

EL FEMINISMO INTERSECCIONAL EN LAS AMÉRICAS:
ATRAVESANDO FRONTERAS CONCEPTUALES Y EPISTÉMICAS

Intersectional feminism in the Americas: crossing conceptual and epistemic boundaries

Diana Carolina Bejarano Coca

diana.coca@yahoo.es

Universitat de Barcelona - España

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8127-9116>

Recibido: 11-03-2025

Aceptado: 19-05-2025

Resumen

El objetivo de este artículo es trazar un recorrido histórico sobre el feminismo interseccional en las Américas. Estudiamos fuentes historiográficas primarias, utilizando una metodología descriptiva rigurosa para hacer un recorrido documentado. Como resultado ofrecemos la visión de un feminismo que rechaza la unificación de diferentes perspectivas bajo un concepto totalizador, en favor de uno que reconoce las diferentes desigualdades hacia las mujeres, que interseccionan de forma personal y social, evidenciando las relaciones de poder existentes entre colonizadores y colonizados. Se concluye proponiendo nuevos espacios para el feminismo, territorios de luchas transversales, formas diferentes de hacer política, cuestionando las propias categorías a partir de las diferentes voces que emergen desde las fronteras.

Palabras clave: feminismo, interseccionalidad, fronteras, desigualdad, América.

Abstract

The aim of this article is to trace a historical overview of intersectional feminism in the Americas. We study primary historiographical sources, using a rigorous descriptive methodology to make a documented journey. As a result, we offer the vision of a feminism that rejects the unification of different perspectives under a totalising concept, in favour of one that recognises the different inequalities towards women, which intersect in a personal and social way, evidencing the existing power relations between colonisers and colonised. It concludes by proposing new spaces for feminism, territories of transversal struggles, different ways of doing politics, questioning the categories themselves on the basis of the different voices that emerge from the borders.

Keywords: feminism, intersectionality, borders, inequality, America.

1. Introducción

Este artículo sobre feminismo interseccional en las Américas se enmarca dentro de la teoría feminista contemporánea de tercera ola, que emerge a principios de los años noventa del siglo pasado en Estados Unidos. Tradicionalmente, se entiende por feminismo una tradición de pensamiento y movimiento histórico que, desde el siglo XVII, plantea de diferentes maneras la igualdad entre hombres y mujeres, denunciando la condición de inferioridad de la mujer (Gouges, 2019; Wollstonecraft, 2020). Esta afirmación se sostendría si solo tuviéramos en cuenta la condición de la mujer occidental, blanca, heterosexual, urbana, de clase media-alta, universitaria, considerándola como sujeto universal representativo de todas las mujeres del mundo. Pero la función de estas páginas es indagar otras posibilidades de entender las diferentes realidades que se manifiestan en un mundo global, analizando qué referentes teóricos pueden ser de mayor utilidad para este análisis. Por tanto, no se ha procedido al estudio del feminismo de primera y segunda ola, que son igualmente relevantes, pero no se ajustan a los objetivos de esta investigación en particular.

El feminismo que aquí se disecciona teoriza la condición liminar de muchas mujeres y autoras, que reivindican trabajar desde los márgenes - desde un pensamiento fronterizo - para abrir otros caminos. En ese sentido, se describen las voces de autoras del llamado feminismo descolonial o “tercermundista”¹, que suponen un giro radical de la conciencia feminista, teóricas que proponen la construcción de nuevas identidades y subjetividades desde donde cuestionar y resquebrajar un poder excluyente, buscando las grietas desde donde infiltrarse. Pensadoras y activistas como Angela Davis (2005), bell hooks (2004), Audre Lorde (2003), Gloria Anzaldúa (2016), Cherrie Moraga (1988, 2007) o Chandra Talpade Mohanty (2008a, 2008b), entre otras, son representativas de esta tercera ola. Se definen por su condición de mujeres, diferentes, intrusas, extranjeras, situadas entre fronteras, las “otras inapropiables”, sujetos híbridos y mestizos marcados por la subordinación de género, la diferencia sexual, la violencia colonial y epistémica:

“[...] desubicadas de las cartografías occidentales y modernas de la política, de la identidad, del lenguaje, del deseo; desbordando las categorías claras y distintas, las promesas de pureza y separación; proponiendo nuevas geometrías posibles para considerar relaciones atravesadas y constituidas por *diferentes* diferencias. Otras inapropiadas/inapropiables que nos urgen a hacer *feminismos desde y atravesados por las fronteras*” (Eskalera Karakola, 2004: 9).

¹ Términos como tercer o primer mundo son muy problemáticos, tanto al sugerir similitudes entre las naciones denominadas de esta manera, como al reforzar jerarquías culturales, económicas e ideológicas asociadas al uso de estos conceptos. En este artículo se utiliza el término “tercermundista” o “tercer mundo” con conocimiento de sus problemas y porque así aparece en los textos investigados. El uso de las comillas propone un cuestionamiento constante y, aun cuando no aparezca entre comillas, en este contexto el uso del término es siempre crítico y resignificador. Según Mohanty (2008a, 2008b), es la terminología que encontramos a nuestra disposición en este momento histórico.

Aunque con este trabajo se pretende trascender el sesgo eurocéntrico de las primeras autoras feministas, quisiéramos reivindicar brevemente la importancia que ha tenido este legado feminista - de primera y segunda ola - para la cultura occidental. La historia del feminismo plantea la fragmentación del sujeto, un desmoronamiento crítico con la consecuente reformulación epistemológica: la distinción cuerpo y mente, la función del estado nación, la familia, la autoridad masculina, el eterno femenino y la heterosexualidad forzosa, son certezas que han naufragado y han dejado espacio a una realidad más compleja, incluyendo nuevas versiones del feminismo más acordes a un mundo global.

2. Objetivos y metodología

El objetivo principal de este artículo es presentar la historia del concepto de interseccionalidad, dejando testimonio de los avances y de cómo se han realizado. Se quiere demostrar cómo esta categoría pone en evidencia los distintos ejes de dominación que padecen muchas mujeres. Para ello, analizamos autoras que proponen la reconstrucción de nuevas identidades y subjetividades, más allá de la influencia del feminismo anglosajón. Así, se pretende dejar testimonio de los avances teóricos del feminismo interseccional desarrollado en las Américas y testimoniar cómo ha sido el proceso de pensamiento de sus referentes.

Para realizar este breve estudio teórico, se ha tomado como variable de análisis el concepto de interseccionalidad, como categoría clave para teorizar la condición liminar de estas mujeres, que reivindican trabajar desde los márgenes para abrir otros caminos. Aunque se analiza el caso del *Black feminism* para contextualizar la temática, se desarrolla en mayor profundidad el feminismo interseccional en América Latina, revisando las aportaciones más importantes de los feminismos afroamericanos y latinoamericanos. Ambos rechazan la unificación de diferentes perspectivas bajo un concepto totalizador, eurocéntrico, en favor de uno que sea capaz de reconocer las diferentes desigualdades hacia las mujeres; diferencias que interseccionan de forma personal y social, evidenciando las relaciones de poder existentes en la sociedad.

