

ESCRITS SOBRE DECOLONIALITAT  
EN CLAU FEMINISTA



Aquesta col·lecció presenta bases conceptuals, filosòfiques i històriques de la crítica i la transformació social.

Està editada pel Grup d'Investigació de Teoria Crítica de la Universitat de València (GIUV2016-326).

Textos originals:

ROCÍO MEDINA i SABINE HEISS (ed.)

*Escrits sobre decolonialitat en clau feminista*

Traducció de: Rocío Medina Martín: *Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar* (2013).

Ochy Curiel: *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial* (2019).

Breny Mendoza: *La Colonialidad de Género y Poder: De la Postcolonialidad a la Decolonialidad* (2019).

Traducció: Paula Martínez

**Aquesta edició ha sigut traduïda amb una ajuda  
de la Generalitat Valenciana**

© de la present edició: Antonio José Martínez Peris, editor.

© dels textos: Rocío Medina i Sabine Heiss

© de la traducció: Francesc J. Hernández (Universitat de València)

ISBN: 978-84-18394-63-8

Dipòsit legal: V-1941-2021

Imprès a la Unió Europea

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació  
d'aquesta obra només podrà ser realitzada amb  
l'autorització dels propietaris del copyright.



Rocío Medina i Sabine Heiss

# Escrits sobre decolonialitat en clau feminista

# Taula

## INTRODUCCIÓ | 11

### 1. FEMINISMES PERIFÈRICS, FEMINISMES-ALTRES: UNA GENEALOGIA FEMINISTA DECOLONIAL PER REIVINDICAR | 19

1. Els biaixos colonials del pensament polític feminista hegemònic: cap a uns «feminismes-altres» | 19
2. La Proposta Decolonial i la seua denúncia de l'eurocentrisme en les Ciències Socials | 25
3. «Feminismes perifèrics, Feminismes-Altres»: Una genealogia feminista decolonial per reivindicar | 32
4. El Feminisme decolonial: Articulant subjectivitats polítiques a «l'ètica rebel de l'encontre a la frontera» | 47

Bibliografia | 52

### 2. CONSTRUCCIÓ DE METODOLOGIES FEMINISTES DES DEL FEMINISME DECOLONIAL | 61

Sobre allò postcolonial | 62

El feminisme decolonial | 66

Bibliografia | 79

### 3. LA COLONIALITAT DEL GÈNERE I PODER: DE LA POSTCOLONIALITAT A LA DECOLONIALITAT | 83

1. Antecedents | 83

2. Sorgiment i submersió | 84

3. La interseccionalitat i la teoria anticolonial | 88

4. Els Debats Postcolonials/Decolonials i la Teoria Feminista | 94

Bibliografia | 113

# 1. Feminismes perifèrics, feminismes-altres: una genealogia feminista decolonial per reivindicar

Rocío Medina Martín

Estar juntes les dones no era suficient,  
érem diferents.

Estar juntes les dones gai no era suficient,  
érem diferents,

Estar juntes les dones negres no era suficient,  
érem diferents.

Estar juntes les dones lesbianes negres no era suficient,  
érem diferents.

Cadascuna de nosaltres tenia les seues pròpies necessitats i els seus objectius i aliances molt diverses.

La supervivència ens advertia a algunes de nosaltres que no ens podíem permetre definir-nos a nosaltres mateixes fàcilment, ni tampoc tancar-nos en una definició estreta...

Ha calgut un cert temps per donar-nos compte que el nostre lloc era precisament la casa de la diferència, més que la seguretat d'una diferència en particular.

AUDRE LORDE

## 1. Els biaixos colonials del pensament polític feminista hegemònic: cap a uns «feminismes-altres»

Comprendre la dimensió global i la seua connexió amb allò local s'ha convertit en una tasca imprescindible per a (re)pensar les possibles alternatives polítiques a la globalització neo-

liberal i de la colonialitat global<sup>1</sup>. Sens dubte, vivim espais i temps on les corporalitats i quotidianitats enllumenades per les propostes postcoloniales<sup>2</sup>, decoloniales i feministes de les últimes dècades han revelat encara més les marques i senyals de les desigualtats i les exclusions modernes: són els cossos sexuats, racialitzats, colonitzats i transfronterers que més ens permeten rastrejar les derives i expectatives de la colonialitat global. Com puntualitzava la reconeguda filòsofa i zoòloga nord-americana Donna Haraway, davant els paranys en els quals sol encallar el pensament postmodern: «Necessitem el poder de les teories crítiques modernes sobre com són creats els significats i els cossos, no per negar els significats i els cossos, sinó per viure en significats i cossos que tinguen una oportunitat de futur.» (1995: 322).

En l'àmbit acadèmic social i polític, respecte d'aquest delicat límit epistemològic, van proliferar discursos convençuts que des de les universitats i les ciències socials s'havia d'oferir una educació cosmopolita (Nussbaum, 1999) que ens reubicava com a ciutadans i ciutadanes d'un món plural i divers. Tot i això, no ha sigut difícil advertir que des de les ciències socials s'han generat, paral·lelament, nombrosos discursos que, encara que adscrits a la retòrica igualitarista i multicultural, no han qüestionat el biaix androcèntric (Harding, 1987,

---

<sup>1</sup> El concepte de colonialitat global nega la idea que després del procés de decolonització política vivim ara en un món decolonitzat i postcolonial. Per tant, part de la idea que la decolonització territorial i política no va implicar decolonialitat. Més bé, la colonialitat global considera que les estructures de poder generades en el procés de creació del capitalisme global de la mà del colonialisme, no només no han desaparegut per la decolonització, sinó que segueixen sent elements fonamentals per al neoliberalisme i la matriu de poder inherent a la colonialitat global (Mignolo, 2003 i 2010).

<sup>2</sup> El sentit de postcolonialisme, ací usat, no és el de la seua accepció temporal que dicta que el colonialisme ha finalitzat, sinó que més bé ens referim a les relacions globals de dominació que reproduïxen colonialitats en l'ací i en l'ara, no només en els antics països colonitzats, sinó també en aquells colonitzadors i ara receptors de migrants de les antigues colònies (Eskalera Karakola, 2004: 13 i 14). Per aprofundir en la relació dels estudis postcoloniales anglosaxons i els estudis decoloniales, vegeu: Castro-Gómez i Grosfoguel (2007) i Mignolo (2010); per a una interessant revisió de les complexitats i diferències entre feminismes i postmodernitat, vegeu Hernández (2003) i l'obra clàssica de Nicholson (comp.) (1992).

1996) i eurocèntric (Lander, 2000 i Grosfoguel, 2007) que ve caracteritzant la producció del pensament polític hegemònic. Com ens proposa la teòrica decolonial Catherine Walsh, és urgent comprendre la interculturalitat com una proposta d'«interepistemologia», ja que, com ella mateixa reconeix, el terme interculturalitat ha sigut cooptat institucionalment i interpretat com la demanda d'inclusió en l'Estat-nació que respon més a una política cultural de reconeixement de les diferències culturals, la majoria de les vegades folkloritzadora, que a una aposta igualitària per legitimitat epistemològica d'aquests «coneixements altres», considerats com a *doxa*. En l'àmbit polític, denuncia Walsh, ve ocorrent «una integració de conceptes concebuts pels grups subalternitzats com indicadors de la diferència colonial dins dels paradigmes hegemònics, buidant-los de la seua posició política, ètica i epistèmica», tant per part de les institucions estatals com de les financeres internacionals (2007: 55).

En aquest context de correcció retòrica i manipulació política, el racisme epistèmic de les ciències socials (Grosfoguel, 2007) no ha sigut aliè a el pensament feminista. Encara que aquest ha sigut reconegut en la seua dimensió epistemològica com el gran crític del biaix androcèntric de les ciències –dit açò de passada, sempre des d'una cosmovisió eurocentrada–; no és menys cert que ha tingut grans dificultats en la traducció transcultural dels seus postulats. Ho puntualitzava de nou Donna Haraway de la manera següent: «El valor d'una categoria analítica no queda necessàriament anul·lat per la consciència crítica de la seua especificitat històrica i els seus límits culturals. Però els conceptes feministes de gènere plantegen de forma aguda dels problemes de comparació cultural, de traducció lingüística i de solidaritat política» (1995: 221). En aquest sentit de sospita considere que convergeixen profundament tant els coneguts com feminismes postcolonials, com el feminisme decolonial<sup>3</sup>, als quals anomenaré conjuntament

---

<sup>3</sup> En aquest sentit, cal aclarir que no hi ha tesi definitòries sobre la relació possible entre els feminismes pos(t)colonials, que podríem caracteritzar com aque-

com «feminismes perifèrics, feminismes-altres»<sup>4</sup> en aquest text. Al meu parer, comparteixen una complexa mirada analítica crítica que pretén desxifrar les maneres en els quals han sigut construïdes, justificades i teoritzades en el pensament polític feminista hegemònic<sup>5</sup> categories com ara la «diferèn-

lles propostes preocupades per la multiplicitat de variables a l'hora d'entendre les construccions identitàries de les dones (raça, sexe, gènere i classe, entre d'altres), els seus antecedents (feminisme lesbiana i negre o xicano), amb el feminisme decolonial de Maria Lugones i el seu concepte de la «colonialitat del gènere». Sota el meu parer, és possible establir relacions de continuïtat entre les dues propostes que responen a una genealogia comuna feminista i decolonial de feminismes perifèrics, que em propose començar a explorar en aquest treball.

<sup>4</sup> L'expressió «feminismes-altres» al·ludeix al concepte d'«un paradigma de pensament-altre» (2003), paradigma que aglutina les alternatives pluriversals que a nivell planetari contesten l'eurocentrisme epistèmic i que per tant és disruptiu, és a dir, nega la idea de generar «un altre paradigma» dins de la mateixa lògica de superioritat civilitzadora occidental. Aquesta idea d'un paradigma de pensament-altre té un precedent en el concepte de decolonialitat de l'obra de Mignolo. La noció de «feminismes perifèrics» prové del títol de la interessant edició de treballs sobre feminismes postcoloniais i interseccionalitat, que porta aquest mateix títol, vegeu Rodríguez (ed.) (2006).

