

*Hacia un feminismo descolonial**

María Lugones**
Binghamton University

Resumen: Este trabajo se pregunta cómo pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial, definiendo intimidad no exclusivamente ni principalmente en términos de relaciones sexuales, sino de la vida social entrelazada entre personas que no están actuando como representantes o funcionarias. Se parte de la idea de que la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad, y de que los colonizados fueron definidos desde el primer momento de la colonización como no-humanos, cuya animalidad les impedía ser vistos como hombres y mujeres, aun considerando a las mujeres blancas como no-hombres. Se muestra el vínculo entre la introducción colonial del concepto instrumental moderno de la naturaleza que es central para el capitalismo, y la introducción colonial del concepto moderno de género. Se propone un feminismo descolonial, con un fuerte énfasis en una intersubjetividad historizada, encarnada, entablando una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. En oposición a la jerarquización dicotómica que caracteriza la colonialidad capitalista y moderna, se plantea el movimiento hacia la coalición que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en sociedades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial. Para ello es necesario el análisis de la opresión de género racializada y capitalista, es decir, de “la colonialidad del género”, a fin de vencerla mediante el “feminismo descolonial”.

Palabras clave: Género, feminismo, colonialidad, descolonial, modernidad

Toward a Decolonial Feminism

Abstract: This paper asks how to think about intimate everyday interactions of resistance to colonial difference, defining intimacy not exclusively or even primarily in terms of sexual relations, but of social life interwoven among people who are not acting as representatives or functionaries. It starts out from the idea that the dichotomous and hierarchical categorial logic is central for modern capitalist and colonial thought about race, gender and sexuality, and that the colonized were defined from the very beginning as non-humans, whose bestiality did not allow for their being seen as men or women, even when white women were considered as non-men. The link between the colonial introduction of the modern instrumental concept of nature is shown to be central for capitalism and for the colonial introduction of the modern concept of gender. A decolonial feminism is proposed, with a strong emphasis on an incarnate, historicized intersubjectivity, posing criticism of the racialized, colonial, capitalist, heterosexualist gender oppression, as a lived transformation of the social. In opposition to the dichotomous hierarchization characteristic of capitalist, modern coloniality, it is proposed to strengthen the movement toward coalition which impels us to get to know each other as dense, in-relation selves, in alternative socialities based on tense, creative habitations of the colonial difference. For this we need the analysis of racialized and capitalist gender oppression, that is, of the coloniality of gender, in order to overcome it by means of “decolonial feminism”.

Key Words: Gender, feminism, coloniality, resistencia, modernity

*Artículo aparecido en *Hypatia*, vol 25, No. 4 (Otoño, 2010). Traducido por Gabriela Castellanos.

**Profesora de Estudios de Mujeres y de Literatura y Filosofía Comparada en Binghamton University en el estado de Nueva York. Nació en Argentina. Obtuvo su Doctorado en Filosofía y Ciencia Política de la Universidad de Wisconsin en el año 1978. Entre sus publicaciones se destacan sus ensayos, “Have We Got a Theory for You!: Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Demand for ‘The Woman’s Voice,’” (EN: *Hypatia Reborn: Essays in Feminist Philosophy* (Indiana University Press, 1990)) que escribió con Elizabeth Spelman, y “Playfulness, ‘World’-Traveling and Loving Perception” (EN: *Making Face, Making Soul; Haciendo Caras* (Aunt Lute Books, 1990)), así como el libro *Peregrinajes/Pilgrimages: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions* (New York: Rowman & Littlefield Press, 2003).

En “Heterosexualismo y el sistema colonial/moderno de género” (Lugones, 2007), propuse leer la relación entre el colonizador y el colonizado en términos de género, raza y sexualidad. Con esto no quise decir añadir una lectura generizada y una lectura racial a las relaciones coloniales ya comprendidas. Más bien, propuse una relectura de la misma modernidad capitalista colonial. Esto se debe a que la imposición colonial de género atraviesa cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual, y saberes, a la vez que prácticas cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo. Propongo este marco de referencia no como una abstracción de la experiencia vivida, sino como un lente que nos permite ver lo que está oculto de nuestra comprensión tanto de la raza como del género, y de la relación de ambos con la heterosexualidad normativa.

La modernidad organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables. La crítica del universalismo feminista hecha por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad. Si mujer y negro son términos para categorías homogéneas, atómicas, separables, entonces su intersección nos muestra la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia. Así, ver a mujeres no-blancas es ir más allá de la lógica “categorial”. Propongo el sistema moderno, colonial de género como un lente a través del cual continuar teorizando la lógica opresiva de la modernidad colonial, su uso de dicotomías y de la lógica categorial. Quiero enfatizar que la lógica categorial dicotómica y jerárquica es central para el pensamiento capitalista y colonial moderno sobre raza, género y sexualidad. Esto me permite buscar organizaciones sociales que están en tensión con esa lógica desde las cuales los pueblos¹ se han resistido a la modernidad capitalista

moderna. Siguiendo a Aparicio y Blaser,² le llamaré a estas formas de organización *lo no-moderno* cosmológico, ecológico, económico y espiritual. Con Aparicio y Blaser y otros, uso *lo no moderno* para expresar aquellas formas que no son pre-modernas. El aparato moderno las reduce a formas pre-modernas. De este modo, los conocimientos, relaciones y valores no modernos y sus prácticas ecológicas, económicas y espirituales se constituyen de manera lógica como opuestas a lo lógica dicotómica, jerárquica, categorial.

I.- LA COLONIALIDAD DEL GÉNERO

Concibo la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano como la dicotomía central de la modernidad colonial. Comenzando con la colonización de las Américas y del Caribe, se impuso una distinción dicotómica, jerárquica entre humano y no humano sobre los colonizados al servicio del hombre occidental. Estaba acompañada por otras distinciones jerárquicas, entre ellas entre hombres y mujeres. Esta distinción se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres. Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes. El hombre moderno europeo, burgués, colonial, se convirtió en sujeto/agente, apto para gobernar, para la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón. La mujer europea burguesa no era entendida como su complemento, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués. La imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las relaciones íntimas. En este trabajo quiero desentrañar cómo pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial. Cuando pienso en intimidad

¹ En este artículo se emplea repetidamente la palabra “people”, que puede significar personas, pueblo o gente. En aquellos contextos donde se hace énfasis en lo colectivo, la he traducido como “pueblo” o “pueblos”; cuando se emplea en contextos más individuales y/o subjetivos, he usado la palabra “personas”; finalmente, cuando tanto lo individual como lo colectivo parecen estar involucrados, he optado por el vocablo “gente” o “gentes”. (N. de la T.).