El trabajo se basa en el análisis de fuentes historiográficas primarias, utilizando una metodología descriptiva rigurosa para hacer un recorrido bien documentado. La descripción histórica predomina sobre lo argumentativo, ya que el tema objeto de este estudio e idea subyacente es mostrar las formas de expresión que se alejan de las teorías generadas por el feminismo de la mujer occidental, blanca, heterosexual, urbana, de clase media-alta, universitaria, que deja de ser considerada como sujeto universal. Se trata más bien de analizar y comprender la voz propia de los feminismos afroamericanos y, sobre todo, los de habla hispana. Ya que, desde hace décadas, tanto en España como en América Latina, hemos asumido como propios, de manera pasiva y acrítica, los postulados feministas anglosajones, que pretendían ser universales aunque no lo fueran. Con lo cual, pretendemos

que estas palabras sean una pequeña contribución a un futuro donde podamos ocupar nuestro propio lugar en la producción cultural, introduciéndonos en el debate feminista internacional para dejar de ser meras traductoras de las ideas feministas que provienen de otros contextos socioculturales.

Pensadoras como Gayatri Chakravorty Spivak (2009) alerta del peligro de que las intelectuales blancas, bien intencionadas, se autoproclamen las representantes de los y las subalternas, institucionalizando y convirtiendo el feminismo decolonial y antirracista en una moda, en una forma de corrección política o en una nueva área de especialización universitaria, para lucro y prestigio personal de académicos blancos. Con todo el respeto y cuidado de no caer en estos errores tan comunes en la academia occidental, en esta investigación cito directamente a las propias autoras, documentando en la bibliografía todas las fuentes utilizadas, de manera que las publicaciones originales estén correctamente citadas y a disposición de los y las lectoras. Ya sean académicas, pensadoras, activistas o revolucionarias, estas autoras se encuentran en posiciones de subalternidad real y radical, con lo que su compromiso político las sitúa con los de abajo, enmarcadas por un feminismo antiliberal y contra hegemónico. Sin embargo, no podemos obviar que ciertos planteamientos sigan mediados por mujeres académicas blancas, de distinta posición social:

“El problema parece ser el poco acceso que tienen las mujeres ‘mediadas’, aquellas a las que las letradas ‘traducen’, a la escritura y a la publicación propia. Uno de los ejemplos más visibles e importantes de este tipo de escritura testimonial ha sido la presencia de las mujeres zapatistas en la rebelión de 1994 y en el desarrollo de posiciones políticas y pedagógicas del movimiento zapatista. Fueron y siguen siendo constantes las mediaciones y traducciones que las académicas hacemos de sus voces” (Belausteguigoitia, 2009: 150-152).

3. Definiendo la interseccionalidad

De acuerdo con lo propuesto por Viveros (2016), la interseccionalidad es una herramienta social, además de un paradigma, que posibilita comprender e interpretar la cuestión social de una manera compleja. Asimismo, pone en evidencia la combinación y el cruce de identidades de género, raza, clase, edad y sexo, que derivan en la dominación y opresión de las mujeres o cuerpos feminizados. Este paradigma también hace visible las relaciones de poder y el impacto que tienen sobre las personas, individuales y colectivas, aunque la interseccionalidad ha recibido críticas porque no resuelve todos los problemas. Según Migliaro, Mazariegos, Rodríguez y Díaz (2020), en tanto en cuanto presupone raíces de opresión diferenciadas y preexistentes, esta visión ofrece nuevas lecturas sobre un problema complejo. Asimismo, es una perspectiva de gran interés al cuestionar el modelo abstracto de mujer blanca, hegemónica del feminismo liberal, que ayuda a entender las problemáticas, vivencias y diferentes opresiones que sufren las mujeres, ofreciendo una imagen más completa del pensamiento.

Desde estas líneas teóricas, analizamos los aportes que ha hecho el concepto de interseccionalidad, reconociendo que la desigualdad es consecuencia de diferentes capas y lógicas opresoras que se superponen: “que articulan no sólo una identidad de género, sino también de clase, de etnia y de orientación sexual” (Cerarols y Rius, 2021: 716). De manera que, cuando el objeto y sujeto de estudio son mujeres, no las deberíamos comprender como entes naturales y universales, sino como una pluralidad de sujetos diversos entre sí: “cuyas identidades determinan la forma y el grado con el que son discriminadas. Bajo esta premisa, nuestra caja de herramientas debe contemplar instrumentos que permitan el análisis y la comprensión de la interseccionalidad” (Ibidem).

A continuación se analiza la denominada tercera ola del feminismo, bajo este prisma interseccional que supone una revisión interna y radical del movimiento, ante las críticas surgidas desde el feminismo lesbiano, chicano y descolonial. Se trata de abrirse a nuevas líneas de acción y pensamiento para la transformación social, que lleva implícita una revisión crítica al movimiento de primera y segunda ola - francés, inglés, norteamericano, australiano, eminentemente blanco, burgués, urbano, heterosexual y de clase media-alta -, que aunque tuvo muchos logros en su época, también produjo comportamientos discriminatorios hacia mujeres de otras filiaciones de sexualidad, clase y raza. En cierta manera, fue cómplice del patriarcado al reproducir los modelos de exclusión y violencia que pretendía criticar.

Algunas de estas autoras cuestionan la homofobia implícita en las teorías feministas, así como la consolidación de categorías cerradas, tales como hombre/mujer. Otras reivindican su condición de extrañas, fronterizas e intrusas, concretamente las mujeres migrantes llegadas a Europa o Estados Unidos, pertenecientes a clases sociales marcadas por la marginación, con lo que resulta problemático agrupar tanta diversidad de perspectivas bajo una misma etiqueta de feminismo. Sin embargo, a pesar de las diferentes problemáticas, estas autoras coinciden en cuestionar los postulados esencialistas y universalistas del feminismo blanco hegemónico, que entiende la dominación desde la situación particular de algunas mujeres, como si fueran representativas de la situación general de todas las mujeres, como si el tipo de sometimiento fuera igual en todos los casos. Este universalismo define las categorías de identidad dentro de unos márgenes que eliminan las diferencias en un discurso totalizador. Es un feminismo que, aun sin pretenderlo, participa en las estrategias excluyentes hacia lo otro, lo considerado no-sujeto, lo no idéntico, lo afuera de todo discurso, esto es, las mujeres que habitan en las fronteras:

“Este modo de pensamiento refuerza una comprensión simplista de la historicidad de la dominación, reduciéndola a un modelo de oposiciones binarias (hombre/mujer, masculino/femenino, fuerza/debilidad, producción/reproducción, público/privado, razón/sentimiento, etc.), por un lado, y pensando las dominaciones de manera acumulativa, aditiva (sexismo + racismo + clase, etc), por el otro” (Dorlin, 2009: 72).

Estas corrientes interseccionales tienen en común una política de transformación, que no está basada en conceptos unitarios, sino en el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia. Muchas de

sus representantes, mujeres Negras, indígenas, chicanas y de clase trabajadora - que sufren el abuso de sus comunidades y del estado hacia ellas - se enfrentan a la dificultad adicional de ser aceptadas en la academia y de consolidar por escrito sus propuestas, pensamientos, tensiones y luchas. De modo que, en sus inicios, la mayor parte de estas autoras se sitúan fuera del contexto universitario, algunas de ellas reclamando intencionalmente el estar fuera de los canales académicos más visibles, situándose en los límites del pensamiento tradicional. Sin embargo, desde hace una década aproximadamente, el concepto de interseccionalidad se introduce en las universidades, con el propósito de denunciar la homogeneización del feminismo, ampliando y haciendo más complejo el análisis de los modos de dominación. Esto conlleva el reconocimiento de las diferentes formas de dominación, que no actúan de manera separada sino relacionada y potenciándose entre sí. Con lo que se hace imprescindible reconocer la diversidad de sujetos de conocimiento, que ya no siguen el modelo de hombre blanco, burgués y heterosexual, sino que se encarna en historias particulares y colectivas que ponen en evidencia las diferentes desigualdades y opresiones.