<sup>5</sup> Per pensament feminista hegemònic entenc aquells postulats i corrents feministes que responen almenys a un dels dos criteris següents: en primer lloc, aplicant part de les tesis decolonials sobre les relacions de poder epistèmiques que va instaurar la colonialitat, aquelles propostes polítiques feministes inserides en els corrents de les quatre ideologies de la modernitat «liberalisme, socialisme/marxisme, cristianisme o conservadorisme» que van ser imposades a la resta del planeta per la cinquena ideologia eurocèntrica, el «colonialisme» (Mignolo, 2003), i que no consideren possible l'existència de lluites feministes fora d'aquests marcs epistemològics, encara que siguin reconegudes com «moviment de dones»; i en segon lloc, especialment, aquells corrents feministes líders en el mainstream de gènere articulats en l'àmbit internacional per l'ONU, el FMI i el BM, o l'articulat en l'àmbit nacional com un feminisme institucional sota les conegudes «polítiques d'igualtat de gènere» quan entenen les seues propostes com a universals i universalitzables. Per revisar importants crítiques tant a l'ONU com a el feminisme institucional en les seues aliances amb el capitalisme neoliberal des de perspectives feministes vegeu Spivak (2010), Zabala (2012) i Falquet (2003). Entendre'ls com hegemònics no implica desconèixer o desmerèixer les seues aportacions i anàlisis, sinó reconèixer que aquests postulats han posseït i/o posseïxen en l'actualitat certa capacitat d'enunciació política i un reconeixement d'estatus científic dels quals manquen altres propostes feministes –cas que siguin considerades com a tal pels primers–, així com interpretar-los en tant que coneixement situat no sempre aplicable a altres realitats històriques i cosmovisions diverses. La principal característica comuna d'aquests feminismes consisteix a partir de la idea que hi ha una «subordinació comuna a totes les dones» que genera i necessita respostes comunes. Una variant d'aquesta noció de feminismes hegemònics pot ser el concepte similar



cia sexual» i la «diferència cultural» a través d'una categoria analítica com «gènere». Per a això, indaguen i revelen com freqüentment la diferència és «utilitzada, negada i/o exacerbada per justificar la desigualtat» (Suárez, 2008) en el marc de la globalització neoliberal i la colonialitat global, i en el nostre cas, també en l'interior del pensament feminista. Ens diu la teòrica feminista argentina Karina Bidaseca: «Si tenim en compte que la diferència i la desigualtat són construccions socials, el significat que els actors i actrius li atribueixen a la diferència és producte de pràctiques socials sedimentades que instal·len una manera específica de concebre la diferència com a desigualtat i que activen diferent mecanismes per legitimar-la.» (2010: 167).

En efecte, freqüentment, les diferents propostes teòriques feministes emanades des del Nord<sup>6</sup> han reproduït allò que Mignolo va assenyalar com la «diferència cultural» que serveix per ocultar la «diferència colonial» (2003 i 2010). En el nostre cas concret, sobre la legitimació i l'anàlisi de les demandes i propostes de les «altres» dones: racialitzades, empobrides, migrants, indígenes, LGTBI, musulmanes, etc. Ocultació aquest que a partir dels anys 60, en les lluites polítiques, i

---

de neofeminisme, usat per Obioma Nnaemeka per al cas de les dones africanes i que defineix com: «la precària aliança entre feministes de l'interior i feministes de l'exterior per generar un control del coneixements sobre la totalitat de les dones africanes» (2008: 83).

<sup>6</sup> Els termes Nord i Sud seran utilitzades des d'una perspectiva simbòlica al llarg de tot el text, usant el sentit de les paraules de De Sousa Santos quan afirma que «el Sud és doncs usat ací com a metàfora del sofriment humà sistemàticament causat pel colonialisme i el capitalisme» (2009: 12). Per tant, assumim l'existència de molts nords en els suds i suds en els nords, i en conseqüència, la possible producció de coneixement hegemònic i eurocèntric al sud geogràfic, per exemple, per part de les elits polítiques o econòmiques o simplement grups o individus amb poder; així com la producció de pensament decolonial i/o crític des dels suds de nord geogràfic. Per a un debat més conceptual en la matèria i diferenciar entre les nocions localització social i localització epistèmica, vegeu l'entrevista realitzada a Grosfoguel per Lamus (2007). Segons l'autor, és possible estar localitzat/da socialment en la banda dominant d'una relació d'opressió, però assumir una localització epistèmica des de la banda dominada d'aquesta relació, i també pot passar l'estar localitzat/da socialment en la banda dominada d'una relació de poder i assumir una localització epistèmica de la banda dominant d'aquesta relació.

en els 70, en les seues corresponents produccions teòriques, aquests col·lectius de dones han anat desvetllant des de la multitud planetària dels suds. En aquesta direcció, els estudis feministes postcolonials i els estudis decolonials coincideixen en proposar-nos una altra ideologia construïda ara des de les perifèries, les vores, les restes, les fronteres (ibíd.); des d'aquells que per colonitzats/des, abjectes/tes, bàrbars/res, incults/tes i irracionals, mai, diria Eduardo Galeano, eixiran en la foto.<sup>7</sup>

En les següents pàgines es pretén realitzar algunes aportacions a la tasca de recuperar una genealogia perifèrica feminista que considere crítica, propositiva i decolonial (molt abans de l'emergència d'aquest últim i ric concepte al si del grup de recerca modernitat/colonialitat, M/C i els estudis decolonials), i amb aquesta intenció aprofundirem en alguns feminismes anteriors dels feminismes postcolonials, com ara el feminisme lesbiana, el feminisme negre, el feminisme de les dones de color o, més actualitzat, com el feminisme decolonial, amb la intenció de rescatar les continuïtats entre ells al llarg del temps, així com destacar les possibles aportacions que des d'aquest esdevenir polític feminista-altre es s'han realitzat tant a la epistemologia feminista com a la decolonial. A indagar en aquestes contribucions mútues em va estimular, entre d'altres lectures feministes i vivències interpersonals, la reconeguda afrocaribena Ochy Curiel quan afirmava que:

El black feminism, el feminisme xicano i el feminisme afro i indígena en Llatinoamèrica són propostes que fan més complexe l'entrellat de poder en les societats postcolonials, articulant categories com ara la raça, la classe, el sexe i la sexualitat des de les pràctiques polítiques on han emergit interessants teories no només en el feminisme sinó també en les ciències socials en el seu conjunt. Són propostes que han fet front a la colonialitat del poder i del saber i que cal reconèixer-les per aconseguir realment una decolonització. (2007: 100).

---

<sup>7</sup> Expressió d'Eduardo Galeano manllevada d'El País (2008) en la presentació del seu llibre de relats Espejos, disponible a: [http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958_850215.html)

D'aquesta manera, aquest text s'acostarà també als biaixos etnocèntrics i eurocèntrics que operen en el pensament polític feminista hegemònic a l'hora de comprendre la realitat diversa i localitzada d'aquelles «altres dones»<sup>8</sup>, considerant que, analitzar la dimensió global, en el nostre cas, la del pensament polític feminista i la seua connexió amb allò local ens ofereix interessants mapes i cartografies per comprendre les complicitats entre el capitalisme neoliberal, el racisme i els sistemes patriarcals en la colonialitat global, així com els complexos rols que accepten, negocien i/o resisteixen les dones en aquest context. Des del meu punt de vista, no és gens casual l'interés i la potencialitat de creuar les dues epistemologies, la feminista i la decolonial, com ens adverteix Karina Bidaseca: «Hi ha una inquietant proximitat entre, per una banda, els discursos colonials i els d'alguns representants del feminisme occidental, que s'expressen en termes "salvacionistes" pel camí del model occidental...» (2010: 21).

## **2. La Proposta Decolonial i la seua denúncia de l'eurocentrisme en les Ciències Socials**

Amb l'objectiu d'oferir algunes pinzellades introductòries a la perspectiva epistemològica decolonial, podem indicar que els treballs del grup d'investigació modernitat/colonialitat –M/C– mantenen la següent tesi central: la colonialitat no és un estat oposat a la modernitat, sinó que, pel contrari, és part integral, necessària i constitutiva de les mateixos processos de modernització. Aquest plantejament, en el seu sentit més general, implica un clar i ampli qüestionament de les lògiques evolucionistes a les ciències socials, així com sobre els seus discursos desenvolupistes, ja que considera que aquests

---

<sup>8</sup> Assumisc l'ús pedagògic i explicatiu d'aquesta categoria, però en cap moment pretenc mostrar-la com a categoria d'anàlisi amb legitimació pròpia. El mateix podria dir de totes aquelles altres categories com són «dones musulmanes», «dones blanques», o «dones negres que apareixeran al llarg de la faena; però que enteses en el context i significat del text, s'adverteixen com a categories explicatives que necessiten anàlisi contextualitzats i basats en un coneixement situat (Haraway, 1995) per afirmacions de tall antropològic o sociològic.

han ocultat la interdependència entre modernitat i colonialitat en diagnosticar a la segona bé com efecte «col·lateral» no desitjat de la primera, bé com a etapa prèvia a la modernitat. D'aquesta manera, serà la colonialitat com a «costat fosc» de la modernitat, l'element ara visibilitzat que converteix la modernitat/colonialitat en la «unitat d'anàlisi de la modernitat» (Escobar, 2003: 61) per al pensament d'aquest grup d'intel·lectuals. Com ha denunciat el semiòleg Walter Mignolo «la gran mentida és fer creure que la modernitat superarà a la colonialitat quan, en veritat, la modernitat necessita de la colonialitat per instal·lar-se, construir-se i subsistir» (2003: 35). Aquesta interessant proposta sobre la construcció relacional i intersubjectiva de la construcció de la subjectivitat política, en el seu sentit metodològic, considere que ja va ser rigorosament treballada en aquesta genealogia de feminismes perifèrics, els quals, com veurem ara mateix, en creuar les variables de raça, gènere, sexe i classe, ja en els anys 70, van posar de manifest com no només cert sentit de la feminitat occidental, blanca, classe mitjana o burgesa, pretenia «rescatar» les altres dones; sinó que els privilegis d'aquestes dones (i els seus companys) estaven profundament vinculats a l'explotació i subordinació de les «altres» en raó de variables que anaven més enllà de la diferència sexual, biològica o sociologitzada. Si llegim el següent fragment dels teòrics decolonials Castro-Gómez i Grosfoguel, entendrem més clarament per què considere que aquesta genealogia feminista és profundament decolonial abans de que existira el propi concepte,

La primera decolonització (iniciada al segle XIX per les colònies espanyoles i seguida al XX per les angleses i franceses) va ser incompleta, ja que es va limitar a la independència juridicopolítica de les perifèries. En canvi, la segona decolonització -a la qual nosaltres al·ludim amb la categoria decolonialitat- haurà de dirigir-se a l'heterarquia de les múltiples relacions racials, ètniques, sexuals, epistèmiques, econòmiques, de gènere que la primera decolonització va deixar intactes. Com a resultat, el món del segle XXI necessita una decolonialitat que complemente la decolonització duta a terme en els segles XIX i XX. Al contrari d'aquesta decolonització, la decolonialitat és un procés

de resignificació a llarg termini, que no es pot reduir a un esdeveniment jurídicopolític.» (2007: 17).

Precisament sobre aquesta heterarquia de dominacions diverses i les seues resignificacions, considere que els «feminismes perifèrics, feminismes-altres» han portat a terme importants anàlisi i propostes metodològiques des dels anys 70, especialment en aspectes metodològics com ara la interseccionalitat de raça, sexe, classe i gènere del feminisme negre, o com l'epistemologia de frontera aportada per Anzaldúa i les dones de color, com veurem en les següents pàgines. En alguna manera, les propostes d'aquests feminismes ja responien a allò que el reconegut antropòleg colombià Arturo Escobar, un dels fundadors del grup investigació M/C, considera sobre aquest programa: «ha de ser entés com una manera diferent del pensament, en contravia amb les grans narratives modernistes –la cristiandat, el liberalisme i el marxisme–, localitzant el seu propi qüestionament a les vores mateixes dels sistemes de pensament i investigacions cap a la possibilitat de modes de pensament no eurocèntrics» (2003: 54). La colonialitat, en la seua versió epistèmica, va implicar la imposició de formes d'apropar-se i interpretar el món, de maneres de conèixer i saber –epistemologies– construïdes com vàlides i indiscutibles per *racionals* i *civilitzades*; front a les maneres d'entendre i comprendre la realitat dels pobles i comunitats colonitzades/barbaritzades per no «enquadrar-se» en aquesta *racionalitat civilitzatòria*.