² En su libro de aparición futura, Juan Ricardo Aparicio y Mario Blaser presentan este análisis y la relación entre conocimiento y prácticas políticas que se enfoca en investigaciones comprometidas políticamente en comunidades indígenas de las Américas, incluyendo tanto activistas como académicos, personas de dentro y de las comunidades. Esta es una contribución importante para comprender los procesos liberadores de descolonización en la producción de conocimiento.

aquí, no estoy pensando exclusivamente ni principalmente sobre relaciones sexuales. Estoy pensando en la vida social entrelazada entre personas que no están actuando como representantes o funcionarias.

Comienzo, entonces, con una necesidad de entender que los colonizados se hicieron sujetos en situaciones coloniales en la primera modernidad en las tensiones creadas por la brutal imposición del sistema moderno, colonial de género. Bajo este marco de referencia de género impuesto, los europeos blancos burgueses eran civilizados; eran plenamente humanos. La dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados. Las conductas de los colonizados y sus personalidades/almas eran juzgadas como bestiales y por lo tanto no-generizadas, promiscuas, grotescamente sexuales, y pecaminosas. Aunque es este tiempo la comprensión del sexo no era bimórfica, los animales se diferenciaban entre machos y hembras, siendo el macho la perfección, la hembra la inversión y deformación del macho.³ Los hermafroditas, los sodomitas, las viragos⁴ y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina.

La misión civilizadora, incluyendo la conversión a la Cristiandad estaba presente en la concepción ideológica de la conquista y la colonización. El juzgar a los colonizados por sus deficiencias desde el punto de vista de la misión civilizadora justificaba enorme es crueldades. Propongo interpretar los varones colonizados no-humanos desde la perspectiva civilizante como juzgados a par-

³ Desde el siglo XVIII la visión occidental dominante “ha sido que hay dos sexos estables, inconmensurables y opuestos y que las vidas políticas, económicas y culturales de hombres y mujeres, sus roles de género, de alguno modo se basan en estos ‘hechos’ ” (Laqueur 1992, 6). Thomas Laqueur también nos dice que históricamente las diferenciaciones de género precedían a las diferenciaciones de sexo (62). Él rastrea lo que llama el “modelo de un solo sexo” a través del antigüedad griega hasta el final del siglo XVII (Y más allá): un mundo donde por lo menos dos géneros corresponden a un solo sexo, donde las fronteras entre varón y hembra son de grado y no de tipo (25). Laqueur nos dice que la longevidad del modelo de un solo sexo se debe a su vínculo con el poder. “En un mundo que era tan abrumadoramente masculino, el modelo de un solo sexo demostraba lo que ya era masivamente evidente en la cultura: el hombre es la medida de todas las cosas, y la mujer no existe como una categoría ontológicamente distinta” (62). Laqueur resume la cuestión de la perfección diciendo que para Aristóteles y para “la larga tradición fundada en su pensamiento, las sustancias generativas son elementos interconvertibles en la economía de un cuerpo de un solo sexo cuya forma superior es la masculina” (42).

⁴ Mujeres ruidosas, masculinas, dominantes.

tir de la comprensión normativa del “hombre”, el ser humano por excelencia. Las hembras eran juzgadas desde la comprensión normativa de “mujeres”, la inversión humana de los hombres.⁵ Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas- por-no-ser-no-hombres. En consecuencia, las hembras colonizadas nunca eran pensadas como en falta por no ser similares a los hombres, y fueron convertidas en viragos. Los hombres colonizados no eran pensados como en falta por no ser como las mujeres. Lo que se ha entendido como la “feminización” de los “hombres” colonizados parece más bien un gesto de humillación, atribuyéndoles pasividad sexual bajo amenaza de violación. Esta tensión entre la hipersexualidad y la pasividad sexual define uno de los dominios de la sujeción masculina de los colonizados.

Es importante observar que a menudo, cuando los científicos sociales investigan las sociedades colonizadas, la búsqueda de la distinción sexual y luego la construcción de la distinción entre los géneros resultan a partir de observaciones de las tareas realizadas por cada sexo. Al hacerlo, ellos afirman la inseparabilidad del sexo y el género característico principalmente de los primeros análisis feministas. El análisis más contemporáneo ha introducido argumentos a favor de la idea de que el género construye el sexo. Peor en la versión original, el sexo era base para el género. A menudo se veían conjugados: donde se vea sexo, se verá género y viceversa. Pero, si tengo razón sobre la colonialidad del género, en la distinción entre lo humano y lo no-humano, el sexo tenía que permanecer solo. Género y sexo no podían ser al mismo tiempo vinculados inseparablemente y racializados. El dimorfismo sexual se convirtió en la base para la comprensión dicotómica del género, la característica humana. Una podría estar interesada en argüir que el sexo que permanecía solo en la

⁵ Existe una tensión entre la comprensión de la procreación central al modelo de un solo sexo y la recomendación cristiana de virginidad. En vez de ver el funcionamiento del sexo como relacionado con la producción de calor que lleva al orgasmo, San Agustín lo ve relacionado con la Caída. El sexo cristiano idealizado carece de pasión (véase Laqueur 1992, 59-60). Las consecuencias para la colonialidad del género son evidentes, ya que a los machos y hembras bestiales colonizados se les considera excesivamente sexuales.

bestialización de los colonizados, estaba, después de todo, generizado. Lo que es importante para mí aquí es que al sexo se le hacía estar solo en la caracterización de los colonizados.

La “misión civilizadora” colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático (alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, por ejemplo). La misión civilizadora usaba la dicotomía jerárquica de género como juicio, aunque lograr la generización dicotómica de los colonizados no era el objetivo del juicio normativo. No era una meta colonial el convertir a los colonizados en seres humanos. La dificultad de imaginar esto como meta puede apreciarse claramente cuando uno ve que la transformación de los colonizados en hombres y mujeres habría sido una transformación no de identidad, sino de naturaleza. Pero el volcar a los colonizados en contra de sí mismos estaba incluido en el repertorio de justificaciones de los abusos de la misión civilizadora. La confesión cristiana, el pecado, y la división maniquea entre el bien y el mal servían para marcar la sexualidad femenina como malvada, ya que las mujeres colonizadas eran vistas en relación con Satanás, a veces como montadas por Satanás.

La transformación civilizadora justificaba la colonización de la memoria, y por ende de los sentidos de las personas de sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el mismo tejido de su concepción de la realidad, de su identidad, y de la organización social, ecológica y cosmológica. De esta suerte, a medida que la cristiandad se convertía en el instrumento más poderoso de la misión de transformación, la normatividad que conectaba el género a la civilización se concentraba en borrar prácticas comunitarias ecológicas, saberes de siembra, de tejidos, del cosmos, y no sólo en el cambio y control de las prácticas reproductivas y sexuales. Una comienza a apreciar el vínculo entre la introducción colonial del concepto instrumental moderno de la naturaleza que es central para el capitalismo, y la introducción colonial del concepto moderno de gé-

nero, y a apreciarlo como macabro y cargado de ramificaciones impresionantes. Una puede también reconocer, en el alcance que le estoy dando a la imposición del sistema moderno, colonial, de género, la deshumanización constitutiva de la colonialidad del ser. El concepto de la colonialidad del ser que entiendo como relacionado con el proceso de deshumanización fue desarrollado por Nelson Maldonado Torres (2008).