4. Antecedentes históricos

A continuación, se traza una breve introducción a los antecedentes históricos de este enfoque teórico-metodológico y político que llamamos interseccionalidad. Aunque no tiene una fecha de nacimiento precisa, ni un origen único, teóricas como Viveros (2016) plantean que el concepto de interseccionalidad es anterior a su primera denominación como tal. La autora sitúa el inicio en 1791, con la publicación de Olympia de Gouges, *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana en Europa*, donde compara la dominación patriarcal con la colonial, estableciendo analogías entre los esclavos y las mujeres. Las luchas feministas del siglo XIX en Estados Unidos, así como las demandas por el voto de la población Negra, ponen de relieve las similitudes entre el funcionamiento del sexismo y del racismo. Es relevante mencionar el discurso de Sojourner Truth, *Ain't I a woman?*, pronunciado en Ohio en 1851. En este discurso, la autora - víctima de la esclavitud durante más de cuarenta años - compara la concepción burguesa de la feminidad con su experiencia de ser mujer Negra, trabajadora explotada y madre de hijos vendidos como esclavos. Entonces, se pregunta “Ain't I a woman? Look at me!” [¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírame!] (Truth, 1997), interrogante que hooks y otras militantes del movimiento feminista Negro retoman en la década de los ochenta del siglo pasado, sentando las bases para su pensamiento y acción política. También es de gran relevancia la figura de Anna Julia Cooper, educadora, académica, feminista y activista afroamericana. Autora que nació esclavizada, convirtiéndose posteriormente en una de las mayores defensoras de la igualdad racial y de género en Estados Unidos. En su obra analizando la importancia de la educación para las niñas y mujeres Negras, reclamando en *A Voice from the South: by A Black Woman of the South* (1892) que la mujer Negra sea la única capaz de decidir sobre su destino, sin la

tutela de los hombres negros sexistas ni de las mujeres blancas racistas. Solo ellas como colectivo de mujeres Negras, y sus voces, pueden decidir cuándo y dónde intervenir, sin violencia y sin demandas, con la dignidad de su feminidad.

La perspectiva de raza comienza a cuestionarse y a ser relevante desde finales de los años sesenta del siglo pasado, a través de los movimientos nacionalistas Negros estadounidenses, que reivindican un sujeto político atravesado por la variable de raza. El feminismo Negro y latino-chicano se hará eco de estos movimientos, cuestionando la marginación y el silencio desde el propio feminismo ante cuestiones de clase social, raza u orientación sexual. En un contexto sociopolítico de cuestionamiento al sistema capitalista y a la globalización, así como coincidente con la crisis del sida y del propio movimiento homosexual, se apela a la necesidad de decolonizar el feminismo, introduciendo categorías políticas para reflexionar sobre las diferentes opresiones y los dispositivos de poder que atraviesan las vidas y los cuerpos de las personas.

La década de los años setenta suele considerarse clave en la conceptualización de la perspectiva interseccional, con el ejemplo del *Combahee River Collective*, uno de los colectivos de mujeres Negras y lesbianas más activos entre 1974 y 1980, con sede en Boston. Su nombre hace un homenaje a la acción guerrillera dirigida por Harriet Tubman en 1863, en la región de Port Royal de Carolina del Sur, donde se liberaron a más de setecientos cincuenta esclavos. En su manifiesto, las autoras declaran su descontento con el feminismo y con los grupos de liberación Negra, enmarcando sus reivindicaciones económicas en el marxismo, aunque conscientes de que el análisis de Marx: “tiene que extenderse más allá para que nosotras comprendamos nuestra específica situación económica como Negras” (La Colectiva del Río Combahee, 1988: 176). Describen la identidad feminista afroamericana, así como un compendio de las orientaciones teóricas, metodológicas, políticas y los principios normativos que orientarán el paradigma interseccional en un futuro: “Estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan” (Ibíd.: 172-173).

Con este escrito, se hace una gran contribución política al feminismo, al expandir el principio de que lo personal es político, con un conocimiento que parte de la experiencia de las mujeres Negras: “Por necesidad hemos gastado bastante energía explorando el carácter cultural y personal de nuestra opresión porque estos asuntos nunca se han estudiado antes. Nadie ha examinado antes el complejo tejido de las vidas de las Negras” (Ibíd.: 177). Asimismo, parten de la necesidad de confrontar un conjunto muy diverso de opresiones - diferentes de los de la mujer blanca -, sin jerarquizar, ya que consideran imposible separar los diferentes tipos de discriminaciones que no son únicamente raciales, ni sexuales, ni de clase. Simultáneamente en Europa, según Migliaro *et al.* (2020) las feministas socialistas - sobre todo italianas - estaban dando visibilidad a los vínculos entre sexismo, racismo, colonialismo y privilegios de clase en sus estudios marxistas sobre trabajo y mujeres.

El concepto de interseccionalidad como tal fue utilizado por primera vez en 1989, por la abogada afroestadounidense Kimberlé Crenshaw, en el contexto de un caso legal contra la empresa

estadounidense General Motors. La compañía despidió a un grupo de trabajadoras y les niega una indemnización que, según las leyes estadounidenses vigentes en la época, se podía exigir mediante demanda por discriminación sexual o racial, de manera separada, pero no como una combinación de ambas. La finalidad de Crenshaw es evidenciar la invisibilidad jurídica de las diferentes dimensiones de opresión, discriminación y violencia sufridas por las trabajadoras Negras, entremezclándose las variables de género y raza. Sobre todo, la abogada busca crear categorías jurídicas específicas para enfrentarse a las diferentes opresiones, aclarando que: “su aplicación de la interseccionalidad ha sido y continúa siendo contextual y práctica, y que su pretensión nunca fue crear una teoría de la opresión general, sino un concepto de uso práctico para analizar omisiones jurídicas y desigualdades concretas” (Viveros, 2016: 5). En su defensa de las mujeres, la abogada establece que existen desigualdades que no se pueden identificar como una simple suma, sino, más bien, que éstas interseccionan consustancialmente de forma personal-social y evidencian relaciones de poder existentes en la sociedad:

“Parte de que el género, la clase, la raza y otras categorías sociales no son naturales, sino que son construidas socialmente y están interrelacionadas para incluir o excluir individual o colectivamente. En el texto *Mapping the Margins* (1991), Crenshaw plantea un análisis sistemático de la interseccionalidad en dos claves: interseccionalidad estructural (raza, género y clase son estructuras de poder interrelacionadas que determinan la vida de los sujetos) e interseccionalidad política (abordando el conflicto que la imbricación de estas dimensiones supone para las agendas políticas estatales y las de los movimientos sociales)” (Migliaro, Mazariegos, Rodríguez y Díaz, 2020: 68-69).

5. *Black feminism*

El feminismo Negro (Jabardo, 2012; Viveros, 2016), a partir de la crítica a instituciones patriarcales como la domesticidad conyugal, de la cual están excluidas las mujeres Negras, redefine su propia tradición histórica, vinculándola a las luchas de las pioneras del movimiento. Así, se empiezan a diferenciar de las teorías de género de las feministas blancas, surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir (2015) según la cual no se nace mujer, sino que se llega a serlo. Si el planteamiento de Beauvoir - que busca oponerse a la idea de las mujeres como seres frágiles y débiles, física e intelectualmente, recluidas en el ámbito doméstico y pasivas sexualmente - es relevante para las mujeres europeas del siglo pasado, no hace explícito que estas características solo construyen a las mujeres blancas y burguesas, sin tener en cuenta otras realidades o culturas diferentes a las occidentales. Además, siguiendo a hooks, en la medida en que los hombres Negros y las mujeres blancas definen el término de liberación femenina como la posibilidad de adquirir la igualdad respecto a los hombres blancos de la clase dominante: “Tienen intereses creados en la continuidad de la explotación y opresión de los otros. Las mujeres negras sin “otro” institucionalizado al que puedan

discriminar, explotar u oprimir tienen una experiencia vivida que reta directamente la estructura social de la clase dominante racista, clasista y sexista, y su ideología concomitante” (hooks, 2004: 49-50).