Un concepte fonamental en la teoria decolonial és la «colonialitat del poder». Aquesta idea va ser teoritzada per Aníbal Quijano (1992, 2000) com un nou patró de poder mundial que emergia a partir de la «conquesta» d'Amèrica en 1492, en convergir, d'una banda, la codificació de les diferències entre conquerits i conqueridors en la idea de «raça»<sup>9</sup> -per primera ve-

---

<sup>9</sup> Per a l'autor, aquesta idea de «raça» implica «una suposada diferent estructura biològica que ubicava uns en situació natural d'inferioritat respecte dels altres». Així, la idea de «raça» és literalment un invent, ja que no té res a veure amb l'estructura biològica de l'espècia humana. Si bé els trets fenotípics es troben al codi genètic, no posseeixen cap relació amb cap dels subsistemes i processos biològics

gada en la història-; i de l'altra, l'articulació de totes les formes històriques de control de la faena, dels seus recursos i dels seus productes, entorn del capital i del mercat mundial. D'aquesta manera, en la intersecció de «raça» i les formes de control del treball al voltant del capitalisme es fonamentava la nova colonialitat del poder. Per a Quijano, el poder està estructurat en relacions de dominació, explotació i conflicte entre actors socials que es disputen el control «dels quatre àmbits bàsics de l'existència humana: sexe, treball, autoritat col·lectiva i subjectivitat/intersubjectivitat, els seus recursos i productes». Amb altres paraules, les lluites per controlar «l'accés sexual, els seus recursos i els seus productes» defineixen per a ell l'àmbit del sexe/gènere. No obstant això, la filòsofa feminista i educadora popular Maria Lugones (2005, 2008 i 2011) des de dins del grup de recerca M/C/D, criticarà Quijano per no advertir que sota l'anàlisi presentat, ell mateix està pressuposant i biològitzant una comprensió patriarcal i heterosexual de les disputes pel control del sexe i els seus recursos i productes,

Quijano accepta l'enteniment capitalista, eurocentrat i global de gènere. El marc d'anàlisi, en tant que capitalista, eurocentrat i global, vela les maneres en què les dones colonitzades, no-blanques van ser subordinades i desproveïdes de poder. El caràcter heterosexual i patriarcal de les relacions socials pot ser percebut com a opressiu en desemascarar les presuposicions d'aquest marc analític. [...] Tant el dimorfisme de gènere, l'heterosexualisme, com el patriarcat són característics del que anomenem el costat clar/visible de l'organització colonial/moderna de gènere. [...] Quijano no ha pres consciència de la seua pròpia acceptació del significat hegemònic del gènere. (2008: 78).

Considere que, des del paradigma feminista, Lugones no només corregeix i nodreix la interessant teoria de la classificació social de Quijano en el paradigma decolonial, sinó que, a més, continua enfortint una llarga tradició de sospita instal·lada en els «feminismes perifèrics, feminismes-altres» (amb especial rellevància de la teoria queer —encara que no vaja a ser

de l'organisme humà, inclosos aquells implicats en els sistemes neurològics i mentals (2000: 202 i 203).

tractada directament en aquest treball—), que implica indagar en les profundes connotacions eurocèntriques subjacents a la pròpia categoria de gènere. Però abans d'entrar de ple en les primeres resignificacions d'aquesta categoria, realitzaré un acostament al mateix concepte d'eurocentrisme segons el paradigma decolonial.

Pel que fa a la colonialitat del saber, una de les grans aportacions de la proposta decolonial és la seua acurada crítica sobre l'eurocentrisme de les ciències socials. Pensar el coneixement hegemònic com geopolític implica reconèixer el seu eurocentrisme com una actitud colonial davant el coneixement que s'articula paral·lelament en les relacions centre-perifèria i les jerarquies ètnico-racials (Mignolo, 2003: 21). Com venim afirmant, la superioritat assignada al coneixement europeu va ser també un aspecte important de la colonialitat de poder, ja que els coneixements subalterns van ser exclosos, omesos i ignorats amb la idea il·lustrada que aquests coneixements representaven una etapa mítica, inferior, premoderna i precientífica del coneixement humà (Castro-Gómez i Grosfoguel, 2007: 20). Sobre aquestes idees compartides pels autors i autores decolonials, ens aclareix Quijano que l'eurocentrisme no és la perspectiva cognitiva dels europeus exclusivament o dels dominants en el capitalisme mundial, sinó del conjunt dels educats sota la seua hegemonia. I que, tot i que implica un component etnocèntric, no és el seu principal element, ja que «es tracta de la perspectiva cognitiva produïda al llarg del temps que naturalitza l'experiència de les persones en aquest patró de poder (el capitalisme colonial/modern)» (2007: 95).

Pel que fa als antecedents epistemològics de la proposta decolonial, alguns teòrics decolonials els situen en un diàleg entre l'enfocament de sistema-món i la crítica postcolonial anglosaxona<sup>10</sup>, ja que tots dos paradigmes comparteixen una

---

<sup>10</sup> Per a un aprofundiment en la crítica postcolonial anglosaxona en relació amb els estudis subalterns a través d'una col·lecció d'assajos sobre estudis postcolonials, vegeu Mezzadra et al. (2008); per un aprofundiment en la genealogia anticolonial i postestructuralista dels estudis decolonials, vegeu la tesi doctoral d'Omar Sidi (2006).

crítica radical a les ideologies desenvolupistes europees i a l'evolucionisme com a paradigma en les ciències socials. Segons el pròleg el text *Gir Decolonial, teoria crítica i pensament heteràrquic*, de Castro-Gómez i Grosfoguel (2007) ambdós enfocaments nodreixen, sinèrgicament, la perspectiva decolonial, la qual considera, en la seua dimensió epistemològica, que la cultura està sempre entrelaçada, i no derivada, dels processos de l'economia política. Per tant, «el capitalisme no seria només un sistema econòmic (paradigma de l'economia política) i tampoc és només un sistema cultural (paradigma de dels estudis culturals/postcolonials en la seua vessant «anglo») sinó que és una *xarxa global de poder*, integrada per processos econòmics, polítics i culturals, la suma dels quals manté tot el sistema» (2007: 17). En aquest sentit, com veurem en les següents planes, els «feminismes perifèrics, feminismes-altres» també es caracteritzen per congregar fluidament en les seues anàlisis tant la presència de les factors semiòtics com de l'economia política. Per això, a més de les anàlisis de classe i raça, els feminismes perifèrics estaran també adscrits als estudis literaris, i fins i tot com en el cas de les «dones de color» el seu pensament serà articulat, sovint, en prosa, poemes i relats.

Pel que fa al pensament decolonial és, particularment, un pensament fonamentat en la diferència colonial i en la «ferida colonial», concepte aquest últim provinent, no per casualitat, del pensament de la literata i feminista xicana lesbiana Gloria Anzaldúa, que com Mignolo reconeix, ha sigut fonamental en l'esdevenir del seu pensament decolonial. Com a element genealògic comú, el pensament decolonial es fonamenta en el *Ser Colonial*, a la seua vegada basat en el *No Ser* (Fanon, 2009) i que aspira al *Ser Decolonial*. Com a conseqüència, el gir epistèmic decolonial implicarà necessàriament una «desobediència epistèmica» que, mitjançant el despreniment de la retòrica de la modernitat i de la lògica de la colonialitat, persegueix la decolonialitat del poder, obrint la possibilitat de formes de vides-altres que transcendeixen el pensament únic eurocèntric (Mignolo, 2010). Com intentaré demostrar en les següents pàgines també els feminismes perifèrics fan gala d'un interes-



sant gir epistèmic afirmant l'agencialitat històrica i política de les dones basada en un *No Ser* racialitzat, sexuat, generitzat, etc., que es possible en un *Ser de Frontera*, en una *epistemologia fronterera* (Anzaldúa, 1987) en la mesura que reconeix i assumeix les interseccions de dominacions que el configuren. Des dels seus respectius contextos històrics i construint les seues pròpies fonamentacions, aquests éssers de fronteres van a posicionar-se com a subjectes de pensament, després de la presa de consciència de què han sigut únicament objectes del mateix. D'aquesta manera, van elaborar les anàlisis de les seues pròpies subordinacions legitimant la seua producció de coneixement com a situat (Haraway, 1995).

Així, el pensament decolonial, en la tradició d'«Un Paradigma altre» (ibíd., 2003) és també el de les variades i múltiples oposicions planetàries a aquest plantejament únic<sup>11</sup>. Es tracta per tant d'un pensament pluriversal i no universal, que com assenyalava Grosfoguel «no respon a una ubicació inherentment o naturalment decolonial, sinó que més bé es tracta d'una posicionalitat epistèmica relativa a unes relacions de poder entre subjectes colonitzats i colonitzadors particulars» (Lamus, 2007); on considera que s'enquadren perfectament, en la seua diversitat interna, els feminismes perifèric. D'aquesta manera, des del projecte d'investigació M/C s'arriba a desenvolupar el concepte de decolonialidad, que en el cas de Mignolo és explicat com una energia de despreniment:

... si la colonialitat és constitutiva de la modernitat, ja que la retòrica salvacionista de la modernitat pressuposa ja la lògica opressiva i condemnatòria de la colonialitat (d'ací els damnes de Fanon), aquesta lògica opressiva produeix una energia de descontentament, de desconfiança, de despreniment entre aquells que reaccionen davant la violència imperial. Aquesta energia es tradueix en projectes decolonials que, en última ins-

---

<sup>11</sup> Aquest pensament únic eurocèntric no fa referència a la idea de pensament únic utilitzada per Ignacio Ramonet en *Le Monde* diplomàtic, sinó més bé a tot el llinatge de pensament eurocèntric que justificant o criticant la colonialitat, o amb la mirada reduïda a l'«obrer europeu», no és capaç de comprendre altres formes més possibles epistèmiques (Mignolo, 2010: 24).

tància, també són constitutius de la modernitat. La modernitat és una hidra de tres caps, encara que només en mostra un: la retòrica de salvació i progrés. La colonialitat [...] no apareix en la retòrica de la modernitat com la seua necessària contrapartida, sinó com una cosa que s'ha després d'ella. [...] la lògica de la colonialitat, amagada sota la retòrica de la modernitat, genera necessàriament l'energia irreductible d'éssers humans humiliats, vilipendiats, oblidats i marginats. (2007: 27).