Uso el término colonialidad siguiendo el análisis de Aníbal Quijano del sistema de poder del mundo capitalista en términos de la “colonialidad del poder” y de la modernidad, dos ejes inseparables en el funcionamiento de este sistema de poder. El análisis de Quijano nos permite una comprensión histórica de la inseparabilidad de la racialización y de la explotación capitalista⁶ como constitutivas del sistema capitalista de poder que se ancló en la colonización de las Américas. Al pensar la colonialidad del género, yo complejizo su comprensión del sistema global capitalista de poder, pero también critico su propia comprensión del género como sólo visto en términos del acceso sexual a las mujeres.⁷ Al usar el término *colonialidad* mi intención es nombrar no sólo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación,⁸ el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos. Esto contrasta fuertemente con el proceso

⁶ Aníbal Quijano entiende la colonialidad del poder como la forma específica que toman la dominación y la explotación en la constitución del sistema mundial capitalista del poder. “Colonialidad” se refiere a: la clasificación de las poblaciones del mundo en términos de razas—la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados; la configuración de un nuevo sistema de explotación que articula en una estructura todas las formas de control del trabajo alrededor de la hegemonía del capital, donde el trabajo está racializado (tanto el trabajo asalariado como la esclavitud, el sistema de siervos, y la pequeña producción de productos; todas eran formas nuevas en la medida en que se constituyeron para el servicio al capitalismo); el eurocentrismo como el nuevo modo de producción y control de la subjetividad; un nuevo sistema de control de la autoridad colectiva alrededor de la hegemonía del estado-nación que excluye a las poblaciones racializadas como inferiores, del control de la autoridad colectiva (véase Quijano 1991; 1995; y Quijano y Wallenstein 1992).

⁷ Para mi argumento contra la comprensión de Quijano de la relación entre colonialidad y sexo/género, véase Lugones 2007.

⁸ “Sujetificación” es un término acuñado por Foucault, y nos remite a la construcción de sujetos por la acción de prácticas y discursos de poder, a menudo relacionados con la sexualidad y la dominación. (N. de la T.)

de conversión que constituye la misión de cristianización.

II. TEORIZANDO LA RESISTENCIA/DESCOLONIZANDO EL GÉNERO

La consecuencia semántica de la colonialidad del género es que “mujer colonizada” es una categoría vacía: ninguna hembra colonizada es una mujer. De este modo, la respuesta colonial a Sojourner Truth es claramente “no”.⁹ A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista. El pensar acerca de la colonialidad del género nos permite pensar en seres históricos que sólo son comprendidos como oprimidos de un modo simplista y unilateral. Puesto que no existen seres que sean mujeres colonizadas, sugiero que enfoquemos los seres que resisten la colonialidad del género a partir de la “diferencia colonial”. Tales seres son, como he sugerido, sólo parcialmente comprendidos como oprimidos, en la medida en que son contruidos a través de la colonialidad del género. La sugerencia es no buscar una construcción no-colonizada del género en las organizaciones indígenas de lo social. No existe tal cosa: “género” no se escapa de la modernidad colonial. Por lo tanto la resistencia a la colonialidad del género es históricamente compleja.

Cuando pienso en mí misma como teórica de la resistencia, no es porque crea que la resistencia es el fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad. Me interesa el resorte relacional subjetivo/intersubjetivo de liberación, como a la vez de adaptación y creativamente oposicional. La resistencia es la tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad activa, ese sentido mínimo de agencia requerido para que la relación oprimir→←resistir sea de tipo

⁹ “¿Acaso no soy yo una mujer?”; discurso dado en la Convención de Mujeres en Akron, Ohio en mayo 29, 1851. [Se trata de un famoso discurso en la primera convención feminista en Estados Unidos, hecho por Sojourner Truth, una mujer que había sido esclava, y quien narró las vicisitudes de su trabajo esclavo en el campo, y sus sufrimientos como mujer y madre, y quien terminó cada oración preguntando, “¿Y acaso no soy yo una mujer?” El discurso fue transcrito y publicado en los periódicos, y se considera uno de los clásicos del movimiento feminista negro en Estados Unidos. (N. de la T.)].

activo, sin apelación al máximo sentido de agencia del sujeto moderno (Lugones 2003).¹⁰

La subjetividad resistente a menudo se expresa infra-políticamente, más que en una política de lo público, la cual es fácilmente habitada por la contestación pública. A la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad. La infra-política marca el giro hacia dentro, en una política de resistencia, hacia la liberación, y muestra el poder de las comunidades de los oprimidos al constituir significados resistentes y al constituirse entre sí en contra de la constitución de significados y de la organización social del poder. En nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder hegemónico nos hace ser. Este es un logro infra-político. Si estamos agotados/agotadas, contruidos/contruidas plenamente a través de y por medio de los mecanismos micro y macro y las circulaciones de poder, la “liberación” pierde mucho de su significado o deja de ser un asunto intersubjetivo. La misma posibilidad de una identidad basada en la política (Mignolo 2000) y el proyecto de la descolonialidad pierden su base en las personas.

A medida que me muevo metodológicamente de los feminismos de mujeres de color a un feminismo descolonial, pienso acerca del feminismo en las raíces y a partir de ellas, y desde la diferencia colonial y a partir de ella, con un fuerte énfasis en la base, en un intersubjetividad historizada, encarnada. La cuestión de la relación entre la resistencia o la respuesta resistente a la colonialidad de género y la descolonialidad se está aquí estableciendo, más bien que respondiendo.¹¹ Pero sí me propongo entender

¹⁰ En Lugones 2003 introduzco el concepto de “subjetividad activa” para captar el sentido mínimo de agencia de aquel que se resiste a múltiples opresiones y cuya subjetividad múltiple se reduce por medio de comprensiones hegemónicas/comprendiones coloniales/comprendiones racistas-generizadas, hasta llegar a que no haya agencia en absoluto. Lo que le da vida a su agencia es pertenecer a comunidades impuras.

¹¹ Está por fuera del alcance de este artículo, pero ciertamente dentro del proyecto con el cual estoy comprometida, argüir que la colonialidad del género se constituye por, y es constitutiva de, la colonialidad del poder, el saber, el ser, la naturaleza y el lenguaje. Una manera de expresar esto es que la colonialidad del saber, por ejemplo, es generizada y que uno no ha entendido la colonialidad del saber sin entender su ser generizado. Pero aquí quiero adelantarme a mí misma diciendo que no hay descolonialidad sin descolonialidad de género. De este modo, la imposición colonial moderna de un sistema de género opresivo, racialmente diferenciado y jerárquico, permeado totalmente por la lógica moderna de la dicotomización, no puede ser caracterizada como una circulación

la resistencia a la colonialidad del género desde la perspectiva de la diferencia colonial.