Siguiendo a la autora, lo que hace el *black feminism* es aliarse de manera contextual y situacional con movimientos sociales que defienden los intereses de grupos minoritarios. Se definen como una minoría que forma coalición con otras minorías para fundar un movimiento social sensible a todas las modalidades de opresión y marginación. Pretenden construir una teoría feminista Negra, que cuestione la ideología de la supremacía blanca como política racial, así como el impacto psicológico que tiene la clase social y el estatus político en un estado racista, sexista y capitalista. Según hooks, las mujeres Negras o blancas de clase baja no son el prototipo de ángel del hogar que relata Betty Friedan en *La Mística de la Feminidad*, texto original de 1963, ni entienden cuando las feministas blancas afirman que las mujeres deben ganar las calles y trabajar, ya que ellas, como esclavas o como mujeres precarias, llevaban siglos haciéndolo (hooks, 2004: 33-34).

En este sentido, hooks afirma que el pensamiento feminista parte del principio de que todas las mujeres están oprimidas, de manera que la premisa implica que todas las mujeres comparten clase, raza, religión y sexualidad: “Si bien resulta evidente que muchas mujeres sufren la tiranía sexista, hay pocos indicios de que este hecho forje ‘un vínculo común entre todas las mujeres’” (Ibídem: 37). El sexismo, como sistema de dominación: “está institucionalizado, pero nunca ha determinado de forma absoluta el destino de todas las mujeres de la sociedad. Estar oprimida quiere decir *ausencia de elecciones*. Ése es el primer punto de contacto entre el oprimido y el opresor” (Ibídem 37-38), y afirma que muchas mujeres occidentales tienen la posibilidad de elegir. Por ello, Mohanty argumenta que: “no podemos basar la hermandad de las mujeres en el género; la hermandad debe forjarse en el análisis y práctica política dentro de circunstancias históricas concretas” (Mohanty, 2008a: 131). En realidad, la homogeneización del discurso, en lo que se refiere a un único modo de opresión, solamente se refiere a la opresión sexual de una mujer promedio blanca, que será aplicado a las llamadas mujeres “tercermundistas”:

“Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida) y su pertenencia al tercer mundo (léase ignorante, pobre, sin educación, limitada por las tradiciones, doméstica, restringida a la familia, víctima, etc.). Esto, sugiero, contrasta con la autorrepresentación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, en control de su cuerpo y su sexualidad y con la libertad de tomar sus propias decisiones” (Mohanty, 2008a: 126).

También para Lorde (2003) esta noción de hermandad necesita ser puesta en cuestión, ya que olvida las diferencias dentro del propio movimiento feminista. Lo frecuente es que las blancas: “se centren en su opresión en tanto que mujeres y pasen por alto las diferencias de raza, preferencias sexuales, clase y edad. La palabra *hermandad* lleva implícita una supuesta homogeneidad de experiencias que en realidad no existe” (Lorde, 2003: 124). La autora indica la imposibilidad de una identidad uniformadora, describiendo ese estado fronterizo del feminismo como la casa de la

diferencia, un lugar donde caben múltiples circunstancias y discursos.

Trabajos como el de Davis (2005) señalan cómo los hombres esclavos no están definidos por las mismas características que se asocian a otros hombres, ya que no proveen las necesidades de su familia, no son propietarios, ni controlan la relación de pareja. Incluso pueden ser obligados a realizar actividades atribuidas generalmente al rol femenino, tales como cocinar, coser o limpiar: “los hombres esclavos desempeñaban importantes responsabilidades domésticas y, por lo tanto, no eran los meros esposos dóciles de sus mujeres” (Davis, 2005: 25). Sin embargo, “nada indica que esta división del trabajo doméstico hubiera sido jerárquica, ya que las tareas de los hombres no eran, en absoluto, superiores ni, difícilmente, inferiores al trabajo realizado por mujeres. Ambos eran igualmente necesarios” (Ibídem). Por tanto, el hombre esclavo no puede ser considerado desde una postura social dominante, por el hecho de que la condición de su virilidad está desvalorizada por su posición social en el trabajo. Además, siguiendo a la autora, como las Negras no eran mujeres (en el sentido del término aceptado por los blancos), el sistema esclavista también desautoriza el dominio masculino por parte de los hombres Negros: “Después de todo, tanto hombres como mujeres y niños eran, igualmente, los “sostenes” de la clase esclavista [...] el fortalecimiento de la dominación masculina entre los esclavos podría haber provocado una peligrosa ruptura en la cadena de mando” (Ibídem: 16). Por tanto, es necesario cuestionar y problematizar la idea de que la dominación masculina Negra se practicaba de la misma manera que la dominación masculina blanca. Tanto maridos, como esposas, padres, madres, hijos e hijas, estaban igualmente sometidos a la autoridad total de sus propietarios: “De hecho, la violación era una expresión descarnada del dominio económico del propietario y del control de las mujeres negras como trabajadoras por parte del capataz. Así pues, los especiales abusos infligidos sobre las mujeres facilitaban la explotación económica despiadada de su trabajo” (Ibídem).

Siguiendo a la autora, la posición de las mujeres esclavas contrastaba con las representaciones clásicas de la subordinación femenina, ya que a la mujer esclava no se le exigía menos fuerza y resistencia, ni trabajaba menos que los hombres. Esclavos y esclavas trabajaban de igual manera, pero la mujer construía un grado de autonomía que la opresión de género no autorizaba a las demás mujeres. Este análisis realizado por Davis (2005), pone en evidencia como la ideología de lo femenino - que aparta a la mujer blanca del trabajo productivo, relegándola a la esfera privada de lo doméstico y de los cuidados - es ajena a la situación de la mujer esclava Negra. Incluso el núcleo familiar Negro está fuera de las coordenadas de interpretación de la familia eurocéntrica del siglo XIX. De este modo, Davis critica la homogeneización de la opresión, que en realidad está restringida a una idea limitadora de la identidad femenina.

Así, según hooks (2004), el trabajo doméstico que hacían las mujeres esclavas para cuidar a los niños Negros (no necesariamente los suyos), era el único trabajo no alienante que podían desarrollar para escapar de la apropiación esclavista de su trabajo. La autora plantea que a lo largo de la historia estadounidense las mujeres Negras han identificado los trabajos de cuidados, en el contexto familiar, como un trabajo liberador. Se trata de una labor humanizadora que afirma su identidad como mujeres y como seres que muestran amor y cuidado, los mismos gestos de humanidad que, según la

ideología de la supremacía blanca, la gente Negra es incapaz de expresar: “el racismo abunda en la literatura de las feministas blancas, reforzando la supremacía blanca y negando la posibilidad de que las mujeres se vinculen políticamente atravesando las fronteras étnicas y raciales” (hooks, 2004: 35). Estos ejemplos muestran lo complejo que es considerar la dominación de género o de raza de manera aislada, ya que las relaciones sociales están no solo entrecruzadas, sino que se experimentan de formas diferentes. Con lo que los parámetros feministas universales son inadecuados para describir formas históricas y específicas de dominación:

“Como grupo, las mujeres negras están en una posición inusual en esta sociedad, pues no sólo estamos como colectivo en el fondo de la pirámide ocupacional, sino que nuestro estatus social es más bajo que el de cualquier otro grupo. Al ocupar esa posición aguantamos lo más duro de la opresión sexista, racista y clasista. Al mismo tiempo, somos un grupo que no ha sido socializado para asumir el papel de explotador/opresor puesto que se nos ha negado un “otro” al que podamos explotar u oprimir” (hooks, 2004: 44).