### **3. «Feminismes perifèrics, Feminismes-Altres»: Una genealogia feminista decolonial per reivindicar**

L'antropòloga Liliana Suárez comença el seu treball *Colonialisme, Governabilitat i Feminismes postcolonials* amb la següent afirmació: «El colonialisme no és un període històric superat, un fòssil inerm. És una llavor que encara dona els seus fruits, reproduint una característica administració del pensament que sustenta un sistema d'extracció de la majoria de la població del planeta». Partint d'aquest passatge, ens convida a pensar les seqüeles del colonialisme en el marc de la globalització capitalista neoliberal, així com a buscar-les «en nosaltres mateixes i en el nostre entorn, en les nostres elaboracions teòriques i en les nostres pràctiques com feministes» (2008: 24). D'entrada, advertim com la categoria que fa servir l'autora com «colonialisme» en la seua accepció d'administració del pensament i per tant, epistèmica, coincideix perfectament amb la idea de la colonialitat del saber manejada pels teòrics i teòriques decolonials (Lander, 2000; Grosfoguel, 2007). En efecte, en la majoria de les compilacions sobre feminismes postcolonials, perifèrics o decolonització del feminisme (Hernández i Suárez, 2008; bell hooks et al., 2004 i Rodríguez, 2006) es fa des d'una interessant denúncia de la «violència epistèmica» (Spivak, 2010), «colonialisme discursiu» (Mohanty, 2008a) o «colonialitat del saber» (Lander, 2000). Tot i els matisos referits a les fonts intel·lectuals des de les quals cadascuna d'aquestes nocions es genera, i que farien les distincions des de la perspectiva decolonial entre el postcolonial, basat en el postestructulisme francès, i el deco-

lonial, basat en epistemologies-altres de frontera amb vocació de despreniment de la modernitat (Mignolo, 2003 i 2010), totes coincideixen en la denúncia de la violenta i racista epistemologia moderna, sent el que difereix el lloc epistemològic des del qual es busquen les alternatives; qüestió, per cert, gens banal per als decolonials.

Ara bé, ja des dels anys 60 i 70 del segle xx, les veus i les pràctiques de dones «tercermundistes», negres, indígenes, empobrides, musulmanes, amb pràctiques sexuals dissidents, migrants, camperoles, etc., a través de diferenciats corrents de pensament feminista que ara serien anominadas com «subalternes», han forçat els límits del pensament feminista eurocèntric i de les ciències socials per a que reconeguen i eliminen els seus caires racistes, classistes, heterossexuals, androcèntrics i antropocèntrics, i en definitiva, la seua dimensió epistèmica colonial. Es tracta d'una interessant genealogia d'estratègies i propostes de praxi política i reformulació teòrica feminista en l'esdevenir polític crític van realitzar aportacions epistemològiques tan interessants que, al costat de la teoria queer, han anat redefinint les bases epistemològiques feministes, alhora que qüestionaven dicotomies modernes i eurocèntriques tan sacralitzades com modernitat/tradició o desenvolupament/subdesenvolupament; dicotomies també profundament qüestionades pels estudis decolonials i postcolonials. Així, les feministes negres i les «dones de color» van començar a elaborar la interseccionalitat entre les categories de «raça», sexe, gènere i classe en l'anàlisi de les diverses subordinacions de gènere. Per la seua banda, les xicanes posaren les bases del pensament fronterer i l'ésser de frontera, tan fonamental en l'epistemologia decolonial posterior de Walter Mignolo, i les feministes lesbianes van desvetllar l'heterossexualitat com institució política, element que per cert no va contemplar el grup M/C fins les tesis de Maria Lugones en la seua crítica a Quijano.

Més actualment, les feministes islàmiques i indígenes estan denunciant com encara són pensades per algunes corrents feministes occidentals des de la dicotomia modernitat/tradició –no per casualitat consanguínia d'aquella altra autoprofeti-

ca: desenvolupament/subdesenvolupament– i com a víctimes essencials de la religió o de la cultura. Malgrat allò notable i innovador de totes aquestes anàlisis, per honestedat intel·lectual també és necessari reconèixer que: «Aquestes veus es coneixen molt poc, ja que, malgrat l'esforç de certs sectors en l'àmbit acadèmic i polític per tractar d'obrir bretxes a allò que s'anomena «subalternitat», aquest esforç es fa des de posicions també elitistes i, sobretot, des de visions masculines i androcèntriques.» (Curiel, 2007: 93 i 94). Tanmateix, precisament per aquesta absència acadèmica i política, considere fonamental continuar treballant en aquesta genealogia feminista que he anomenat «feminismes perifèrics, feminismes-altres».

Entre moltes altres possibles adscripcions, de manera més concreta, pertanyen a aquesta genealogia feminista propostes com el Feminisme del *Tercer Món* o «The Third World Feminism» (Mohanty, 2008 [1984]<sup>12</sup> i 2008 [2003]) i la seua denuncia de la dona del *Tercer món*, entesa com a víctima essencial, així com la seua proposta de feminisme antiimperialista i anticapitalista; l'ecofeminisme i els seus diversos corrents (Puleo, 2011); el feminisme lesbiana amb el seu desvelament de l'heterosexualitat com un règim polític i no com una opció sexual (Wittig, 1977 i 2006 [1992]; Rich 2001 [1980]; Clarke (1988); el feminisme negre i la seua interseccionalitat entre gènere, raça i classe (Hull, Bell i Smith, 1982; bell hooks, 2004 [1984]; Angela Davis, 2005 [1981]; Patricia Hill Collins, 2000 [2004]; Audre Lorde, 2003 [1984]); el feminisme xicano i el feminisme de les «dones de color», així com el seu concepte de *frontera* com a metàfora epistèmica (Moraga i Castell, 1988; Gloria Anzaldúa, 2004 [1987]); i més en l'actualitat, els incipients feminismes indígenes (Hernández,

---

<sup>12</sup> En aquest paràgraf han sigut col·locades les dates de les obres originals amb parèntesis quadrats amb la intenció que el lector o la lectora advertisca més concretament el recorregut històric d'aquests feminismes perifèrics, feminisme-altres, on el feminisme negre, xicano, lesbiana s'ubiquen espacialment en les dècades dels 70 i 80 i els ecofemenismes per la seua part des dels 70 fins l'actualitat; sent el feminisme indígena paritaritari i el feminisme islàmic, propostes reconegudes més recentment.

2003 i 2008; Marcos, 2010, Rivera, 2008) i els feminismes islàmics (AA.VV, 2008; Mahmood, 2008; Bradan, 2012); així com l'anomenat feminisme decolonial (Lugones, 2005, 2008 i 2010). Evidentment, es tracta d'algunes de les propostes feministes que considere més rellevants, però de cap manera és un intent taxatiu de tancar la quantitat d'experiències i propostes teòriques que puguen inserir-se en aquesta genealogia<sup>13</sup>.

No obstant això, donada l'extensió de la temàtica, en aquest treball ens centrarem d'una banda, en aquells que són considerats alguns dels antecedents dels que es coneixen com feminismes postcolonials en l'actualitat<sup>14</sup>: el feminisme lesbiana, el feminisme negre i el feminisme xicano, tots fonamentals per configurar el feminisme de les «dones de color»<sup>15</sup> tercermundistes als EUA, així com el «feminisme del Tercer Món»; i per un altre, en una de les més recents versions d'aquesta possible genealogia de feminismes perifèrics, el feminisme decolonial. Com veurem a continuació, des dels seus començaments en les lluites socials dels anys 60, aquestes propostes són simultàniament anticapitalistes, antiracistes i antipatriarcal, és a dir, profundament subversives enfront de les relacions de poder que la subjauen a la colonialitat global i per tant decolonials; ja que transcendeixen les clàssiques dicotomies de classe, sexe, gènere i «raça». D'aquesta manera, el que més m'interessa d'aquesta genealogia crítica i dissident dels feminismes hegemònics és demostrar que, com afirma la reconeguda antropòloga Rita Segato: «... la posició de les dones es transforma en plataforma per elaborar un discurs crític i antiimperialista en tots els camps, i no només en l'àmbit del gènere» (cit. en

---

<sup>13</sup> En aquest sentit, per exemple, podrien inserir-se també les experiències de dones asiàtiques o africanes que apareixen en Marc i Waller (2008) sota el nom d'*Els feminismes desafien la globalització*.

<sup>14</sup> Segons Karina Bidaseca el feminisme lesbiana i el feminisme negre són antecedents dels que avui s'anomenen feminismes postcolonials (2010).

<sup>15</sup> Aquest terme fa referència a la coalició de dones lesbianes, llatines, migrants, afrodescendents, asiaticamericanes, afrocaribenyes, etc. que van donar origen als feminismes de les dones de color.

Bidaseca, 2010: 11). En efecte, superant la dicotomia essencialista home/dona típicament eurocèntrica, la vocació universalista de gran part del pensament polític feminista occidental i la profunda essència liberal i individualista que l'envolta, aquestes propostes feministes-altres, ens diu Meloni (2012: 138) (sota la denominació de feminisme postcolonial):

Més enllà de les polítiques d'identitat, de la reflexió sobre el multiculturalisme i sobre la hibridesa dels subjectes i cultures, el feminisme postcolonial redefineix els conceptes de colonització, de raça i de classe des d'una crítica profunda al capitalisme com sistema món, com manera de producció social en la qual es distribueixen i redefineixen les categories a través d'un sistema oposicional jerarquitzat: mateix/altre, centre/perifèria, blanc/negre, propi/estranger, civilitzat/bàrbar, humà/inhumà...

### *3.1. El Feminisme Lesbià: destapant la heterosexualitat com a règim polític*

El feminisme lesbià va destapar l'heterosexualitat com a règim polític dins del pensament feminista i també, a l'interior dels col·lectius identitaris nacionalistes o racials. Com veurem en les següents pàgines, aquesta dualitat serà una nota distintiva i característica en els feminismes-altres, feminismes perifèrics. El feminisme lesbià compta amb obres imprescindibles com ara *El cos lesbià* (1973), de Monique Wittig, coneguda precursora de la teoria queer que iniciava la superació de la heterosexualitat com a opció sexual explicant la heterosexualitat obligatòria com a categoria política hegemònica. Desnaturalitzà, així, els conceptes d'«home» i «dona» construïts a l'interior del discurs heterocentrat i que suposaven relacions asimètriques entre els subjectes. En la seua obra més important, *El pensament heterosexual* (1992), inscriví subversivament en els escrits del pensament feminista que «seria impropï dir que les lesbianes viuen, s'associen, fan l'amor amb dones perquè la dona no té sentit més que en els sistemes heterossexuals de pensament i en els sistemes econòmics heterossexuals . Les lesbianes no són dones». Per tant, analitzar l'opressió de les

dones des de l'òptica de l'heterosexualitat obligatòria com a institució de submissió i d'apropiació del cos de les dones, desvetllant, per exemple, que el contracte sexual de Pateman va ser sempre un contracte heterosexual. En aquesta reflexió, defineix el seu pensament com «lesbianisme materialista». En paraules de Donna Haraway: «el que constitueix una dona –per a Wittig– és una específica relació d'apropiació per part d'un home [...] La lluita clau busca la destrucció del sistema social de l'heterosexualitat perquè el “sexe” és la categoria política naturalitzada en la qual es basa la societat heterosexual» (1995: 232 i 233).