Descolonizar el género es necesariamente una tarea práctica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social. Como tal ubica a quien teoriza en medio de personas, en una comprensión histórica, subjetiva/ intersubjetiva de la relación oprimir→←resistir en la intersección de sistemas complejos de opresión. En gran medida tiene que estar de acuerdo con las subjetividades e intersubjetividades que parcialmente construyen y en parte son construidas por “la situación”. Debe incluir “aprender” sobre pueblos. Además, el feminismo no sólo suministra un relato de la opresión de las mujeres. Va más allá de la opresión al proveer materiales que les permiten a las mujeres comprender su situación sin sucumbir a ella. Aquí comienzo a proveer una manera de comprender la opresión de mujeres que han sido subalternizadas a través de procesos combinados de racialización, colonización, explotación capitalista, y heterosexualismo. Mi intención es enfocar los resortes subjetivos-intersubjetivos de la agencia de las mujeres colonizadas. Le llamo al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, “la colonialidad del género”. Le llamo a la posibilidad de vencer la colonialidad del género “feminismo descolonial”.

La colonialidad del género me permite comprender la imposición opresiva como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en los cuales cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente descrito. Como tal quiero comprender a quien se resiste como oprimido por la construcción colonizadora del locus fracturado. Pero la colonialidad del género esconde a quien resiste como informado plenamente como un nativo de comunidades que sufren ataques cataclísmicos. Así, la colonialidad del género sólo es un ingrediente activo en la historia de quien se resiste. Al enfocar a quien se resiste en la diferencia

de poder que organiza la esfera doméstica como opuesta al dominio público de la autoridad y la esfera del trabajo asalariado (y el acceso y control del sexo y la biología de la reproducción) como contraste con la intersubjetividad cognitiva/epistémica y el saber, o como naturaleza opuesta a la cultura.

colonial mi intención es develar lo que había sido oscurecido.

El largo proceso de la colonialidad comienza subjetivamente e intersubjetivamente en un encuentro tenso que a la vez forma la normatividad colonial moderna, y sin embargo no cede sencillamente ante ella. El punto crucial sobre este encuentro es que su construcción subjetiva e intersubjetiva informa la resistencia ofrecida a los ingredientes que Quijano caracteriza como un sistema que comenzó en el siglo XVI en las Américas y que persiste hasta hoy se encontró, no con un mundo a formar, no con un mundo de mentes vacías y animales en evolución (Quijano CAO; 1995). Más bien, se encontró con seres culturales, políticos, económicos y religiosos complejos: “sí mismos” en relaciones complejas con el cosmos, con otros “sí mismos”, con la generación, con la tierra, con los seres vivos, con el mundo inorgánico, en producción; “sí mismos” cuya expresividad lingüística, estética, erótica, cuyos saberes, sentido del espacio, anhelos, prácticas, instituciones y formas de gobierno no eran para ser simplemente reemplazadas sino encontradas, entendidas y confrontadas en cruces y diálogos y negociaciones tensas, violentas y riesgosas que nunca sucedieron.

Más bien, el proceso de colonización inventó a los colonizados e intentó su plena reducción a seres primitivos, menos que humanos, poseídos satánicamente, infantiles, agresivamente sexuales, y en necesidad de transformación. El proceso que quiero seguir es el del proceso oprimir→←resistir en el locus fracturado de la diferencia colonial. Es decir, quiero seguir a los sujetos en colaboración intersubjetiva y en conflicto, plenamente informados como miembros de las sociedades americanas nativas o africanas, en la medida en que asumen, responden, se resisten y se acomodan a invasores hostiles que quieren expropiarlos y deshumanizarlos. La presencia invasiva los involucra de manera brutal, de forma prepotente, arrogante, comunicante y poderosa, dejando poco espacio para ajustes que preserven sus propios sentidos de sí mismos en la comunidad y en el mundo. Pero, en vez de pensar el sistema global capitalista colonial como exitoso en todos los sentidos en la destrucción de los pueblos, relaciones, saberes y economías, quiero pensar el proce-

so como algo a lo cual se opone resistencia, y que sigue siendo resistido hoy. Y de este modo quiero pensar al colonizado o colonizada, no sencillamente como los imagina y construye el colonizador y la colonialidad de acuerdo con la imaginación colonial y con los mandatos de la aventura capitalista colonial, sino como seres que comienzan a habitar un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los “lados” del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple.¹²

El sistema de género no sólo está jerárquicamente sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados.¹³ Irene Silverblatt (1990;

¹²Una observación más sobre la relación entre la interseccionalidad y la pureza categorial: la interseccionalidad se ha vuelto básica en los feminismos de mujeres de color en Estados Unidos. Como dije antes, una no puede ver, ubicar o dirigirse a mujeres de color (mujeres latinas de Estados Unidos, asiáticas, chicanas, afroamericanas, o indígenas de Estados Unidos) dentro del sistema legal ni en gran parte de la vida institucionalizada de ese país. Cuando una considera las categorías dominantes, entre ellas “mujer”, “negra”, y “pobre”, ve que no están articuladas de manera que incluya a personas que son mujeres, negras y pobres. La intersección entre “mujer” y “negra” revela la ausencia de las mujeres negras en vez de su presencia. Esto se debe a que la lógica categorial moderna construye las categorías como términos atómicos, separables, y contruidos dicotómicamente. Esa construcción procede a partir de la presencia generalizada de dicotomías jerárquicas en la lógica de la modernidad y de las instituciones modernas. La relación entre la pureza categorial y las dicotomías jerárquicas funciona de la manera siguiente: Cada categoría homogénea, separable, atómico, se caracteriza en términos del miembro superior de la dicotomía. De este modo, “mujer” quiere decir mujeres blancas. La mención de la raza nos remite a los hombres negros. Cuando una trata de entender a las mujeres en la intersección entre raza, clase, y género, las mujeres no blancas, negras, mestizas o indígenas son seres imposibles. Son imposibles porque no son ni mujeres burguesas europeas, ni varones indígenas. La interseccionalidad es importante cuando se están mostrando la no inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión que sufren las mujeres de color. Pero aquí quiero ser capaz de pensar en su presencia como seres tanto oprimidos como resistentes. De este modo, he cambiado a la colonialidad del género y de la diferencia colonial para poder percibir y comprender el locus fracturado de las mujeres colonizadas y de los/las agentes que conocen y emplean las culturas nativas con fluidez.