6. Diferentes hipótesis sobre el surgimiento del feminismo interseccional en América Latina

Como hemos mencionado anteriormente, la interseccionalidad no tiene una fecha ni un lugar preciso de nacimiento. Para América Latina, según Viveros (2016), esta controversia se inicia en la década de los años ochenta del siglo pasado, cuando las mujeres de los llamados feminismos disidentes -mujeres de color y lesbianas, principalmente - se empiezan a cuestionar por qué el feminismo no había considerado que las mujeres podían ser víctimas del racismo y del heterosexismo. Por otra parte, a partir de la década de los noventa, comienzan a visibilizarse los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes, que critican al feminismo urbano y blanco-mestizo heterosexual, hegemónico hasta entonces, mostrando la necesidad de articular las relaciones de género con las de raza y colonialidad. De manera simultánea, se gestan cambios en la geopolítica mundial, que desembocan en la implementación de políticas de ajuste estructural y la transformación de los estados nacionales latinoamericanos hacia el neoliberalismo. En el contexto latinoamericano, el debate aparece entrecruzado con el pensamiento decolonial (Dussel, 2008; Freire, 1997; Mendoza, 2014; Mignolo, 2008, 2015; Quijano, 2008, 2014) y la intersección de diferentes feminismos. Para estos movimientos, el sujeto del feminismo debe ser heterogéneo: “dar cuenta de sus pertenencias cruzadas y ubicar el proyecto feminista en el marco de un proyecto de descolonización del pensamiento y de las relaciones sociales” (Viveros, 2016: 14), enriqueciendo conceptos como autonomía o comunidad.

Teóricas como Blackwell (2008), no están de acuerdo con la cronología trazada por Viveros (2016) y otras autoras, que proponen el surgimiento del movimiento chicano feminista en la década

de los años ochenta del siglo pasado. Según Blackwell (2008), data de finales de los años sesenta, emparentado con el movimiento chicano que surge como lucha política y por los derechos civiles, relacionados con el ámbito laboral y con la inmigración. Este movimiento dominado por mayoritariamente por hombres, se ha estructurado alrededor de figuras heroicas, como Reyes López Tijerina o Rodolfo “Corky” Gonzáles, que, según critica Moraga (2007: 183-184):

“Adoptó los aspectos más patriarcales de su herencia mexicana. Durante una generación, los líderes nacionalistas utilizaron un tipo de ‘memoria selectiva’, tomando exclusivamente aquellos aspectos de las culturas mexicanas y nativas que servían a los intereses de los varones heterosexuales. A veces, tomaron lo peor del machismo mexicano y el ardor guerrero azteca, combinado con alguna de las idealizaciones más opresivas concebidas por los hombres de la feminidad ‘tradicional’ mexicana y llamaron a eso integridad cultural. Suscribieron una visión machista de las mujeres basada en el antiguo paradigma de virgen-puta de la Virgen de Guadalupe y Malintzin Tenepal. Guadalupe representa el ideal mexicano de la ‘madre sufrida’, la madre india sufriente y desexualizada, y Malinche era ‘la chingada’, estigmatizada sexualmente por su transgresión de ‘dormir con el enemigo’, Hernán Cortés. Juzgada traidora en la tradición mexicana, la figura de Malinche se invocaba para mantener silenciadas a las mujeres del Movimiento, sexualmente pasivas e ‘indias’ en el sentido colonial del término”.

Sin embargo, las *Hijas de Cuauhtémoc* son paradigmáticas en la construcción de sus comunidades chicanas, más allá de las figuras masculinas del movimiento. Estas feministas toman el nombre del periódico que ponen en circulación entre 1968 y 1973, con figuras como Anna NietoGomez, que ya en 1974 reclama en su artículo *La Feminista*:

“La feminista chicana ha estado llamando la atención sobre su opresión socioeconómica como chicana y como mujer desde 1968. La feminista chicana ha denunciado la forma en que el racismo, el sexismo y el sexismo racista se utilizan para mantener la opresión social y económica de la mujer chicana. Sin embargo, podemos decir con certeza que ha sido ignorada” (NietoGomez citada en Blackwell, 2008: 353-354).

Hay otras autoras que señalan 1981, con la publicación de *This bridge called my back. Writings by radical women of color*, como fecha clave en el giro de la conciencia feminista y la construcción de la interseccionalidad, marcando el punto de partida de un feminismo “tercermundista”. Editado por Moraga y Anzaldúa, este libro es el testimonio de mujeres migrantes que viven en Estados Unidos - chicanas, cubanas, puertorriqueñas, orientales, Negras e indígenas -, excluidas por el feminismo blanco privilegiado dominante. El libro trata sobre los puentes que las mujeres migrantes y fronterizas crean a través de sus espaldas y sus lenguas, al contribuir a la convivencia y comprensión entre diferentes culturas, géneros, sexos y naciones. Son mujeres que funcionan como dispositivos de traducción entre padres e hijas, así como puentes comprensión entre las nuevas costumbres y las de sus países de origen. Moraga, por ejemplo, es la *güera*, la más blanca de su familia, una india-blanca

de padre anglosajón, que tampoco pertenece a ninguna de las dos razas:

“No puedo negar que esta cara de güera a menudo me ha facilitado cruzar a salvo por entre las minas del racismo americano (...) Pero la gente no puede leerte la mente, leen tu color, leen tu tipo de mujer, leen las mujeres con las que estás. Leen tu caminar y tu hablar. Y después los privilegios empiezan a mermar y las opciones se hacen más limitadas, más evidentes. Creo que por eso he odiado siempre los términos “birracial” y “bisexual” (...) No dicen nada sobre el lugar que una ocupa” (Moraga, 2007: 155).

Las autoras describen su rol de traductoras, no solo entre culturas, sino también ante las feministas blancas estadounidenses, comunicándoles lo que constituye la identidad latina, sexual, india y proletaria, reivindicando su lengua, religión, costumbres, cosmovisiones y creencias propias, pero con las modificaciones que adquiere la experiencia al entrar en contacto con otras formas de vivir. En esta línea, Anzaldúa propone la figura de la *nueva mestiza*, como mujer-puente que surge de la herida colonial² en la frontera entre Estados Unidos y México, pero que al mismo tiempo es una figura que atraviesa fronteras, ya sean geográficas, lingüísticas o sexuales. Incluso Moraga formula un nuevo término para esta mestiza, que ella denomina la *Mechicana*, la que pertenece a la cultura mexicana de otra manera, fragmentada, resultado de la disolución de las líneas de sangre: “Somos una contradicción viviente, los que vivimos en las entrañas del monstruo, pero reniego que me obliguen a identificarme. Soy producto de la invasión. Mi padre es anglo; mi madre, mexicana” (Moraga, 2007: 84).

Moraga y Castillo adaptan al castellano la obra *This bridge called my back. Writings by radical women of color* (1981), traduciendo con el título de *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988), donde también utilizan la imagen del puente como testimonio de su condición limítrofe y fronteriza: “Este libro trata de llegar al otro lado, de hacer un puente sobre las diferencias que históricamente han vencido a la mujer de color hasta callarla, borrarla y fragmentarla” (Moraga, 1988: 1). Moraga atiende a una definición del feminismo que “se basa en el principio de que las mujeres de color no tienen que ‘escoger’ entre sus identidades, pero que un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas” (Moraga, 1988: 4). La metáfora del puente atraviesa toda la obra, concibiéndolo como camino, frontera, unión, cruce y encrucijada entre culturas.