Per la seua banda, la teòrica i poeta lesbiana Adrienne Rich publica el 1980 *Heterosexualitat obligatòria i existència lesbiana* qüestionant l'heterosexualitat en tant que institució política opressora de les dones i criticant l'exclusió de les lesbianes al si del mateix feminisme. D'aquesta manera, analitzà l'heterocentrisme del feminisme clàssic afirmant que: «no analitzar l'heterosexualitat com a institució és com no admetre que el sistema econòmic anomenat capitalisme o el sistema de castes del racisme es mantenen per una varietat de forces, entre les quals s'inclouen tant la violència física com la falsa consciència» (2001: 65). En la meua opinió, una altra important aportació és el de l'editora afroamericana i lesbiana Cheryl Clark, la qual en el seu text *El lesbianisme: Un acte de resistència*, un dels compilats en la històrica obra *Aquest pont, la meua esquena* (1988) descrivia la homofòbia dins dels col·lectius negres<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Escriu l'autora al respecte literalment: «La lesbiana negra, com qualsevol altra persona de color als Estats Units, experimenta la subjecció del racisme institucional i pot patir igualment el sexisme homofòbic de la seua pròpia comunitat –específicament– la comunitat “política” negra. Use el terme descriptiu “política” entre cometes perquè aquest segment de la comunitat negra és el que ha triat aprovar públicament l'homofòbia, quan en virtut de la seua credibilitat i visibilitat, els seus membres podrien haver triat recolzar els drets civils els, socials, i personals de les lesbianes negres i els homosexuals negres. Les relacions amb la comunitat negra es fan molt problemàtiques per a les lesbianes negres i els homosexuals quan la comunitat negra contemporània ens rebutja pel nostre compromís amb l'alliberament lesbica i homosexual» (Clarke, 1988: 101).

Tots aquests treballs condensen un enorme sentit decolonial, ja que, com apunta la filòsofa María Lugones, en el seu treball *Colonialitat i Gènere* (2008), el sistema de gènere consolidat amb l'avanç dels projectes colonials posseeix un costat visible, que organitza únicament les vides de dones i homes blancs i burgesos, però constitueix el significat mateix de ser «home» o «dona» en el sentit modern colonial. I per l'altra, un costat fosc on s'oculta la intersexualitat (reveladora que el que entenem per sexe biològic està socialment construït) i l'igualitarisme ginecràtic i no-engeneritzat, tots dos violentament ocultats per la «colonialitat del gènere» (ibíd.: 98). Per això, Lugones afirma que tant el dimorfisme de gènere, l'heterosexualisme, com el patriarcat són característics del costat clar/visible de l'organització colonial/moderna de gènere (ibíd.: 78). En definitiva, considere que el feminisme lesbià implica interessants aportacions a les tesis del feminisme decolonial sobre com l'heterosexisme, aleshores, està implícit en el sistema colonial de gènere i articulat a la seua vegada amb la faena, el sexe i la colonialitat del poder.

### *3.2. The Black Feminism o el Feminisme Negre: La interseccionalitat de les variables*

Pel que fa a la perspectiva de la «raça», és arran dels moviments nacionalistes negres i identitaris dels 60 als EUA quan el feminisme negre i el feminisme llatí-xicano començaran a denunciar la configuració de «la dona negra» i la «dona xicana» en aquests moviments polítics identitaris com homòfoba i masclista; a més de les tesis feministes clàssiques, com racista i classista. D'aquesta manera, aquestes «altres» dones comencen a emergir com subjectes polítics i epistèmics a la cruïlla, a la intersecció entre les dominacions racials, classistes i heterosexuales, superant la bidimensionalitat de raça i les formes de control del treball de les quals parteix el concepte de la colonialitat del poder d'Aníbal Quijano, anteriorment esmentat, elaborat aproximadament dues dècades després d'aquestes aportacions del feminisme lesbià, negre i xicano.



Una de les principals antologies que des del moviment de dones feministes negres va denunciar el racisme del feminisme blanc i l'absència de tractament de la classe i la raça és *Totes les dones són blanques, tots els negres són barons, però algunes de nosaltres som valentes* (1982), de Gloria Hull, Patricia Bell Scott i Barbara Smith, sent aquesta última qui més va incidir la interseccionalitat d'allò racial, el sexe i l'heterosexualitat en la vida i l'opressió de les dones negres (Curiel, 2007: 96). També va ser Smith la promotora del *Combahee River Collective* de 1975, en la *Declaració Feminista Negra* del qual es pot llegir com els seus participants, feministes negres i lesbianes, declaraven que, cansades del masclisme present en els seus col·lectius, com ara el Moviment pels Drets Civils o els Panteres Negres, es disposaven a «lluitar activament contra la opressió racial, sexual, heterosexual i de classe», entenent que tots aquests principis estaven interrelacionats (la Col·lectiva del Riu Combahee, 1988: 172-184).

Entre els antecedents del Black feminism també és destacable l'obra *Dones, raça i classe* (2005) d'Angela Davis, la qual realitza un complet recorregut històric per les implicacions del moviment antiesclavista, el racisme present al moviment sufragista de les dones, la violació i el racisme sota el mite del violador negre o el treball domèstic de les dones negres, tot això, en les seues anàlisis feministes de les dones negres sobre una nova feminitat. Recordem que el mite fundacional del feminisme negre, front al guillotinatament d'Olympe de Gouges per al feminisme il·lustrat i occidental, és el discurs d'una dona esclava alliberada i analfabeta, Sejourner Truth («Veritat Permanent» –ironies de la història–), qui en la primera Convenció Nacional de Drets de la Dona en 1851 (Worcester, Massachussets) impel·lia les dones blanques presents en la mateixa amb les següents paraules:

Crec que amb aquesta unió de negres del Sud i de dones del Nord, tots ells parlant de drets, els homes blancs estaran en un compromís bastant prompte. Però de què estan parlant tots ací? Aquest home d'allà diu que les dones necessiten ajuda en pujar a les carruatges, en creuar les rases i que han de tindre el

millor lloc en totes les parts Però a mi ningú m'ajuda amb els carruatges, ni a passar sobre els bassals, ni em deixen un lloc millor! I per ventura no sóc jo una dona? ¡Mireu-me! Mireu el meu braç! He llaurat i plantat i collit, i cap home podia superar-me! I per ventura no sóc jo una dona? [...] He tingut tretze fills, i els vaig veure vendre a quasi tots com esclaus, i quan plorava amb el dolor d'una mare, ¡ningú sinó Jesús m'escoltava! ¡I tal vegada no sóc jo una dona? (Cit, en Sánchez, 2001: 47)

Va començar així a qüestionar-se l'universal «dona» i la seua correlativa «opressió». I encara avui, part del feminisme negre segueix en aquests intents. Sembla que en la història del pensament polític feminista encara es juga a les dames. En l'any 2008 escriví Sueli Carneiro respecte de les dones negres al Brasil:

Nosaltres les dones negres som part d'un contingent de dones que treballen durant segles com esclaves a l'agricultura o en els carrers com a venedores, venedores de menjars, prostitutes, etc. Dones que no van entendre res quan les feministes van dir que les dones haurien guanyar els carrers i treballar! Formem part d'un contingent de dones amb identitat d'objecte. Ahir al servei de fràgils senyoretetes i dels senyors morbosos de les fàbriques. Avui empleades domèstiques de dones alliberades i grans dames o mulates tipus exportació. Quan parlem de trencar el mite de la reina de la llar, de la musa idolatrada dels poetes, de quines dones estem parlant? (cit. en Lozano, 2010: 13)

Imprescindible també és l'article de bell hooks *Dones negres. Donar forma a la teoria* (1984), traduït a l'espanyol en l'obra col·lectiva *Altres inapropiables. Feminismes des de les fronteres* (2004), on es realitza una forta crítica al llibre *La mística de la feminitat* de Betty Friedan, denunciant que mai considerà la classe i la raça, i que per tant, «el problema que no tenia nom», lluny de ser un problema de les dones, era, com a molt, el problema de les mestresses de casa blanques, heterosexuales i de classe mitjana. En l'obra de bell hooks és també destacable el seu text *Aint I A Woman?*<sup>17</sup> (1983) on qüestiona

---

<sup>17</sup> Títol basat en el discurs homònim de l'esclava alliberada Sejourner Truth, anteriorment assenyalat.

la idea de que el patriarcat siga el sistema d'opressió primigeni i que, per tant, en ser eliminat s'acabarien tots els mals. Com indica Bidaseca, aquesta obra de hooks indica que: «Sexisme, racisme i explotació de classe constitueixen sistemes interrelacionats de dominació i opressió que determinen l'agència femenina» (2010: 133). Per últim, considere digne d'esment la sistematització que del pensament polític del Black Feminism ha realitzat Patricia Hill Collins en el treball de la qual *Trets distintius del pensament feminista negre*<sup>18</sup>, text traduït a l'espanyol en l'obra *Feminismos negros. Una antología* (2012) es possible llegir respecte de les metodologies de creació de coneixements en el feminisme negre,

Com a membres d'un grup oprimat, les dones negres nord-americans han generat pràctiques i coneixements alternatius dissenyats per promoure el seu empoderament grupal. En contrast amb la relació dialèctica que connecta opressió i activisme, una relació dialògica caracteritza les experiències col·lectives i el coneixement grupal. En tots dos nivells, individual i de grup, una relació dialògica indica que els canvis en el pensament poden introduir accions diferents i que la transformació de les experiències pot, al seu torn, estimular un canvi de consciència. Per a les dones negres com a col·lectivitat, la lluita per un feminisme negre autodefinit es produeix a través d'un diàleg en curs per mitjà del qual l'acció i el pensament es donen forma l'un a l'altre (Hill Collins, 2012: 114).

Aquesta metodologia dialògica serà una altra de les característiques fonamentals en els «feminismes perifèrics, feminismes-altres», els quals, lluny d'abanderar propostes alliberadores de les dones des d'un coneixement d'avantguarda que les «altres» dones han d'assumir per superar la seua «falsa consciència», aposten per la producció de coneixement grupal basat en les diferències, necessitats i experiències quotidianes de les

---

<sup>18</sup> Aquest text es troba traduït a l'espanyol en una compilació imprescindible de textos de feministes negres editada per Mercedes Jabardo (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños. Col. Mapas. Madrid, i disponible a: <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf>

dones com a mecanismes de transformació de les idees, experiències i, per tant, de consciència. Amb altres paraules, una imprescindible conjunció d'acció i reflexió serà una altra de les claus de la producció del coneixement al black feminism i en general als feminismes-altres, una forma de coneixement vinculada a aquell altre posteriorment teoritzat per Donna Haraway com a «coneixement situat» (1995) i a allò que anome-ne l'«ètica rebel de l'encontre a la frontera», que considere com una altra característica essencial dels feminismes perifèrics, feminismes-altres i que explicaré a les següents pàgines. Òbviament, també ací esdevé una interessant convergència amb la proposta decolonial que no pot ser implementada sinó des de la frontera i la seua ferida colonial, o la doble consciència de W. E. B. Du Bois. En aquest cas, les dones negres van respondre a les avantguardies (negres o blanques) mentre es configuraven col·lectivament i en coalició amb altres dones de color i amb els seus companys negres com a «moviments de rereguarda» (Grosfoguel, 2007: 76).