¹³Concuerdo con Oyeronke Oyewuni, quien plantea una idea similar para la colonización de los Yoruba (Oyewuni 1997). Pero complejo esa idea, debido a que comprendo tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales. Es decir, que la organización de lo social en términos de género es jerárquica y dicotómica, y la organización de lo social en términos del sexo es bimórfica y relaciona al varón con el hombre inclusive para marcar una falta. Lo mismo es cierto de la hembra. De esta suerte, los mesoamericanos que no comprenden el sexo en términos bimórficos y separables, sino en términos de dualismos fluidos, se convierten en ya sean varones o hembras. Linda Alcoff ve la contribución de la esperma y el óvulo en el acto reproductivo como algo que de alguna manera implica la división sexual y la división en géneros. Pero la contribución de esperma y de óvulo es plenamente compatible con la intersexualidad. Partir de “aporta el óvulo” y “aporta

1998), Carolyn Dean (2001), Maria Esther Pozo (Pozo y Ledesma, 2006), Pamela Calla y Nina Laurie (2006), Sylvia Marcos (2006), Paula Gunn Allen (1992), Leslie Marmon Silko (2006), Felipe Guaman Poma de Ayala (2009), y Oyeronke Oyewuni (1997), entre otros, me dan pie para afirmar que el género es una imposición colonial, no sólo en la medida en que se impone a sí mismo sobre la vida como se vive de acuerdo con cosmologías incompatibles con la lógica dicotómica moderna, sino también en el sentido de que residencias en mundos comprendidos, contruidos y en consonancia con tales cosmologías animaron al sí-mismo-entre-otros en resistencia con y en tensión extrema con la diferencia colonial.

El largo proceso de subjetificación de los colonizados hacia la adopción/ internalización de la dicotomía entre hombres y mujeres como una construcción normativa de lo social —una señal de civilización, ciudadanía y membrecía en la sociedad civil— se ha renovado y se está renovando constantemente. Se encuentra en carne y hueso una y otra vez a la medida que las respuestas oposicionales basadas en una larga historia de repuestas oposicionales y vividas como sensatas en socialidades alternativas, resistentes a la diferencia colonial. Es el movimiento hacia la coalición lo que nos impulsa a conocernos el uno al otro como sí mismos que son densos, en relación, en socialidades alternativas y basadas en formas tensas, creativas, de habitar la diferencia colonial.

Estoy investigando el enfatizar la historicidad de la relación oprimir→←resistir y por lo tanto enfatizando las resistencias concretas, vividas, a la colonialidad del género. En particular, quiero marcar la necesidad de mantener una lectura múltiple del sí mismo resistente en una relación. Éste es una

la esperma” para llegar a un acto particular de concepción, no quiere decir que quien aporta la esperma es o varón u hombre, ni que quien aporta el óvulo es hembra o mujer. Pero nada sobre los significados de *varón u hombre* señalaría inequívocamente a quien aporta la esperma siendo marcadamente intersexuado como hombre y varón, excepto también como asunto de una lógica normada. Si la dicotomía de género occidental moderna está indisolublemente vinculada con la distinción sexual bimórfica, y la producción de esperma es la condición necesaria y suficiente de la masculinidad, entonces por supuesto el donante de esperma es varón y es hombre. Las características hormonales y de gónadas son notoriamente insuficientes para determinar el género. Piénsese en la peligrosa combinación de transexuales de varón a hembra, por una parte, con las prisiones masculinas, para darse cuenta del fuerte arraigo de esta percepción en el lenguaje y en la conciencia populares.

consecuencia de la imposición colonial del género. Vemos la dicotomía de género funcionando normativamente en la construcción de lo social y en la construcción de los procesos coloniales de subjetificación opresiva. Pero si vamos a hacer una construcción otra del sí mismo en relación, necesitamos poner entre corchetes el sistema de género colonial, dicotómico humano/ no humano, que se constituye por medio de la dicotomía jerárquica hombre/mujer para los coloniales europeos + los colonizados no-generizados, no-humanos. Como lo aclara Oyewumi, una lectura colonizante del Yoruba introduce la dicotomía jerárquica en la lectura de la sociedad Yoruba, borrando la realidad de la imposición colonial de un sistema múltiplemente opresivo. Por lo tanto es necesario que tengamos mucho cuidado con el uso de los términos *mujer* y *hombre* y que los pongamos entre corchetes cuando sea necesario tejer la lógica del locus fracturado, sin causar la desaparición de las fuentes sociales que se tejen en las respuestas de resistencia. Si solamente tejemos mujer y hombre en el tejido mismo que constituye al sí mismo en relación con el acto de resistir, borraremos la resistencia misma. Solamente al ponerlos entre corchetes [] podemos apreciar la lógica diferente que organiza lo social en la respuesta resistente. De este modo la múltiple percepción y el acto de habitar, la fractura del locus, la conciencia doble o múltiple, se constituyen en parte por esta diferencia lógica. El locus fracturado incluye la dicotomía fracturada que constituye la subjetificación de los colonizados. Pero el locus es fracturado por la presencia resistente, la subjetividad activa de los colonizados contra la invasión colonial del sí mismo en la comunidad a partir del acto de habitar a ese sí mismo. Vemos aquí una imagen en espejo de la multiplicidad de la mujer de color en los feminismos de mujeres de color.

Arriba mencioné que estaba siguiendo la distinción que hacen Aparicio y Blaser entre lo moderno y lo no-moderno. Ellos hacen claridad sobre la importancia de la distinción cuando nos dicen que la modernidad trata de controlar, al negar su existencia, el reto de la existencia de otros mundos con diferentes presuposiciones ontológicas. La modernidad niega esa existencia al robarles la validez y el hecho de su coexistencia en el tiempo. Esta negación es la colonialidad. Emerge como constitutiva

de la modernidad. La diferencia entre lo moderno y lo no-moderno se convierte—desde la perspectiva moderna—en una diferencia colonial, una relación jerárquica en la cual lo no moderno está subordinado a lo moderno. Pero la exterioridad de la modernidad no es pre-moderna (Aparicio y Blaser, sin publicar). Es importante ver que un marco de referencia bien puede ser fundamentalmente crítico de la lógica “categórica”/esencialista de la modernidad, y ser crítico de la dicotomía entre hombre y mujer, e incluso del dimorfismo entre macho y hembra, sin ver la colonialidad o la diferencia colonial. Tal marco de referencia no tendría ni la posibilidad de resistencia al sistema de género moderno y colonial y a la colonialidad del género, y podría excluir esa resistencia, porque no puede ver al mundo multiplicarse a través de un locus fracturado en la diferencia colonial.

Pensando en la metodología de la descolonialidad, propongo leer lo social desde las cosmologías que lo informan, en vez de comenzar con una lectura generizada de las cosmologías que informan y constituyen la percepción, la motilidad, la encarnación y la relación. Por lo tanto la postura que estoy recomendando es muy diferente de aquella que incorpora el género a su lectura de lo social. El cambio puede permitirnos comprender la organización del social en términos que develan el profundo trastorno de la imposición del género en el sí mismo en relación. Traducir términos como *koshskalaka*, *chachawarmi*, y *urin* en el vocabulario de género, en la concepción dicotómica, heterosexual, racializada y jerárquica que le da significado a la distinción de género es ejercer la colonialidad del lenguaje por medio de la traducción colonial y por lo tanto borra la posibilidad de articular la colonialidad del género y la resistencia a él.

