismos negros y de los feminismos de color –con enfoques epistémicos descolonizadores (Viveros Vigoya, 2016)– permiten comprender el carácter situado, co-constitutivo y simultáneo de la opresión. De esta manera, contra las pretensiones de universalidad de la modernidad occidental, los feminismos *otros*, buscan visibilizar que las experiencias de las mujeres son múltiples y dependen de factores tales como la identidad, la corporalidad, la ubicación geopolítica, entre muchos otros (Pérez, 2020).

Los feminismos con raigambres en el sur establecen una ruptura epistemológica con el feminismo blanco excluyente, produciendo nuevas interpretaciones que analizan la constitución de poder desde el punto de vista de la subalternidad, “constituyendo una propuesta epistémica que aporta nuevas categorías de análisis desde la perspectiva decolonial y poscolonial generando un conocimiento situado, enraizado profundamente con la realidad latinoamericana” (Parra, 2018: 94).

Precisamente es a partir de su situación de marginalidad que las mujeres del Tercer Mundo y de las periferias pueden reconocer que, si bien el feminismo hegemónico –enunciado por mujeres blancas, universitarias y de clase media– ha logrado espacios de institucionalización y ha logrado imponer debates públicos en torno a la violencia de género, propone la categoría rígida y unívoca de “mujeres”. Esa categoría silencia otras voces vinculadas a opresiones de clase, etnia, elección sexual, grupo geopolítico y cultural, atendiendo solo a las demandas de mujeres pertenecientes a un sistema binario, blanco y burgués y pretendiendo universalizar su punto de vista.

En este sentido, una de las primeras cuestiones que aborda el pensamiento feminista decolonial y antirracista es radicalizar la crítica al universalismo del

feminismo eurocéntrico hegemónico cuyo discurso le otorga carácter totalizante y monolítico a la categoría "mujeres" imposibilitando la inclusión de la diferencia y negando la multiplicidad. Así, el feminismo decolonial se define como "un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que se considera su sesgo occidental, blanco y burgués" (Espinosa Miñoso, 2016: 150).

Otra de las premisas del feminismo decolonial radica en llevar adelante una práctica descolonizadora. Esto implica, por un lado, reconocer y visibilizar la dominación histórica en términos económicos, políticos, culturales e ideológicos que caracteriza al continente latinoamericano y caribeño. Por el otro, comprender que esa dominación histórica aún perdura en el presente con otras lógicas de poder que se resignifican y se reestructuran de acuerdo con el momento histórico y al territorio en el que se ubiquen. Así, el capitalismo, la modernidad occidental, el eurocentrismo, la racialización y la heterosexualización forman parte de la matriz de dominación actual. La descolonización, entonces, se trata de una posición política y epistemológica que busca la construcción de un pensamiento propio a partir de las experiencias concretas (Curiel, 2010).

En los últimos años lograron abrirse nuevas perspectivas en el campo de las Ciencias Sociales y las Humanidades que intentan pensar estas relaciones de poder, no solo desde la clase o desde la raza como categorías determinantes, sino que entienden que el racismo, el capitalismo y la heterosexualidad obligatoria operan de manera articulada y entrelazada en el sistema Moderno/Colonial de género, puesto que "la separación categorial de raza, género, clase y sexualidad, no nos deja ver la violencia claramente" (Lugones, 2008: 76). Sin embargo, estos estudios continúan tomando como punto de partida los enunciados de las grandes teorías del norte en vez de situarse en las historias locales. El punto de inflexión radica en romper con dicha dependencia intelectual eurocéntrica y superar la dicotomía entre teoría y práctica política, lo que llevaría a producir una teoría crítica y epistemológica propia (Curiel, 2010).

De lo que se trata, entonces, es

[R]omper con los centralismos y binarismos excluyentes (...) principalmente desde la descolonización de nuestras prácticas y teorías feministas realizadas desde posiciones marginales: interrumpiendo y descentrando –incluso– aquellos discursos como el de las epistemologías del sur y el de la filosofía latinoamericana, que después de todo (...) nos dejan en un lugar marginal a nosotras, feministas latinoamericanas del sur (Parra, 2021: 264).