### 3.3. *Feminisme Xicano: Una Epistemologia de Frontera*

Sobre la notable crítica postcolonial de les dones de color nascuda a Estats Units a partir dels anys 60, ens confirma Ochy Curiel que:

Encara sense haver utilitzat el concepte de colonialitat, les feministes racialitzades, afrodescendents i indígenes, han aprofundit des dels anys setanta en el entramat de poder patriarcal i capitalista, considerant la imbricació de diversos sistemes de dominació (racisme, sexisme, heteronormativitat, classisme), des d'on han definit els seus projectes polítics, tot fet a partir d'una crítica postcolonial. (2007: 93).

Probablement, la publicació fundacional dels que ara es coneixen com feminismes postcolonials és *Aquest pont, la meua esquena. Veus tercermundistes en els Estats Units* (1981), col·lecció de treballs de «dones de color», és a dir, dones negres, llatines, puertorriquenyes, xicanes, asiaticoamericanes, etc. moltes d'elles lesbianes. Aquesta obra va ser editada per Cherrie Moraga i Ana Castillo i és assumida per Meloni com

a punt d'inici o data clau a partir del qual es produeix el «gir de la consciència feminista» (2012). En la mateixa línia de denúncia interseccional de les opressions de les dones negres, s'hi pot llegir com s'amplia el front de lluita d'aquestes «dones de color» cap als propis col·lectius i no només cap al feminisme «blanc»:

A través de les anys 70 mentre que més i més blanques, en la seua majoria de classe mitja, començaven a emfatitzar el gènere com a únic origen de la seua pròpia opressió, fracassaven així en el seu esforç d'incorporar els interessos de les dones de color dels EUA de manera fonamental més enllà de la teoria. [...] Però la feminista de color no es va trobar més a gust amb la seua causa dins del moviment racista i classista de les dones que dins dels moviments tercermundistas sexistes i homòfobs. Com a resposta Gloria Anzaldúa va concebre la idea d' aquesta analogia. [...] La nostra definició es basa en el principi que les dones de color no tenen que «escollir» entre els seus identitats, però que un moviment realment revolucionari les incorporaria a totes. (Moraga, 1988: 3).

En aquesta mateixa compilació, obrint una de les compor-tes més importants als dilemes de la postmodernitat sobre el subjecte, el seu esdevenir identitari dinàmic i la seua legitimitat epistèmica, i iniciant una mena de soscavament literari a l'ortodoxia de la teoria política eurocèntrica, escriu Gloria Anzaldúa<sup>19</sup> en la seua contribució *La Prieta*, des de la seua inigualable prosa:

Sóc un pont columpiat pel vent, un creuer habitat per remolins, Gloria, la mediadora, muntada a cavall en l'abisme. “La teua lleialtat és a La Raça, la Moviment Xicano”, em diuen els de la meua raça. “La teua lleialtat és al Tercer Món”, em diuen els meus amics negres i asiàtics. “La teua lleialtat és al teu gènere, a les dones”, em diuen les feministes. També hi ha la meua lleialtat al moviment gai, a la revolució socialista, a l'Època Nova, a la màgia i a l'ocult. Què sóc? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxisme i al misticisme. Em fragmentaran i a cada tros xicotet li posaran una etiqueta. Em dius

---

<sup>19</sup> Per a una biografia de Gloria Anzaldúa, vegeu Bidaseca (2010: 135 i ss.).

que el meu nom és l'ambivalència? Pensa en mi com Shiva, amb un cos de molts braços i cames amb un peu a la terra color café, un altre en el blanc, un altre a la societat heterosexual, un altre en el món gai, un altre al món dels homes, de les dones, un braç a la classe obrera, els móns socialistes i ocults. Un tipus de dona aranya penjant per un fil de la seua teranyina. La meua identitat és de dona. Qui ultratja les dones, m'insulta a mi. La meua identitat és de lesbiana. Qui insulta les lesbianes m'ultratja a mi. La meua identitat és de feminista. Qui menysprea el feminisme em menysprea a mi. (Anzaldúa, 1988: 165).<sup>20\*</sup>

El feminisme de les «dones de color» ens parla de dones, les identitats de les quals es forgen a la frontera<sup>21</sup>: xicanes, negres, lesbianes, migrants, pobres... la majoria activistes, pensadores, dramaturgues o poetes, i vinculades d'alguna manera a l'àmbit literari o editorialista. Fronteres geogràfiques que metaforitzen les fronteres identitàries, genèriques, culturals, sexuals o lingüístiques. Noves fronteres epistemològiques que s'obrin en i per als cossos lèsbics, de color, etnitzats i empobrits de les dones perifèriques, des del «crit de les subjectes»<sup>22</sup>. Anzaldúa ho va denominar «the new mestiza» [la nova mestissa], una nova localització epistèmica, rica i complexa, que resultarà fonamental en l'emergència dels feminismes-altres. Naixia, així, el pensament de frontera de la xicana Gloria Anzaldúa en la seua obra *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987), sobre el qual, Walter Mignolo reconeix que fonamenta part de la seua obra en les concepcions de la ferida colonial i el pensament fronterer de la xicana. Escriu Anzaldúa en aquesta obra respecte de la tirania cultural de la seua cultura materna índia:

Així que no em doneu els vostres dogmes i les vostres lleis. No em doneu els vostres banals déus. El que vull és comptar amb les

---

<sup>20\*</sup> Hem respectat els femenins de l'original. [N. trad.]

<sup>21</sup> En el seu llibre *Borderlands/La Frontera*, Anzaldúa (1987) es refereix a la frontera de 3.140 kms. que separa Estats Units d'Amèrica Llatina com «una ferida oberta».

<sup>22</sup> «El crit del Subjecte» és el títol d'una de les obres de Franz Hinkelammert (1998).

3 cultures –la blanca, la mexicana, l'índia–. Vull la llibertat de poder tallar i cisellar el meu propi rostre, tallar l'hemorràgia amb cendres, modelar els meus propis déus des de les entranyes. I si anar a casa m'és denegat, aleshores hauré de llevar-me i reclamar el meu espai, creant una nova cultura -una cultura mestissa- amb la meua pròpia fusta, els meus propis maons i argamassa i la meua pròpia arquitectura feminista. (Anzaldúa, 2004: 79).

Lluny dels posicionaments postmoderns<sup>23</sup> que ens parlen de la hibridesa cultural folcloritzada i aliena a relacions de poder, Anzaldúa ens parla de «fronteres militaritzades on la dominació i el poder delimiten les trobades culturals» (Bidaseca, 2010: 135). Ens remet a un híbrid, a una nova mestissa que rebusca en el seu passat, però no de manera nostàlgica o essencialista, sinó que, com ens exposa la politòloga feminista israeliana Nira Yuval-Davis: «en revisar el seu passat posa de manifest la seua pròpia hibridesa i el reconeixement d'aquest passat híbrid en termes del present, empodera la comunitat i li atorga agència per obrir nous espais creatius a la zona fronterera resistent a l'hegemonia de l'eurocentre (2004: 93). «The new mestiza» serà la categoria fundadora d'una nova agència epistèmica, la de l'Ésser de Frontera, que lluny del relativisme epistemològic postmodern ens ofereix una interessant posició enunciativa des dels marges en assumir la intersecció de les opressions com a base per a una nova identitat de frontera habitable, crítica i creativa. És el *Borderlander* explicat per Bidaseca com una categoria ontològica, ètnica i topogràfica que mostra la necessitat d'una epistemologia fronterera que pugui acceptar que els immigrants, homosexuals, refugiats, etc. són, des d'una epistemologia monotípica, categories fora de la llei (2010: 135).

Com a feminista, Anzaldúa critica el masclisme del nacionalisme<sup>24</sup> xicano i el seu limitat sentit de la «tradició»; com

---

<sup>23</sup> Per a una anàlisi en profunditat sobre la relació de les propostes feministes postcoloniales, inclosa el feminisme xicano, amb les propostes postmodernes, vegeu Hernández, R. A. (2003).

<sup>24</sup> Per aprofundir en el desenvolupament de la relació entre nacionalismes i gènere a través d'una obra fonamental en la matèria, vegeu Yuval-Davis, Nira (2004) *Género y Nación*. Flora Tristán. Lima.

xicana confronta l'etnocentrisme, el racisme i el classisme del moviment feminista anglosaxó, i com lesbiana qüestiona l'homofòbia del moviment xicano i el biaix heterosexista del genere en el moviment feminista. Encara que no va pretendre fer una teoria general de la identitat, *Borderlands/La frontera. The new mestiza* «es va convertir en un llibre fundamental per als/a les analistes i activistes polítics que reivindicaven el sorgiment d'un nou subjecte postmodern no identificat amb els que des del feminisme o el nacionalisme promovien una política d'identitats que partia d'una concepció essencialista de les mateixes (Hernández, 2004: 2). En definitiva,

...la condició d'estrangeres, de diferents, d'intruses situades entre fronteres és el que va definir a aquestes pensadores i activistes feministes, són les anomenades «altres inapropiables», en termes de Trinh T. Minh-ha: estrangeres dins de les reivindicacions del feminisme blanc euroamericà; són les intruses i diferents, acusades d'«agringadas» dins dels moviments nacionalistes de defensa de la raça (Meloni, 2012: 143).

El moviment de «dones de color» va ser pioner a revelar les limitacions d'identitats essencialistes i autèntiques sobre les quals les polítiques d'identitat s'estaven construint, confrontant «les visions essencialistes de “la dona” que reivindiquen algunes polítiques de la diferència, així com les ficcions de l'humanisme en les quals es basa la política de la igualtat» (ibíd.). Escriu de nou Anzaldúa en *Moviments de rebel·lia i cultures que traeixen*:

Aquests moviments de rebel·lia que tenim a la sang nosaltres, els mexicans, sorgeixen com rius desbocats en les meues venes. [...] Ja no només passe tota la meua vida botant els costums i els valors de la meua cultura que em traeixen. També recull els costums que pel temps s'han provat i les costums de respecte a les dones. Però malgrat la meua tolerància creixent, for this xicana la guerra d'independència is a constant (2004: 71)

Per la seua banda, Cherrie Moraga finalitzava la Introducció a *Aquesta pont, la meua esquena*, en l'edició de 1988, revelant el nus d'allò que anomena «l'ètica rebel de l'encontre a la frontera»: «Quan ens estenem com a pont entre les dife-



rències nostres, aquesta expressió manté la promesa d'alleujar les ferides causades pels segles de la nostra separació. Aquesta pont, la meua esquena» (1988: 6). Es tracta d'una ètica que, lluny de fer de les diferències desigualtats, les aglutina en coalicions que enfronten el poder i la seua capacitat de fragmentar socialment a través d'elles. Però hi aprofundim en el següent i últim epígraf.