En una conversación con Filomena Miranda le pregunté sobre la relación entre el término aimara *qamaña* y *utjaña*, los cuales se traducen ambos como “viviente”. Su respuesta compleja relacionó *utjaña* con *uta*, residir en una comunidad en la tierra comunal. Me dijo que uno no puede tener *qamaña* sin *utjaña*. Según ella, aquellos que no tienen *utjaña* están *waccha* y pueden volverse *misti*. Aunque vive gran parte del tiempo en La Paz, alejada de sus tierras comunales, ella mantiene su *utjaña*, que

ahora la está convocando a compartir el gobierno. El año próximo gobernará con su hermana. La hermana de Filomena reemplazará a su padre, y por lo tanto será *chacha* dos veces, ya que su comunidad es *chacha* tanto como su padre. Filomena misma será *chacha* y *warmi*, ya que gobernará en lugar de su madre en una comunidad *chacha*. Mi posición es que traducir *chacha* y *warmi* como hombre y mujer le hace violencia a la relación comunal expresada mediante *utjaña*. Filomena traduce *chachawarmi* al español como opuestos complementarios. La nueva constitución boliviana, el gobierno de Evo Morales y los movimientos indígenas de Aby Yala expresan un compromiso con la filosofía de *suma qamaña* (a menudo traducido como “vivir bien”). La relación entre *qamaña* y *utjaña* indica la importancia de la complementariedad y su inseparabilidad del florecimiento comunal en la producción constante de equilibrio cósmico. *Chachawarmi* no es separable de *utjaña* en significado y práctica; más bien ambos constituyen una sola pieza. Por lo tanto la destrucción de *chachawarmi* no es compatible con *suma qamaña*.¹⁴

Ciertamente no estoy abogando no leer, o no “ver” la imposición de las dicotomías humano/no humano, hombre/mujer, o varón/hembra en la construcción de la vida cotidiana, como si eso fuera posible. Hacerlo sería esconder la colonialidad del género, y borraría la misma posibilidad de sentir—leer—el tenso habitar en la diferencia colonial y las respuestas a partir de éste. Al marcar la traducción de *chachawarmi* a hombre/mujer, me doy cuenta de que el uso de *hombre* y *mujer* en la vida cotidiana de las comunidades bolivianas, incluyendo el discurso inter-racial. El éxito de la compleja normatividad de género introducida con la colonización que entra en la constitución de la colonialidad del género ha convertido esta traducción colonial en un asunto cotidiano, pero la resistencia a la colonialidad del género es también vivida lingüísticamente en la tensión de la herida colonial. La borrada política, la tensión vivida del lenguajear—de moverse entre

modos de vivir en el lenguaje—entre *chachawarmi* y hombre/mujer constituye la lealtad a la colonialidad del género a medida que borra la historia de resistencia contra la diferencia colonial. La *utjaña* de Filomena Miranda no es vivir en el pasado, sólo en el modo de vivir *chachawarmi*. La posibilidad de *utjaña* hoy depende, en parte, en vidas vividas en la tensión de lenguajear en la diferencia colonial.

III. LA DIFERENCIA COLONIAL

Walter Dignolo comienza *Historias locales/diseños globales* diciéndonos que “El tema principal de este libro es la diferencia colonial en la formación y transformación del sistema mundial moderno/colonial” (Dignolo 2000, ix). A medida que la frase “la diferencia colonial” se desplaza por la escritura de Dignolo, su significado se vuelve abierto. La diferencia colonial no se define en *Historias locales*. De hecho, la disposición a definir no es amistosa con la introducción de Dignolo del concepto. De esta suerte, al presentar algunas de las citas del texto de Dignolo, no estoy introduciéndolas como su definición de “la diferencia colonial”. Más bien, estas citas guían mis ideas sobre resistencia a la colonialidad del género en la diferencia colonial desde dentro de la complejidad de su texto.

La diferencia colonial es el espacio donde se pone en juego la colonialidad del poder. (Dignolo 2000, ix)

Una vez que la colonialidad del poder se introduce en el análisis, la “diferencia colonial” se hace visible, y las fracturas epistemológicas dentro de la crítica eurocéntrica del eurocentrismo se distinguen de la crítica del eurocentrismo, anclado en la diferencia colonial.... (37)

Nos he preparado para escuchar estas afirmaciones. Se puede mirar el pasado colonial, y como observador/a, ver a los nativos negociando la introducción de creencias y prácticas a la vez que negociar el ser asignado a posiciones inferiores y ser visto como contaminante y sucio. Claramente, ver esto no es ver la colonialidad. Más bien es ver a las personas—a cualquiera, en realidad—obligadas bajo circunstancias difíciles a ocupar posiciones de-

¹⁴ Es importante para mí no “traducir” aquí. Hacerlo le permitiría a ustedes entender lo que digo, pero no realmente, ya que no puedo decir lo que quiero decir una vez traducidos los términos. Por eso, si no traduzco y ustedes piensan que entienden menos, o no entienden en absoluto, pienso que podrán entender mejor por qué esto funciona como un ejemplo de pensamiento ubicado en la diferencia colonial.

gradantes que los convierten en seres que les producen asco a los superiores sociales. Ver la colonialidad es ver la poderosa reducción de seres humanos a animales, inferiores por naturaleza, en una comprensión esquizoide de la realidad que dicotomiza lo humano de la naturaleza, lo humano de lo no humano, y que impone una ontología y cosmología que, en su poder y su constitución, no permite toda la humanidad, toda posibilidad de comprensión, toda posibilidad de comunicación humana, a los seres deshumanizados. Ver la colonialidad es ver a la vez al *jaqi*, a la persona, el ser que está en un mundo de significado sin dicotomías, y a la bestia, como ambos reales, ambos compitiendo bajo diferentes poderes de supervivencia. De este modo, ver la colonialidad es revelar la misma degradación que produce dos interpretaciones de la vida y un ser interpretado por ellas. La sola posibilidad de tal ser reside en su habitar plenamente esta fractura, esta herida, donde el sentido es contradictorio y a partir de esta contradicción se construye nuevamente un nuevo sentido.