Mencionar que en México se consideraba a las mujeres migrantes y a las chicanas como traidoras, personas que dejaban de ser mexicanas porque el nuevo país de acogida intervenía en sus lenguas y en sus cuerpos. De esta manera, cuando volvían a casa no eran las de antes, eran deslenguadas, habían perdido el pudor y contaminaban la lengua nacional con el inglés al estar atravesadas por las dos lenguas del colonizador, tanto el español como el inglés. En este sentido,

² No se amplía la idea de herida colonial porque rebasaría el propósito y la extensión de este artículo, sin embargo, el concepto aparece desarrollado en *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* (2007) de Walter D. Mignolo.

Anzaldúa defiende una identidad fronteriza, aunque eso pudiera suponer “una lucha de carne, una lucha de fronteras, una lucha interior” (Anzaldúa, 2016: 134), pues ella comparte culturas, habita esas zonas límite, recibe mensajes múltiples, y a veces contradictorios, entre el poder anglo fusionado con su filiación cultural mexicana:

“En nuestro interior y en el de la *cultura chicana*, creencias muy compartidas en la cultura blanca atacan creencias muy compartidas en la cultura mexicana, y ambas a su vez atacan creencias muy compartidas de la cultura indígena. Inconscientemente, vemos un ataque contra nosotros mismos y nuestras creencias como una amenaza e intentamos contrarrestarlos con una postura antagónica (...) Una postura antagónica obliga a la persona a un duelo entre el opresor y el oprimido; atrapada en un combate mortal, como el policía y el delincuente, ambos reducidos a un denominador común de violencia (...) Como la postura antagónica surge de un problema con la autoridad - externa igual que interna -, supone un paso hacia la liberación de la dominación cultural. Pero no es una forma de vida. En algún momento, en nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que abandonar la orilla opuesta. La separación entre los dos combatientes a muerte debe sanar de algún modo, de forma que estemos en ambas orillas a un tiempo y veamos, a la vez, con ojos de águila y de serpiente. O tal vez decidamos desentendernos de la cultura dominante, desecharla por completo como una causa perdida y cruzar la frontera hacia un territorio totalmente inédito y separado. O podríamos seguir otro itinerario. Las posibilidades son numerosas una vez que hayamos decidido actuar y no reaccionar contra algo” (Anzaldúa, 2016: 135).

Para Anzaldúa (2016), no hay pensamiento neutro, que no esté localizado, situado, marcado geográfica y políticamente, atravesado por jerarquías, categorías socioeconómicas, así como de sexo, género y raza. De manera que reclama una corpopolítica del conocimiento como nuevo lugar de enunciación. Según Homi K. Bhabha, esto implica la desterritorialización del cuerpo, un tercer lugar de enunciación que es un “espacio contradictorio y ambivalente que se abre entre el colonizador y el colonizado” (Bhabha citado en Núñez, 2015: 82).

Mignolo (2007) toma el análisis de Anzaldúa (2016) sobre la experiencia chicana, sobre los espacios intermedios, desde donde puede emerger una praxis política diversa de reapropiación y resignificación, que es un modo de pensar-otro, que genera un lugar en el no-lugar. El pensamiento fronterizo emerge de la colonialidad: “De ahí que el pensamiento fronterizo no sea con-natural a un sujeto que habita la casa del imperio; pero que sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial” (Mignolo, 2008: 24). El pensamiento fronterizo es, por tanto, descolonial, produce un giro que descoloniza el saber y el ser, que es tanto espacio-temporal (geográfica) como sexo-racial (corporal). Según Mignolo (2007), para desvincularse conceptual y epistemológicamente de la tradición heredada, Anzaldúa, así como los indígenas afrocaribeños y migrantes, dan un paso hacia la transformación radical en la geopolítica y en la política corporal del conocimiento, que requiere nuevas maneras de ver la realidad.

7. La propuesta de resignificación de otras investigadoras indígenas de las Américas

Las investigadoras indígenas proponen que es necesario considerar la diversas voces de la pluralidad de mujeres existentes, así como cuestionar las reivindicaciones étnicas, que aparecen como si fueran neutrales al género. Autoras como Aurora Cumes (2009) en Guatemala, invita a realizar una revisión crítica del feminismo hegemónico etnocentrista: “a cuestionar la imagen de mujeres indígenas víctimas pasivas de hombres indígenas, como un ejercicio que no tiene la intención de ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas” (Cumes citada en Migliaro, Mazariegos, Rodríguez y Díaz, 2020: 71). La autora critica, a su vez, el esencialismo indígena que busca justificar el machismo y el sexismo, como si fueran producto exclusivo del colonialismo. Las sociedades coloniales se fundaron en el trato desigual entre indígenas y no indígenas, pero también en la desigualdad entre mujeres y hombres. Aclara que la diferencia que reivindica no es la que justifica un trato desigual: “Sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico (...) en situaciones de dominación, el resignificar positivamente la diferencia es una lucha crucial y es un derecho humano” (Cumes, 2009: 43).

En una propuesta de resignificación, esta autora rescata los principios de dualidad, complementariedad, identidad y diferencia de la cosmovisión maya. Cumes (2009) busca dialogar con otros feminismos no hegemónicos, en una lucha en la que ella misma es cuestionada desde el propio movimiento indígena (acusándola de traidora por poner en riesgo el equilibrio de la comunidad), así como desde el feminismo totalizador (culpada de dividir el movimiento), que reproduce prácticas racistas y hace uso de su privilegio para criticar al multiculturalismo, como si fuera un problema para la lucha universal de las mujeres:

“En América Latina, en gran medida, las mujeres blancas han tenido con las indígenas y afrodescendientes una relación de matrona-sirvienta, de propietaria-esclava o de señora-muchacha. La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujeres, levantando una única bandera de liberación” (Cumes, 2009: 34).

Un planteamiento similar es el de las mujeres indígenas revolucionarias del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas, que también problematiza la concepción de la América moderna, capitalista, liberal, patriarcal, blanca y mestiza de estos últimos quinientos años. Tras un encuentro con el Subcomandante Insurgente Marcos, las mujeres publican la *Ley revolucionaria de las mujeres* (1993) en *El Despertador Mexicano*, el órgano informativo del EZLN. En este breve documento de diez puntos se integran los derechos básicos reclamados por las mujeres zapatistas, que no les habían

sido reconocidos ni por sus comunidades, ni por el Estado, ni por la sociedad, regida bajo un orden patriarcal, clasista y racista. En 1994, son relevantes las demandas de la Comandanta Ramona y de la Mayor Ana María, exigiendo justicia, tierras, trabajo, educación e igualdad para las mujeres, en “un mundo donde caben muchos mundos” (lema zapatista). También destacar el *Discurso de la Capitana Irma el día 8 de Marzo de 1994*, donde sostiene que las mujeres son las más explotadas del sistema:

“Es necesaria nuestra lucha para que nuestros pueblos y nuestro país sean libres, no sólo para las mujeres sino para todo el pueblo que siempre vive humillado. Nosotros seguiremos adelante con nuestra lucha hasta que cumplan lo que pedimos: pan, democracia, paz, independencia, libertad, vivienda y justicia, porque esto no existe para nosotros, los pobres. Por eso vivimos engañados. Por lo mismo de no saber leer, muchas veces ni siquiera sabemos qué dicen los patrones, aunque nos están regañando nosotros pensamos que nos están hablando bien. Por eso les conviene que no sepamos leer ni escribir, porque así nos chingan más fácil. Nosotros ya nos cansamos, no queremos vivir como animales, ni que siempre alguien nos diga qué hacer o qué no hacer. Hoy más que nunca debemos luchar juntos para que algún día seamos libres” (EZLN Capitana Irma, 2014: 401-402).