#### **4. El Feminisme decolonial: Articulant subjectivitats polítiques a «l'ètica rebel de l'encontre a la frontera»**

La reconeguda teòrica hindú del «feminisme del Tercer Món» feminista, Ch. T. Mohanty, ens ofereix el concepte de «diferències comuns» per sustentar la seua proposta d'un feminisme anticapitalista i antiimperialista, i n'escriu:

... les diferències no són mai simplement «diferències». En conèixer les diferències i particularitats, podem veure millor les connexions i elements comuns, perquè no hi ha frontera o límit que siga total o que ens determine de forma rígida. L'entrebanc a superar és veure com les diferències ens permeten explicar les connexions i els encreuaments de fronteres millor i amb més precisió, així com especificar la diferència ens permet teoritzar els problemes universals més integralment. És aquesta jugada intel·lectual la que dona lloc al meu interès perquè les dones de diferents comunitats i identitat construïsquen coalicions i solidaritats més enllà de les fronteres. (2008b: 412 i 413).

En efecte, la gran pregunta contemporània sobre la subjectivitat política feminista és què passa amb la mobilització política si, usant les paraules de Bidaseca, «les diferències entre dones, que abans eren subsumides a la il·lusió d'una opressió comuna, constitueixen el nou eix articulador del feminisme contrahegemònic» (2010: 129).

Les convergències i divergències epistemològiques del pensament feminista no només han ocorregut en els seus vaivens amb la postcolonialitat o la postmodernitat, sinó també respecte a la mateixa proposta decolonial. Encara que al llarg de la seua obra Walter Mignolo reconeix una vegada i una altra que Gloria Anzaldúa li va obrir les portes a l'epistemolo-

gia fronterera, teòriques feministes llatinoamericanes han posat sobre la taula les mancances que el pensament decolonial conté sobre temàtiques com ara gènere i sexualitat. Principalment, aquesta tasca l'ha realitzada la filòsofa argentina María Lugones mitjançant el seu concepte de «la colonialitat del gènere», denunciant el tractament del sexe i del gènere com a limitat en l'anàlisi de Quijano. No obstant això, més enllà d'aquestes interessants reformulacions de la matriu colonial del poder, el que més m'interessa ara és la resposta de Lugones davant la pregunta per la subjectivitat feminista, la identitat feminista i la gestió política de les diferències entre dones, i en aquest sentit escriu la nostra autora concretament sobre els «feminismes de color»: «en el nucli mateix del moviment cap a un multiculturalisme radical i dels feminismes de color, es dona un desplaçament des d'una lògica d'opressió cap a una lògica de la resistència» (2005: 61). Intentaré desenvolupar aquesta afirmació en les següents línies.

Seguint a Crenshaw, ens recorda Lugones, educadora popular i filòsofa argentina, que la interseccionalitat de gènere, classe, raça i sexe ha sigut important per comprendre que les opressions es creuen, és a dir, comprendre la interrelacionalitat de les diferències i de les subjectivitats. Amb altres paraules, esbrinar que unes dones són dones privilegiades perquè altres persones no ho són. D'aquesta manera, la interseccionalitat ens permet reconèixer les relacions de poder entre les dones blanques i les de color i, d'aquesta manera, visibilitzar les dones de color on la comprensió categorial de la «dona» i «el negre» les ocultaven. Ara bé, reconegut això, Lugones també qualifica la interseccionalitat com una «categoria provisional» perquè està encara dins de la lògica de la opressió, ja que raça, gènere o sexe són tractats críticament com a categories d'opressió. En paraules de Crenshaw, és provisional perquè compromet «el supòsit dominant que raça i gènere són categories essencialment separades». En aquesta línia d'argumentació explica Lugones:

Cap crítica conceptual de l'essencialisme característic del pensament categorial esborrarà la necessitat de reconèixer que les

categories són reals. Les categories i el pensament categorial són instruments d'opressió. L'opressió no pot esborrar-se conceptualment. No és un error pressuposar les categories d'opressió en una interseccionalitat comprensiva. En realitat, és necessari. Perquè el fenomen que estem explicant consisteix precisament en la ignorància de la multiplicitat a través del categorial en vista que no pot acreditar a aquells que viuen en la intersecció de més d'una categoria de opressió (2005: 68 ).

I, no obstant això, ens aclareix a continuació que:

... pressuposar que les categories de opressió són separables és acceptar els pressupostos fonamentals tant del racisme com de l'opressió de gènere. Però l'acceptació es fa amb el propòsit de reconèixer la separació. (ibíd.)

Davant d'aquest dilema, ens convida a transcendir aquesta necessària lògica de la interseccionalitat, passant a un segon desemmascarament que implica una lògica de la fusió o emulsió que destrueix la separació de les categories i ens obre el camí cap a la resistència. Tenint en compte que les opressions afecten les persones conjuntament, sense possibilitat de separació i que per tant, l'opressió implica un solapament d'opressions que s'entrellacen o fusionen<sup>25</sup>; també cal reconèixer que les categories de gènere i raça tenen un grau de realitat en la classificació social.

Ara bé, aquesta fragmentació social prové de l'acompliment del solapament de les opressions, el qual només és possible si cadascuna de les opressions es comprenen com a separables. Per tant, més enllà de ser un mecanisme ideològic, la intersecció o solapament de les interseccions és un mecanisme de control que marca i desconnecta a les gents, impossibilitant-nos veure les opressions com realment són, fusionades (ibíd.: 68 i 69). En efecte, com ens adverteix Nnaemeka: «La preocupació per la intersecció de categories de diferència està destinat al fracàs si no té en compte les fronteres que hi ha dins de cada categoria» (2008: 82). És precisament en aquest

---

<sup>25</sup> Per aprofundir en la vivència quotidiana de la opressions i la seua inseparabilitat, vegeu Anthias (2006).

nus conceptual on interprete que va emergint a les autores d'aquesta possible genealogia de feminismes perifèrics, feminismes-altres, allò que anomeno l'«ètica rebel de la trobada a la frontera». Escriu la filòsofa argentina sobre la potencialitat creativa i política de les fusions en superar la determinació de les possibilitats des de les categories de classificació social:

... la resistència necessita reconèixer la interseccionalitat així com resistir a aquest reconeixement per mitjà d'una superposició del reconeixement de les opressions que teixeix. D'una altra forma, ens veiem a nosaltres mateixos com a éssers fragmentats, fragments combinats alhora de dones blanques i d'homes no blancs. I quan ho fem, comencem a perdre el sentit de nosaltres mateixos i de la nostra comuna situació. Es tracta d'un lloc superimposat al qual ens resistim. Resistir a la intersecció de les opressions i al seu solapament, no desfa cap de les dues coses. Habitem alhora en la realitat construïda categorialment i en la realitat de la fusió. Però ens resistim a fusions de raça-gènere tan diferents, com les dones blanques. En realitat, una vegada que les categories no determinen les possibilitats, es pot comprendre una gran multiplicitat de fusions resistents raça/gènere. (ibíd.: 70).

Per pensar la fusió, Lugones va a l'obra d'Audre Lorde, on les «diferències no-dominants»<sup>26</sup> impregnen i impulsen la fusió cap a una lògica de coalició. La fusió, atés que és una resistència a múltiples opressions i en tant es viu relacionalment, ens obre aleshores el marc de possibilitats viscudes, no únicament teoritzades. Lluny de basar-se en «la negació de poders diferencials»; es tractarà d'una ètica de resistència basada en la coalició que «sorgeix de resistències al poder des de dins, en tots els nivells d'opressió.» (ibíd.: 70). Prenent com a base la relació dels coneixements creats per les dones de color i el seu «multiculturalisme radical», ens diu l'autora al final del seu treball,

---

<sup>26</sup> Diu Lorde literalment: «És la interdependència de les diferències recíproques (no dominants) on resideix la seguretat que ens permet baixar al caos del coneixement i tornar d'ell amb visions autèntiques de nostre futur, així com amb el poder concomitant per efectuar els canvis que faran realitat aquest futur. Les diferències són la potent matèria prima a partir de la qual forgem el nostre poder personal.» (2003: 117).

Quan vivim com fusions que resisteixen a opressions múltiples, podem apreciar les formes en les quals altres han concebut, han donat forma cultural, han teoritzat, expressat i incorporat la seua resistència a opressions múltiples. Aquesta apreciació contribueix a i es veu aprofundida per una comprensió multiculturalista. Hem parlat de «Dones de Color» com d'una identitat de coalició que es situa contra els monologismes, no com un distintiu racial. Com identitat de coalició busca identificacions que siguen múltiples, inestables, situades històricament, a través de diàlegs complexos des dins de la interdependència de les diferències no dominants. (ibíd.: 74).

La compilació *Diàleg i Diferència. Els feminismes desafien la globalització* (Marcos i Waller, 2008), conté un text d'Obioma Nnaemeka, reconeguda internacionalment com a notable teòrica a l'acadèmia nord-americana sobre Estudis d'Àfrica/Diàspora Africana i com activista feminista, titulat *Conferències Internacionals com Escenaris per a la Lluita Feminista Transnacional: El cas de la Primera Conferència Internacional sobre les dones d'Àfrica i de la Diàspora Africana*. En aquest treball analitza la confrontació ocorreguda entre dones nascudes a Àfrica i dones afroamericanes en una conferència organitzada per ella a Nigèria, Women in Africa and the African Diaspora –WAAD'92–, trobada dirigida fonamentalment per dones negres. Les dones afroamericanes van qüestionar la presència de dones blanques i homes en el mateix sense parlar abans amb les organitzadores, basant-se, d'una banda, en la necessitat d'espais propis, i de l'altra, en certa «ingenuïtat» de les germanes africanes sobre el racisme. Allò va inserir en la trobada el dolor secular de la violència racista i va portar el comitè organitzador a la necessitat de pronunciar- es a favor de la presència d'homes i dones blanques sota un criteri cultural d'inclusió del lloc front a un criteri excloent basat en la raça (2008: 99). El dilema va recaure de ple en el sentit de les polítiques d'identitat i de les seues limitacions i potencialitats, sobre les quals escrivia l'autora,

Certament, nosaltres, com a dones negres, necessitem el nostre espai. Tanmateix, no hem de veure tal espai com un fi en si mateix, sinó com un mitjà per a un fi. No ens hem de tancar

en un espai el confort del qual pot ser letàrgic, eventualment. La nostra habilitat per utilitzar el nostre espai com una eina per remodelar-nos a nosaltres mateixes i a la societat dependrà de la nostra voluntat d'obrir les portes del nostre espai per permetre projectar i fer intersecció amb altres espais. Les polítiques d'identitat s'han de veure no com un fi, sinó com una parada de descans, per carregar-nos de combustible i omplir-nos d'energia per a la nostra llarga, inevitable jornada amb altres identitats i destinacions. A més, no hem d'oblidar que les persones han creuat fronteres de raça, gènere, classe, etnicitat i altres, en la seua lluita en contra de les condicions opressives de les quals altres van ser víctimes. L'exclusió de companys/es de lluita prenent com a base les diferències ens afecta negativament a totes i tots. (Nnaemeka, 2008: 96).