[La diferencia colonial] es el espacio donde las historias *locales* que inventan e implementan los designios globales se encuentran con las historias *locales*, el espacio donde los designios globales tienen que ser adaptados, adoptados, rechazados, integrados o ignorados. (Mignolo 2000, ix)

[La diferencia colonial] es, finalmente, la ubicación tanto física como imaginaria donde la colonialidad del poder está en funcionamiento en la confrontación entre dos tipos de historias locales desplegadas en diferentes espacios y tiempos alrededor del planeta. Si la cosmología occidental es el punto de referencia históricamente inevitable, las múltiples confrontaciones de dos tipos de historias locales desafían las dicotomías. Las cosmologías cristiana e indígenas en Estados Unidos, las cosmologías cristiana y amerindias, las cosmologías cristiana e islámica, las cosmologías cristiana y Confuciana, entre otras, sólo ponen en escena dicotomías cuando las miramos una por una, no cuando las comparamos en los confines geohistóricos del sistema mundial moderno/colonial. (Mignolo 2000, ix)

De esta suerte, no se trata de un asunto del pasado. Se trata de la geopolítica del conocimiento. Se trata de cómo producimos un feminismo que tome

los designios globales para la energía racializada de varones y de hembras, y borrando la diferencia colonial, tome esa energía para usarla hacia la destrucción de los mundos de sentidos de nuestras propias posibilidades. Nuestras posibilidades yacen en la comunalidad más bien que en la subordinación; no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad. Esa construcción de lo humano está viciada hasta los tuétanos por su relación íntima con la violencia.

La diferencia colonial crea las condiciones para las situaciones dialógicas en las cuales una enunciación fracturada se pone en juego desde la perspectiva subalterna como respuesta a la perspectiva y al discurso hegemónicos. (Mignolo 2000, x)

Sólo se puede trascender la diferencia colonial desde una perspectiva de subalternidad, de descolonización, y por lo tanto, desde un nuevo terreno epistemológico donde funciona el pensamiento de frontera. (45).

Veo estos dos párrafos en tensión entre sí precisamente porque si el diálogo va a hacerse con el hombre moderno, su ocupación de la diferencia colonial involucra su redención pero también su auto-destrucción. El diálogo no sólo es posible en la diferencia colonial, sino que es necesario para aquellos que se resisten a la deshumanización en localidades diferentes e inter-mezcladas. De este modo, sólo se puede lograr el trascender desde la perspectiva de la subalternidad, pero hacia una novedad de ser.

El pensamiento de frontera... es una consecuencia lógica de la diferencia colonial... [El] locus fracturado de la enunciación desde una perspectiva subalterna define el pensamiento de frontera como respuesta a la diferencia colonial. (x)

Es también el espacio donde la restitución del saber subalterno está teniendo lugar y donde está emergiendo el pensamiento de frontera. (ix)

Las diferencias coloniales, alrededor del planeta, son la casa donde reside la epistemología de frontera. (37)

Estoy proponiendo un pensamiento de frontera feminista, donde la liminalidad de la frontera es un

terreno, un espacio, una frontera, para usar el término de Gloria Anzaldúa, no sólo una fractura sino una repetición infinita de jerarquías dicotómicas entre espectros de lo humano desprovistos de alma.

A menudo en el trabajo de Mignolo la diferencia colonial se invoca en niveles distintos de los subjetivos/intersubjetivos. Pero cuando lo está usando para caracterizar el “pensamiento de frontera”, según él interpreta a Anzaldúa, piensa en ella poniéndolo en juego. Al hacerlo, él entiende el locus *de ella* como fracturado. La lectura que yo quiero realizar ve la colonialidad del género y el rechazo, la resistencia, y la repuesta. Se adapta a su negociación siempre de manera concreta, desde adentro, por así decirlo.

IV. LEYENDO EL LOCUS FRACTURADO

Lo que estoy proponiendo al trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la diferencia colonial, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad. Es decir, la tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con “mujer”, con el universal, y comenzar a aprender acerca de otras y otras que también se resisten ante la diferencia colonial.¹⁵ La lectura opta contra la lectura socio-científica y objetivante, tratando más bien de comprender a los sujetos, su subjetividad activa enfatizada a medida que la lectura busca los locus fracturados en la resistencia a la colonialidad del género en el punto de partida coalicional. Al pensar el punto de partida como coalicional debido a que el locus fracturado es común, las historias de resistencia a la diferencia colonial son el sitio donde debemos *fijarnos*, aprendiendo unas de otras y otras. La colonialidad del género se siente como ejercicios de poder concretos, intrincadamente relacionados, algunos cuerpo a cuerpo, algunos legales, algunos

dentro de un salón donde las mujeres indígenas hembras-bestiales-no-civilizadas se ven obligadas a tejer día y noche, otros en el confesionario. Las diferencias en cuanto a la concreción y lo intrincado del poder en circulación no se comprenden como niveles de generalidad; la subjetividad encarnada y lo institucional son igualmente concretos.

A medida que la colonialidad infiltra cada aspecto de la vida mediante la circulación del poder en los niveles del cuerpo, el trabajo, la ley, la imposición de tributos, y la introducción de la propiedad y la desposesión de la tierra, su lógica y eficacia son enfrentados por diferentes personas concretas cuyos cuerpos, sí mismos en relación y relaciones con el mundo de los espíritus no siguen la lógica del capital. La lógica que siguen no es aprobada por la lógica del poder. El movimiento de estos cuerpos y relaciones no se repite a sí mismo. No se vuelve estático ni osificado. Todo y todos continúan respondiendo al poder y lo hacen la mayor parte del tiempo con resistencia—lo cual no quiere decir en abierto desafío—de maneras que pueden o no ser beneficiosas para el capital, pero que no son parte de su lógica. A partir del locus fracturado, el movimiento logra retener modos creativos de pensar, de conducirse, de relacionarse, que son antitéticas a la lógica del capital. El sujeto, las relaciones, el terreno y las posibilidades son transformados continuamente, encarnando un tejido desde el locus fracturado que constituye una recreación creativa, habitada por personas. La adaptación, el rechazo, la adopción, el no tomar en cuenta, y la integración no son nunca simples modos aislados de resistencia cuando son realizados por un sujeto activo gruesamente construido mediante el residir en la diferencia colonial con un locus fracturado. Quiero ver la multiplicidad en la fractura del locus: tanto la puesta en juego de la colonialidad del género como la respuesta de resistencia desde un sentido de sí de subalterna, de lo social, del sí-misma-en-relación, del cosmos, todos afianzados en una memoria de pueblo. Sin la tensa multiplicidad, solamente vemos o bien la colonialidad del género como un logro, o una memoria congelada, una comprensión del sí-misma osificada en relación con un sentido precolonial de lo social. Parte de lo que veo es movimiento tenso, personas moviéndose: la tensión entre la deshumanización y

¹⁵ Aprender las historias de unas y otras ha sido un ingrediente importante para comprender las profundas coaliciones entre mujeres de color de Estados Unidos. Aquí le doy un nuevo giro a este aprendizaje.

la parálisis de la colonialidad del ser, y la actividad creativa de estar siendo.