Para Valiana Aguilar (2023), mujer maya nacida en una pequeña comunidad en la costa de Yucatán (México), la esfera doméstica de los cuidados es un lugar de política feminista, ya que es en la cocina donde se reúnen las mujeres y se toman las decisiones que afectan a la comunidad. Asimismo, su concepto de familia y naturaleza son más amplios que en la mentalidad occidental dominante, cuyos ancestros familiares, los muertos, están presentes y les acompañan aquí y ahora, en la toma de decisiones, a través de las cuales les están honrando. Para ella, feminismo significa defender y cuidar tanto la tierra como los seres vivos que la habitan, su lucha es corporal, contra las agroindustrias. Por eso, afirma que a través de la comida, los cuidados y el cariño, son capaces de curarse y resistir, ya que: “con lo que comemos, en el caso de los transgénicos, el patriarcado y el capitalismo se mete en nuestros cuerpos” (Aguilar, 2023). Desde la perspectiva que propone Aguilar, el feminismo tiene que ver con hablar con el corazón, no con la razón, para que sus niños y niñas indígenas puedan crecer sin miedo. En otro contexto (que no contempla este artículo por motivos de extensión) como el de la India, Vandana Shiva (2023) también expone que el concepto de familia es mucho más amplio que el de las feministas occidentales, para ella significa el lugar donde hay relaciones. Con esto se refiere a la tierra, a los ríos, a los animales y a las plantas, que no son objetos para la explotación, sino familiares a los que se debe cuidar.

Tarcila Rivera, quechua de Ayacucho (Perú), de una comunidad heredera de la civilización chanca, es la fundadora del Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas y del Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Rivera afirma que las mujeres indígenas están más vinculadas con la vida colectiva que con el ser individual, porque están criadas como la expresión de la madre tierra, generando, cuidando y amando la vida:

“Nos ha costado a las mujeres indígenas entender el feminismo desde las otras y entender si nosotras somos o no feministas. Entonces llegamos a la conclusión de que tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo, desde nuestras propias referencias. Aprendí de un anciano de Ollantaytambo que en nuestro pueblo y en nuestra vida las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio. El desequilibrio es el equivalente a los problemas de género en nuestro mundo” (*El Salto Diario*, 20-03-2018).

Sin embargo, las prioridades del feminismo indígena según Rivera son el cumplimiento del derecho colectivo a la tierra, a los recursos naturales y al territorio, porque es el lugar de desarrollo de la comunidad, así como el derecho a no ser violentadas, ni en el territorio ni en sus cuerpos. Otras prioridades son el desarrollo económico, la salud y la participación política desde la comunidad, de manera intergeneracional. Aunque pertenecen a comunidades y países diferentes, Lorena Cabnal - mujer indígena maya-xinka de Guatemala - también vincula la lucha por la defensa del territorio con la vida de los cuerpos:

“En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena” (Cabnal, 2010: 23).

8. Resultados

En este texto no se renuncia a la complejidad que ofrece la perspectiva del feminismo interseccional, sino que se asume y se pretende ofrecer como resultado múltiples enfoques (filosóficos, políticos, teóricos) y avances en el análisis de la construcción de la otredad en relación con el sujeto hegemónico universal. A pesar de obtener resultados parciales, contradictorios y críticos, podemos hacer que confluyan una pluralidad de identidades, caracterizadas hasta el momento por la ausencia de identidad, tensión y conflicto.

En este sentido, hemos estudiado las experiencias que viven las personas, individual y colectivamente, para que el enfoque de la interseccionalidad no implique una mirada desde afuera ni desde arriba de las relaciones sociales, sino observando las relaciones opresivas, las disputas y las posibles resignificaciones. En consonancia con esto, Migliaro, Mazariegos, Rodríguez y Díaz (2020) señalan la importancia de rescatar la vida personal como terreno político, público, lugar de

transformación y reproducción de las relaciones, recuperando experiencias vitales que han quedado ocultas desde el relato patriarcal y androcéntrico:

“La interseccionalidad permite mirar críticamente lo que la ciencia ha dicho y, fundamentalmente, lo que no ha dicho. Posibilita además desentrañar la categoría ‘mujer’ del corsé liberal que sólo reconoce a ciertas mujeres, todas las que no son esas otras que eventualmente puedan incomodar. Pensar, leer, investigar, intervenir, escribir desde la interseccionalidad y la epistemología feminista agudiza el oído, el tacto y la mirada para comprender vivencias, significaciones y experiencias” (Migliaro, Mazariegos, Rodríguez y Díaz, 2020: 78-79).

Todo esto apela a la conformación de un proyecto múltiple, que cuestione lo que otras teorías marginan, excluyen o rechazan, rehaciendo nuevos espacios para el feminismo, territorios de luchas transversales, de formas diferentes de hacer política e investigar, interrogando y cuestionando los propios conceptos y categorías a partir de las diferentes voces que emergen desde las fronteras. Teorías que no son menos valiosas que las teorías generadas en el hemisferio norte, sino igualmente relevantes, subjetivas y contextualizadas.

9. Conclusiones

Este texto propone un feminismo que rechaza la unificación de diferentes perspectivas bajo un concepto totalizador, frente a los discursos del feminismo tradicional. Las feministas Negras y chicanas, así como las pensadoras del Tercer Mundo (tanto de centros urbanos como rurales), recuerdan que se habla y se enuncia siempre desde un lugar particular en las relaciones de poder, desde una jerarquía de género, clase, raza, lingüística, geográfica, política, espiritual y sexual.

Si bien hay convergencias generales entre las diferentes corrientes analizadas - *Black feminism*, feminismo chicano o activismos de mujeres indígenas -, hay diferencias muy significativas que se hace necesario problematizar. Autoras como Ochyo Curiel (2014) o Yuderlys Espinosa Miñoso (2014) critican dichas demarcaciones, así como los procesos de *oegenización* del género (Mendoza, 2014), institucionalizando los postulados feministas más éticos y revolucionarios que – según esta visión – al expandirse pierden valor heurístico y político, facilitando procesos de apropiación, tanto cultural como conceptual.

Podríamos denominar este giro de la conciencia feminista como una especie de inversión, brecha o herida de los presupuestos más básicos sobre los discursos del género, que supone un desplazamiento teórico y político, al proponer un modo diferente de comunidad, más allá del género, la identidad o la diferencia sexual. Las historias de este mundo global están interconectadas, por eso consideramos tan relevante investigar desde el respeto a la agencia y a la particularidad de cada país

y cultura, incluso observando nuevas contradicciones.

Nos gustaría señalar la importancia de este enfoque interseccional para mostrar dos cosas. Primero, que los parámetros feministas universales son inapropiados para analizar formas de dominación concretas y múltiples, en las cuales las relaciones se intrincan y se experimentan de diferentes maneras. En segundo lugar, porque desde hace mucho tiempo - en diferentes contextos geográficos e históricos -, existe el problema de las exclusiones creadas por la utilización de marcos teóricos que ignoran las intersecciones en las relaciones de poder. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en países como España y otros del entorno europeo, se cuenta con normas contra la discriminación que desde el año 2022 incluyen la discriminación interseccional como forma específica y autónoma de discriminación, diferente de la discriminación múltiple, por asociación o por error. La perspectiva interseccional ha sido incorporada en dichos contextos como mandato de optimización a los poderes públicos. Por tanto, si bien es cierto que la realidad interseccional ha sido la gran olvidada – como se analiza en el cuerpo del artículo de esta investigación – en la actualidad se está avanzando para su reconocimiento y tutela reforzada a nivel normativo, en el marco del derecho antidiscriminatorio.