Para Curiel (2010), entonces, la descolonización no solo implica un posicionamiento político, sino que también conlleva la construcción de una epistemología que articule las prácticas individuales junto con las colectivas y que recupere los entrecruzamientos entre los imaginarios, los cuerpos, las sexualidades, las prácticas y las subjetividades (Curiel, 2010: 70). Estos entrecruzamientos presentes en una epistemología crítica permiten la construcción de teorías “otras” que desde los márgenes del feminismo blanco hegemónico y de los planteos eurocéntricos y universales, buscan desarmar el binomio teoría/práctica política. Así, los diálogos y entrecruzamientos sostenidos entre la construcción de saberes y las prácticas políticas, entre academia y activismos, se convierten en una estrategia clave para el desarrollo de herramientas que busquen no solo visibilizar y denunciar las violencias y discriminaciones producidas por los diversos regímenes de poder, sino que también propongan transformaciones más profundas dirigidas hacia las bases de dichas desigualdades.

En este marco, la perspectiva interseccional puede ser pensada como una herramienta válida a la hora de apuntar contra la matriz de dominación a partir de la cual se producen múltiples opresiones. Dicha perspectiva elude el problema que implica universalizar el punto de vista de algunas mujeres con privilegios de raza, de clase, y sexualidad. Tal universalización excluye otras experiencias y coloca en un lugar secundario las opresiones de raza y de clase, lo cual es denunciado desde los márgenes del feminismo hegemónico; y busca atender a

los efectos producidos por las simultáneas y superpuestas imbricaciones entre instancias de diferenciación social, teniendo como antecedente y referencia algunas prácticas feministas interseccionales.

Reconstruir los orígenes histórico-políticos de la interseccionalidad a partir del trazado de genealogías políticas se convierte en una práctica fundamental para la construcción de nuevas epistemologías. Para ello, recuperar las diversas experiencias políticas y artísticas que buscaban visibilizar y combatir las opresiones producidas por los sistemas de poder y sus entrecruzamientos se vuelve urgente debido a que: “el problema de las exclusiones creadas por la utilización de marcos teóricos que ignoraban la imbricación de las relaciones de poder circulaba desde hacía mucho tiempo en contextos históricos y geopolíticos diversos” (Viveros Vigoya, 2016: 5).

Sumado a ello, la importancia de anudar el enfoque interseccional a sus luchas y resistencias fundacionales contribuye a no perder de vista el potencial político de dicha herramienta teórica, potencial que puede verse afectado debido a la masificación del término y la reapropiación por parte de sectores liberales e institucionales más recientes (Parra y Busquier, 2022). Ubicar la propia experiencia como punto de partida para la construcción de saberes es una de las principales particularidades que atraviesa la propuesta teórica elaborada por el feminismo negro y el feminismo decolonial. Es por ello que reconocer el espacio fronterizo entre academia y activismos, entre teoría y práctica política, como un espacio potente para la construcción de epistemologías, saberes, teorías y conceptos, como es el caso del enfoque interseccional, se constituye como una preocupación central para estos feminismos.

Reflexiones finales

A lo largo de este escrito, hemos argumentado que la ceguera histórica, epistemológica y política de determinadas prácticas políticas como las del movimiento feminista se encuentra anclada a supuestos universalistas, binarios-

excluyentes y tiene importantes efectos negativos vinculados a la negación de la agencia epistémica y política de determinados sujetos.

En esta dirección, hemos argumentado que la perspectiva interseccional es una perspectiva de análisis compleja potente para atender de manera multidimensional a las contradicciones, a los espacios de privilegio y a las coaliciones; así como al carácter dinámico y situado de las jerarquías, y desigualdades, para evitar estabilizaciones, neutralizaciones y reduccionismos.

Frente a los análisis simplistas, transhistóricos, abstractos y estáticos en torno a las opresiones, desigualdades y articulaciones, los enfoques interseccionales buscan abordarlas desde las complejas imbricaciones entre sistemas de dominación que coexisten y se co-constituyen. En este marco, se comprende que los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, se encuentran solapados a tal punto que no son escindibles. Por ello, argumentamos que se presenta como uno de los abordajes más adecuados para el tratamiento de la multiplicidad de opresiones, puesto que es potente para producir conocimiento situado basado en las propias experiencias vividas y atento a la historicidad de las relaciones de poder entre las categorías de diferenciación social que se fusionan y combinan (Viveros Vigoya, 2016).