Una no se resiste a la colonialidad del género sola. Una se resiste a ella desde dentro de una forma de comprender el mundo y de vivir en él que es compartida y que puede comprender las acciones que una emprende, permitiendo así el reconocimiento. Las comunidades más bien que los individuos hacen posible el hacer; una hace con otro/otra, no en aislamiento individual. El paso de boca en boca, de mano a mano de prácticas, valores creencias, ontologías, espacio-tiempos y cosmologías, todos vividos, la constituyen a una. La producción de lo cotidiano dentro del cual una existe produce el sí-misma de una a medida que suministra vestido, alimentos, economías y ecologías, gestos, ritmos, hábitats y sentidos de espacio y tiempo particulares, significativos. Pero es importante que estos modos no son simplemente diferentes, sino que incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente. Estos modos de ser, de valorar y de creer han persistido en la respuesta de resistencia a la colonialidad.

Finalmente, marco aquí el interés en una ética de coalición-en-proceso en términos a la vez de estar-siendo y de estar-siendo en relación que se extiende y se entreteje con su base en la gente (Lorde 2007). Puedo pensar el sí-misma en relación con la respuesta a la colonialidad del género en la diferencia colonial desde un locus fracturado, respaldado por una fuente alternativa de sentido que hace posible las respuestas elaboradas. La dirección de la posibilidad de fortalecer la afirmación y la posibilidad del sí-misma en relación no reside en un repensar la relación con el opresor desde el punto de vista de los oprimidos, sino mediante un adelanto de la lógica de la diferencia y la multiplicidad y de la coalición en el punto de diferencia (Lorde 2007). El énfasis está en mantener la multiplicidad en el punto de reducción—no en mantener un “producto” híbrido, que esconde la diferencia colonial—en las tensas elaboraciones de más de una lógica, que no serán sintetizadas sino trascendidas. Entre las lógicas en operación están las muchas lógicas que se

enfrentan a la lógica de la opresión: muchas diferencias coloniales, pero una lógica de opresión. *Las respuestas desde los locus fragmentados pueden estar creativamente en coalición*, un modo de pensar en la posibilidad de coalición que asume la lógica de la descolonialidad, y la lógica de la coalición de feministas de color: la conciencia oposicional de una erótica social (Sandoval 2000) que asume las diferencias que hacen creativo el estar-siendo, que permiten puestas en juego que son totalmente desafiantes de la lógica de las dicotomías (Lorde 2007). La lógica de la coalición es desafiante de la lógica de las dicotomías; las diferencias nunca se ven en términos dicotómicos, pero la lógica tiene como su oposición la lógica de poder. La multiplicidad nunca se reduce.

Así, marco esto como un comienzo, pero es un comienzo que afirma un término profundo que Maldonado Torres ha llamado el “giro descolonial”. Las preguntas proliferan en este momento y las respuestas son difíciles. Ellas requieren poner, nuevamente, el énfasis en metodologías que funcionan con nuestras vidas, de modo que el sentido de responsabilidad es máximo. ¿Cómo aprendemos unas de otras? ¿Cómo hacerlo sin hacernos daño pero con la valentía de retomar el tejido de lo cotidiano que puede revelar profundas traiciones? ¿Cómo entrecruzarnos sin tomar el control? ¿Con quién hacemos este trabajo? Lo teórico es inmediatamente práctico. Mi propia vida—las maneras de emplear mi tiempo, de ver, de cultivar una profundidad de duelo—se ve animada por una gran ira y dirigida por el amor que nos enseñan Lorde (2007), Pérez (1999), y Sandoval (2000). ¿Cómo practicar unas con otras al involucrarnos en diálogo en la diferencia colonial? ¿Cómo saber que lo estamos haciendo?

¿No es cierto que aquellas de nosotras que rechazamos la oferta hecha repetidamente por mujeres blancas en talleres, grupos de concientización, conferencias, talleres, y reuniones de programas de estudios de mujeres veíamos la oferta como un cierre de la puerta a la coalición que podría realmente incluirnos? ¿No es cierto que experimentamos un sentido de reconocimiento tranquilo, pleno y sustancial cuando preguntamos: “¿Qué quieres decir con ‘Nosotras’, Mujer Blanca?” ¿No es cierto que rechazamos la oferta desde la posición de Sojourner

Truth y que estábamos listas para rechazar su respuesta? ¿No es cierto que rechazamos la oferta en la diferencia colonial, seguras de que para ellas sólo había una mujer, una sola realidad? ¿No es cierto que ya nos conocemos unas a otras como veedoras múltiples en la diferencia colonial, concentradas en

una coalición que ni comienza ni termina con esa oferta? Nos estamos moviendo en una época de cruces, de vernos unas a otras en la diferencia colonial construyendo una nueva sujeta de una nueva geopolítica feminista de saber y amar.

Referencias

- APARICIO, Juan Ricardo, and Mario Blaser. [Manuscrito sin publicar.] La “Ciudad Letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina.
- CALLA, Pamela, and Nina Laurie. 2006. Desarrollo, poscolonialismo y teoría geográfica política. In *Las displiencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
- DEAN, Carolyn. 2001. Andean androgyny and the making of men. In *Gender in pre-Hispanic America*, ed. Cecilia Klein. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- GUAMAN Poma de Ayala, Felipe. 2009. *The first new chronicle and good government: On the history of the world and the Incas up to 1615*. Austin: University of Texas Press.
- GUNN Allen, Paula. 1992. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press.
- LAQUEUR, Thomas. 1992. *Making Sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.
- LORDE, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press.
- LUGONES, Maria. 2003. Street walker theorizing. In *Pilgrimages/peregrinajes: Theorizing coalition against multiple oppression*, ed. Maria Lugones. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- . 2007. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia* 22 (1): 186–209.
- MALDONADO Torres, Nelson. 2008. *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- MARCOS, Sylvia. 2006. *Taken from the lips: Gender and eros in mesoamerican religions*. Leiden and Boston: Brill.
- MIGNOLO, Walter D. 2000. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- OYEWUMI, Oyeronke. 1997. *The invention of women: Making African sense of Western discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- PEREZ, Emma. 1999. *The decolonial imaginary: Writing chicanas into history*. Bloomington: Indiana University Press.
- POZO, Maria Esther, and Jhonny Ledezma. 2006. Género: trabajo agrícola y tierra en Raqaypampa. In *Las displiencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, ed. Nina Laurie and Maria Esther Pozo. Cochabamba, Bolivia: CESU-UMSS.
- QUIJANO, Anibal. 1991. Colonialidad, modernidad/ racialidad. *Peru Indígena* 13 (29): 11–29.
- . 1995. Modernity, identity, and utopia in Latin America. In *The postmodernism debate in Latin America*, ed. J. Beverley, M. Aronna, and J. Oviedo. Durham, N.C.: Duke University Press.
- , and Immanuel Wallerstein. 1992. *Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system*. ISSA1 134:549–47.
- SANDOVAL, Chela. 2000. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SILKO, Leslie Marmon. 2006. *Ceremony*. New York: Penguin Books.
- SILVERBLATT, Irene. 1990. *Taller de historia oral Andina. La Mujer Andina en la historia*. Chukiyawu: Ediciones del THOA.
- . 1998. *Moon, sun, and witches*. Princeton: Princeton University Press.