Para finalizar, cabría mencionar que la noción de interseccionalidad - recogida en España en la Ley 15/2022, integral para la igualdad de trato y la no discriminación - es una perspectiva inclusiva que hay que utilizar con precaución, no para transformarla: “en una caja negra en la que todo cabe. Este riesgo puede evitarse parcialmente, contextualizando las teorías o posturas teóricas que se ponen en diálogo y sacando provecho de ellas para aplicarlas políticamente de forma creativa y crítica” (Viveros, 2016: 5). Siempre teniendo en cuenta que:

“Pensar el género desde la interculturalidad tiene que ser necesariamente un ejercicio creativo. Este, pienso, es el gran reto del feminismo. Entenderlas desde sus propios códigos. Sumar incluso esos códigos al discurso "occidental" que ya desde esa incorporación tiene que ser necesariamente distinto. Para eso, claro, hay que reconocerle a la otra la capacidad para pensar-se” (Jabardo, 2012: 51).

Agradecimientos

Gracias al apoyo de la Secretaría de Universidades e Investigación del Departamento de Empresa y Conocimiento de la Generalitat de Catalunya/Unión Europea, Fondo social europeo; departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, programa de formación tipo 2 (PIPF2-4R); Govern de les Illes Balears, Institut d'Estudis Balearics.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Valiana [Conferencia], Madrid, 25-02-2023.

Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

Beauvoir, Simone de (2015). *El segundo sexo*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València.

Belausteguigoitia, Marisa (2009). “Borderlands/La Frontera: el feminismo chicano de Gloria Anzaldúa desde las fronteras geoculturales, disciplinarias y pedagógicas”. En: *Debate Feminista*, 40, pp. 149-169.

Blackwell, Maylei (2008). “Las hijas de Cuauhtémoc: Feminismo Chicano y Prensa Cultural 1968-1973”. En: Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, pp. 350-403.

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En: ACSUR-Las Segovias (Eds.). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, pp. 10-25.

Cerarols, Rosa y Rius, Núria F. (2021). “Hacia futuros transdisciplinarios feministas. Reflexiones sobre el sesgo de género en la investigación histórica”. En: *Discurso & Sociedad*, 15(3), pp. 701-721.

Cooper, Anna Julia (1892). *A voice from the South: by A Blanc Woman of the South*. Xenia: The Aldine Printing House.

Crewnshaw, Kimberlé (1991). “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”. En: *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-1299. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/1229039> [15/03/2025].

Cumes, Aurora (2009). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En: Andrea Pequeño (Ed.). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, Sede Ecuador, pp. 29-52.

Curiel, Ochy (2014). “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. En: Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 325-334.

Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.

Dorlin, Elsa (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Dussel, Enrique (2008). *Twenty theses on politics*. Durham y Londres: Duke University Press.

Eskalera Karakola (2004). “Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista”. En: bell hooks *et al.* *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 9-32.

Espinosa, Yuderkis (2014). “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. En: Yuderkis Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 309-324.

EZLN (2014). “Ley revolucionaria de mujeres”. En: Diana Gómez Yuderkis Espinosa y Karina Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 399-400.

EZLN Capitana Irma (2014). “Discurso de la Capitana Irma el día 8 de Marzo de 1994”. En: Diana Gómez Yuderkis Espinosa y Karina Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, pp. 40-402.

Freire, Paulo (1997). *Pedagogía de la autonomía*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores.

Friedan, Betty (2009). *La Mística de la Feminidad*. Valencia: Ediciones Cátedra, Universitat de València/ Instituto de la Mujer.

Gouges, Olympe de (2019). “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”. Disponible en: <https://www.culturamas.es/2012/09/07/declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana-1791-por-olympe-de-gouges/> [17/03/2025].

hooks, bell (2004). “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”. En: bell hooks *et al.* *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 33-50.

Jabardo, María Mercedes (2012). “Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración”. En: Liliana Suárez, Emma Martín y Rosalba Hernández (Coords.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. San Sebastián: Ankulegi antropología elkarte, Asociación vasca de antropología, pp. 39-54.

La Colectiva del Río Combahee (1988). “Una declaración feminista negra”. En: Cherrie Moraga y Ana Castillo (Eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 172-184.

Ley 15/2022, integral para la igualdad de trato y la no discriminación. 13 de julio de 2022. BOE núm. 167. Disponible en: <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2022-11589> [17/03/2025].

Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: horas y HORAS, Instituto de la Mujer.

Mendoza, Breny (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. Ciudad de México: Herder.

Migliaro, Alicia, Mazariegos, Dina, Rodríguez, Lorena y Díaz, Juliana (2020). “Interseccionalidades en el cuerpo-territorio”. En: Delmy Cruz y Manuel Bayón del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Coords.). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Quito y Ciudad de México: Ediciones Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo; Bajo Tierra Ediciones, Libertad Bajo Palabra, pp. 63-82.

Mignolo, Walter (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona y Ciudad Juárez: CIDOB, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.

Mignolo, Walter (2008). “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”. En: *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 6, pp. 7-38.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Mohanty, Chandra Talpade (2008a). “Bajo los ojos de Occidente: Academia Feminista y discurso colonial”. En: Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra/ Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, pp. 112-161.

Mohanty, Chandra Talpade (2008b). “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En: Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández (Eds.). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, pp. 404-467.

Moraga, Cherrie (2007). *La última generación*. Madrid: horas y HORAS.

Moraga, Cherrie (1988). “Introducción. En el sueño, siempre se me recibe en el río”. En: Cherrie Moraga y Ana Castillo (Eds.). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 1-6.

Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (Eds.) (2002). *This bridge called my back. Writings by radical women of color*. Berkeley: Third Woman Press.

Moraga, Cherrie y Castillo, Ana (Eds.) (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Núñez, Cecilia (2015). “A propósito de *Borderlands*: escritura ritual y performatividad fronteriza”. En: *Pasiones & Obsesiones, Revista virtual de la Universidad del Claustro de Sor Juana*, 1(0), pp. 73-88.

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes. Antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2008). “Coloniality of power, eurocentrism, and social classification”. En: Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui (Eds.). *Coloniality at large*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 181-224.

Rivera, Tarcila (2018). “Las mujeres indígenas tenemos que construir nuestro propio concepto de feminismo”. En: *El Salto Diario*, 20 de marzo. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismos/tarcila-rivera-zea-mujeres-indigenas-construir-nuestro-propio-concepto-feminismo> [06/05/2025].

Shiva, Vandana [Conferencia], Madrid, 25-02-2023.

Spivak, Chakravorty Gayatri (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Barcelona: MACBA.

Truth, Sojourner (1997). “Modern History Sourcebook: Sojourner Truth: ‘Ain’t I a Woman?’”. Disponible en: <https://secure-media.collegeboard.org/digitalServices/misc/ap/lessons/ap-digital-edge-english-lang-lesson-7-student-workbook.pdf> [17/03/2025].

Viveros, Mara (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. En: *Debate Feminista*, 52, pp. 1-17.

Wollstonecraft, Mary (2020). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Barcelona: Penguin Random House.