Los feminismos latinoamericanos y caribeños, del sur y decoloniales, realizan un importante trabajo a la hora de identificar y visibilizar los efectos producidos por la conquista y sus persistencias en el presente las cuales permean las realidades de los grupos subalternizados (García Gualda, 2015; Millán, 2011). Asimismo, también buscan construir una nueva epistemología crítica que cuestione aquellas formulaciones que sostienen la existencia de un sujeto mujer monolítico y homogéneo. Estos feminismos, que se posicionan desde los márgenes, proponen llevar adelante una teoría producida desde las prácticas y los activismos locales recuperando las experiencias de luchas, resistencias y saberes ancestrales, junto con una mirada crítica y reflexiva sobre las teorías heredadas del norte global.

Un ejemplo de ello lo constituyen las investigaciones en torno a las resistencias de las mujeres mapuches, cuya participación política ha sido y es fundamental para el resurgimiento de las luchas territoriales en la Norpatagonia desde mediados de la década de los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad (García Gualda, 2021). Así como también, las producciones centradas en “hacer memoria desde las raíces” (Millán, 2011) a través de la recuperación de narrativas e historias locales, marginizadas en la historiografía canónica. Estas contribuciones de intelectuales y activistas feministas de nuestra región posibilitan identificar y visibilizar los efectos negativos que “la conquista” tiene en las condiciones de vida de grupos subalternizados; principalmente sobre las “hembras colonizadas” (Parra y García Gualda, 2021).

De esta manera, y para concluir, sostenemos que en la construcción de un pensamiento propio que recupere los activismos y saberes locales resulta clave adoptar un enfoque interseccional que permita desentrañar el complejo entramado de relaciones de poder operando en nuestra región latinoamericana y caribeña, y llevar adelante estrategias posibles para la descolonización. Romper con el paradigma racista, sexista, elitista y colonialista que no solo nos sujeta materialmente a determinados lugares de la estructura social, sino que además, nos sujeta a las teorizaciones de moda que se imponen desde los centros metropolitanos como efecto del universalismo etnocéntrico occidental. Esta ruptura epistémico-política es, a nuestro entender, el desafío que una praxis feminista situada en nuestra región debe enfrentar.

Referencias bibliográficas

Adams, W. P. (1999). *Los Estados Unidos de América*. México: Siglo XXI.

Álvarez, S. (2019). Feminismos en movimiento, feminismos en protesta. *Revista Punto Género* (11), 73-102.

Bairros, L. (2000). Nuestros feminismos revisitados. *Política y Cultura*, (14), 141-149. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial SB.

Bidaseca, K. (2012) Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada. *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe* (p. 1-11). México: ONU.

Bidaseca, K. (2016). Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. En Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (p. 85-107). Buenos Aires: Ediciones Godot.

Breines, W. (2006). *The Trouble Between Us. An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*. USA: Oxford University Press.

Busquier, L. (2018). ¿Interseccionalidad en América Latina y el Caribe? La experiencia de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora desde 1992 hasta la actualidad. *Con X, Revista Electrónica sobre Estudios de Género. Universidad Nacional de La Plata*. (4), 1-21. Recuperado de <https://doi.org/10.24215/24690333e023>

Canavate, D. (2007). La construcción de movimientos latinoamericanos de mujeres/feministas: aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia. *Reflexión política*, 9 (18), 118-133.

Canavate, D. (2009a). Mujeres negras/afrocolombianas en los procesos organizativos en Colombia: un aporte al estado del debate. *Reflexión política*, año 11 (21), 108-125.

Canavate, D. (2009b). Localización geohistórica de los feminismos latinoamericanos. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 8 (24), 95-109.

Carneiro, S. (2005). Ennegrecer el feminismo. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone*. 24 (2), 21-26.

Curiel, O. (2007) Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*. (28). Colombia: Universidad Central, 92-101.

Curiel, O. (2010). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Espinosa Miñoso, Y. (coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (69-76). Buenos Aires: En la frontera.

Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: AKAL.

De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica. En Cangiano, M. y Dubois, L. (Comps). *De mujer a género, teoría, interpretación y prácticas feministas en las ciencias sociales* (73-163). Buenos Aires: Centro editor de América Latina.