Vaig triar aquest esdeveniment i la seua anàlisi com a exemple d'allò que Lugones anomena anar des de la interseccionalitat a la fusionalitat viscuda i recreadora de noves subjectivitats i possibilitats polítiques. En això consisteix «l'ètica rebel de l'encontre a la frontera», ètica que han vingut desenvolupant els feminismes perifèrics, feminismes-altres, i des de la qual, assumint que les diferències són, existeixen, i que les desigualtats, ens fan mal; també podem «desafiar a aquells que ens exclouen sense aprendre d'ells com excloure» (Nnaemeka, 2008: 101).

## Bibliografia

AA. VV. (2008): *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo slámicooosebap*, Col. Asbab (vínculos) – 02, s/l.

ANTHIAS, F. (2006): «Género, etnicidad, clase y migración: Interseccionalidad y pertenencia Translocalizacional» en Rodríguez, P. (ed.) *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada, pp. 49-68.

ANZALDÚA, G. (1987): *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.

ANZALDÚA, G. (1988): «La prieta» en Moraga, Ch. i Castillo, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 157-171.

ANZALDÚA, G. (2004): «Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan» en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa et al., *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 71-80.

BRADAN, M. (2012): *Feminismo en el Islam*, Cátedra, Madrid.

BELL HOOKS (2004): «Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista» en bell hooks, et al.: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 33-50.

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

CLARKE, CH. (1988): «El lesbianismo: Un acto de resistencia», en Moraga, Ch. i Castillo, A., *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 99-108.

CURIEL, O. (2007): «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista», *Nómadas*, núm. 26, abril, Universidad Central-Colombia, pp. 92-101.

DAVIS, A.Y. (2005): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid.

DE SOUSA SANTOS, B. (2009): *Una epistemología del Sur*, Clacso/Siglo XXI, México.

CASTRO-GÓMEZ, S. i GROSFOGUEL R. (2007): Prólogo «Giro Decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», en Castro- Gómez, S. i Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá.

EL PAÍS, Sección Lectura, Presentación del libro de relatos Espejos, de Eduardo Galeano, 23/4/2008 disponible en [http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2008/03/23/domingo/1206247958_850215.html)

ESCOBAR, A. (2003): «Mundos y Conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», *Tabula Rasa*, núm. 1, gener-desembre, Bogotá-Colombia, pp. 51-86.

ESKALERA KARAKOLA, (2004): Prólogo «Diferentes diferencias y ciudadanías feministas», en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa et al.: *Otras inapropiables*.

Feminismos desde las fronteras, Col. Mapas, Traficantes de Sueños, Madrid.

GROSGOQUEL, R. (2007): «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas» en Castro-Gómez, S. i Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Serie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 63-78.

FALQUET, J. (2003): «Mujeres, Feminismo y Desarrollo: Un análisis crítico de las políticas de las instituciones internacionales», *Desacatos*, primavera, núm. 11, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 13-35.

FANON, F. (2009): *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Akal, Madrid.

HARAWAY, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

HARDING, S. (1987): «¿Existe un método feminista?», en *Feminism and Methodology*, Indiana University Press, Indianapolis, pp. 1-11 disponible en <http://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/documentos/metodo.pdf>

HARDING, S. (1996): *Ciencia y feminismo*, Morata, Madrid.

HERNÁNDEZ, R. A. (2003): «Posmodernismos y Feminismos: Diálogos, Coincidencias y Resistencias», *Desacatos*, núm. 13, invierno, pp. 107-121, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/139/13901308.pdf>

HERNÁNDEZ, R. A. (2008): «Feminismos Poscoloniales: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo», en Suárez, L. i Hernández, R. A. (eds.): *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 68-111. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.

HILL COLLINS, P. (2012): «Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro», en Jabardo, M. (ed.) *Feminismos negros. Un antología*, Traficantes de sueños, Col. Mapas, Madrid, pp. 99-131. Trad. per Marta García de Lucio de la versió original Hill Collins, P. (2000) «Distinguishing features of



black feminist thought» en *Black Feminist Thought*, Routledge, Nova York.

HINKELAMMERT, F. (1998): *El grito del sujeto*, Dpto. Ecu­ménico de Investigaciones (DEI), San José.

HULL, P. BELL i SMITH (1982): *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Westbury, Nova York, Feminist Press.

JABARDO, M. (ed.) (2012): *Feminismos negros. Un antología*, Traficantes de sueños, Col. Mapas, Madrid, disponible en <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/11/Feminismos-negros-1.pdf>

LA COLECTIVA DEL RÍO COMBAHEE (1988): «Una declaración feminista negra» en Moraga, Ch. i Castillo, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp. 172-184.

LAMUS, D. (2007) «Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos», Entrevista a Ramón Grosfoguel, *Tabula Rasa*, núm. 7, juliol-desembre, pp. 323-340.

LANDER. E. (2000): «Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en Lander. E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Perspectivas latinoamericanas, Clacso, Buenos Aires, pp. 11-40.

LORDE, A. (2003): *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias, horas y HORAS*, Madrid.

LOZANO, B. R. (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*, núm. 5, núm. 2, Juliol-Desembre, pp. 7-24.

LUGONES, M. (2005): «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 25, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 61-76.

LUGONES, M. (2008): «Colonialidad y Género», *Tabula Rasa*, núm. 9, juliol-desembre, Bogotá-Colòmbia, pp. 73-101.

LUGONES, M. (2011): «Hacia un feminismo decolonial», *La manzana de la discordia*, núm. 2, vol. 6, juliol-desembre, pp. 105-119.

MAHMOOD, S. (2008): «Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en Suárez, L. i Hernández, R. A. (eds.): *Decolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 162-214. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/decolonizando.pdf>.

MARCOS, S. (2010): *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Cideci Unitierra, Universidad de la tierra, Chiapas, Mèxic.

MARCOS, S. i WALLER, M. (eds.) (2008): *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, Coedició CEIICH-UNAM, disponible en <http://ce-doc.inmujeres.gob.mx/PAIMEF/Morelos/mor01.pdf>

MELONI, C. (2012): *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y posmodernas*, Fundamentos, Col. Ciencia, Madrid.

MEZZADRA, S. (comp.) (2008): *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de sueños, Madrid. Trad. de Marta Malo.

MIGNOLO, W. (2003): *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Cuestiones de antagonismo*, Akal, Madrid.

MIGNOLO, W. (2007): «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto» en Castro-Gómez, S. i Grosfoguel, R. *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Série Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 25-46.

MIGNOLO, W. (2010): *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Decolonialidad*, Col. Razón Política, Ediciones del signo, Buenos Aires.

MOHANTY, CH. T. (2008a) «Bajo los ojos de Occidente. Feminismo académico y discursos coloniales», en Suárez, L. i Hernández, A. *Decolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Colecc. Feminismos, Cátedra, pp. 112-162. Trad. per María Vinós de una versió actualitzada de l'article publicat en *Boundary 2* 12 núm. 3/13, núm. 1

(primavera-tardor 1984), reimprés en *Feminist Review*, núm. 30, tardor, 1988.

MOHANTY, CH. T. (2008b) «De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anti-capitalistas», en Suárez. L. i Hernández. A. *Decolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Col. Feminismos, Cátedra, pp. 404-467s. Trad. per María Vinós de la versió original «Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anti-capitalist Struggle» en Mohanty, Ch. T. (2003): *Feminism Without Borders*, Duke University, Durham/Londres.

MORAGA CH (1988): Introducció. «En el sueño siempre se me recibe en el río», en Moraga, Ch. y Castillo, A., *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco, pp 1-6.

MORAGA, CH. y CASTILLO, A. (1988): *Esta puente, mi espalda*, ism press, San Francisco.

NICHOLSON. L. J. (comp.) (1992): *Feminismo/posmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires.

NNAEMEKA, O. (2008): «Conferencias Internacionales como escenarios para la Lucha feminista Transnacional: El caso de la Primera Conferencia Internacional sobre las Mujeres de Africa y de la Diáspora Africana», en Marcos, S. i Waller, M. (eds.): *Diálogo y Diferencia. Los feminismos Desafían a la Globalización*, Coedició CEIICH-UNAM, pp. 81-101, disponible en <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/PAIMEF/Morelos/mor01.pdf>

NUSSBAUM. M. C. (1999): «Patriotismo y Cosmopolitismo», en Nussbaum. M. C. *Los límites del patriotismo. Identidad, Pertenencia y Ciudadanía Mundial*, Paidós, Barcelona, pp.13-29.

OMAR, SIDI (2006): *Estudios Post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y transformación cultural*, tesi doctoral, Universitat Jaume I, dirigida per Vicent Martínez Guzmán, Facultat de Ciències Humanes i Socials, disponible en <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10459/sidi.pdf?sequence->.

PULEO, A. (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.

QUIJANO, A. (1992): «Colonialidad y Modernidad/racionalidad», en *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29. Lima.

QUIJANO, A. (2000): «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, pp. 201-246

RICH, A. (2001): *Sangre, pan y poesía. Prosa escogida 1879-1985*, Icaria, Barcelona.

RIVERA, T. (2008): «Mujeres indígenas luchando por sus derechos», en Suárez, L. i Hernández, R. A. (eds.), *Decolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 329-349. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/decolonizando.pdf>.

RODRÍGUEZ, P. (ed.) (2006): *Feminismos Periféricos*, Alhulia, Granada.

SÁNCHEZ, C. (2001): «Genealogía de la vindicación» en Beltrán, E. i Maquieira, V. (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza, Madrid, pp. 17-71.

SPIVAK, G. CH. (2010): *Crítica de la Razón Poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Akal, Madrid.

SUÁREZ, L. (2008): «Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales» en Suárez, L. i Hernández, R. A. (eds.): *Decolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid, pp. 24-67. Disponible en <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/decolonizando.pdf>.

Suárez, L. i Hernández, R. A. (eds.) (2008): *Decolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Cátedra, Madrid. Disponible en [http:// webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/decolonizando.pdf](http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/decolonizando.pdf)

WALSH, C. (2007): «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial», en Castro-Gómez i Grosfoguel, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Sèrie Encuentros, Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 47-62.

WITTIG, M. (1977): *El cuerpo lesbiano*, Pre-textos, s/l, disponible en <https://ia700503.us.archive.org/9/items/ElCuerpo>

poLesbiano/ elcuerpolesbiano\_text.pdf. Trad. per Nuria Pérez de Lara, de la versió original francesa Wittig, M. (1973): *Le corps lesbiane*.

WITTIG, M. (2006): *El pensamiento heterosexual*, Egales, Madrid. Trad. por Javier Sáez i Paco Vidarte de la versió original Wittig, M. (1992): *The Straight Mind and other essays*, Beacon Press, Boston.

YUVAL-DAVIS, N. (2004): *Género y Nación*, Flora Tristán, Lima.

ZABALA, B. (2012): «Un asunto pendiente en la Ayuda al Desarrollo: Construcción del sujeto femenino plural» en Del Río, A. (coord.) *Miradas críticas. Para una cooperación comprometida con las luchas feministas*, Hegoa, Bilbao, pp. 159-183