Espinosa Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos. Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Feminismo latinoamericano. Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14 (33), 1-21.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (2014). Introducción. En: Espinosa Miñoso, Y.; Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (Eds). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (p. 13-40). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de la identidad. *Revista Solar*, 12 (1), 141-171. Recuperado de <https://revistasolar.pe/index.php/solar/article/view/135>

Espinosa Miñoso, Y. (2017). Hacia la construcción de la historia de un (des) encuentro: la razón feminista y la agencia antirracista y decolonial en Abya Yala.

Praxis. Revista de filosofía, (76), 25-39. Recuperado de <https://doi.org/10.15359/praxis.76.2>

Espinosa Miñoso, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Praxis*, 10 (3), 2007-2023. Río de Janeiro. Recuperado de <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>

García Gualda, S. (2015). Cuerpos femeninos/territorios feminizados: las consecuencias de la conquista en las mujeres mapuche en Neuquén. *Géneros. Multidisciplinary Journal on Gender Studies*, 4 (1), 586–586. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4471/generos.2015.48>

García Gualda, S. (2021). El dilema de la diferencia: Reflexiones desde la teoría política feminista sobre la violencia contra las mujeres indígenas en Argentina. *Resistances. Journal of the Philosophy of History*. 2(3), 1-13. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.46652/resistances.v2i3.43>

Gargallo, F. (2006). *Las ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.

Gargallo, F. (comp.) (2010a). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, Tomo I: Del anhelo a la emancipación*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Gargallo, F. (comp.) (2010b). *Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, Tomo II: Movimiento de liberación de las mujeres*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Gómez Correal, D. (2019). América Ladina, Abya Yala y Nuestra América: Tejiendo esperanzas realistas. *Lasa Forum*, 53 (3), 55-59. Recuperado de <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/Dossier-Lelia-Gonzalez-4.pdf>

Gonzalez, L. (1983). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En Machado da Silva, L. (Ed.) *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, (223–244). Brasilia: ANPOCS.

Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, (92/93), 69–82.

González Ortuño, G. (2018). Los feminismos afro en Latinoamérica y El Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra, *Investigaciones feministas*, 2 (9), 239-254. Recuperado de <https://doi.org/10.5209/INFE.58936>

hooks, b. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Lozano Lerma, B. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, 5(2), 7-24.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9). Bogotá, Colombia, 73-101.

Mendoza, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*. D.F., México: Herder.

Millán, M. (2011). Mujer mapuche. Explotación colonial sobre el territorio corporal. En K. Bidaseca & V. Vazquel Laba (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (p. 113-122). Buenos Aires: Ed. Godot.

Parra, F. (2018). *La potencia de los feminismos latinoamericanos para una ruptura epistemológica con el universalismo eurocéntrico del feminismo hegemónico: Críticas desde el margen*. Recuperado de

<http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2018/02/RLCIF-3-La-potencia-de-los-feminismos-latinoamericanos.pdf>

Parra, F. (2021). Crítica política del concepto occidental moderno de género desde una perspectiva feminista descolonial e interseccional. *Tabula Rasa*, (38), 247-267. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.n38.12>

Parra, F. y Busquier, L. (2022). Retrospectivas de la interseccionalidad a partir de la resistencia desde los márgenes. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de Filosofía política*, (20). [En prensa].

Parra, F. y García Gualda, S. (2021). Contradicciones ineludibles: A propósito del estatuto de alteridad radical de las "hembras colonizadas". *Praxis*, (83), 1-19. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15359/praxis.83.5>

Pérez, M. (2019). Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *El lugar sin límites*. (1), 81- 98. Recuperado de <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/288>

Pérez, M. (2020). Interseccionalidad. En S. Gamba & T. Diz (Eds.). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. (p. 338- 344). Buenos Aires: Biblos.

Ribeiro, D. (2017). *Feminismos Plurais*. Belo Horizonte: Letramento.

Rivera Berruz, S. (2018). "Latin American Feminism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Sagot Rodríguez, M. (Coord.) (2017). *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Sciortino, S. (2012). Antropología y feminismos en América latina: hacia una práctica descolonial. En Hernández Corrochano, E. *Teoría feminista y*

antropología. Claves analíticas. (p. 133-151). Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.

Suárez Navaz, L. y Hernández Castillo, R. (Coord). (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.* España: Cátedra.

Viveros Vigoya, M. (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, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista, (52)*, 1-17. Recuperado de <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Werneck, Y. (2005). De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. *Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone, 24 (2)*, 27-40.