

**Los aportes de las mujeres afros: de la identidad a la imbricación de opresiones.  
Un análisis decolonial.**

**Ochy Curiel**

Ante todo quisiera agradecer la invitación el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género, en particular a Andrea Álvarez y a todo el equipo que han hecho posible mi presencia aquí.

Para abordar el contenido del título que sugerí para esta ponencia: *Los aportes de las mujeres afros: de la identidad a la imbricación de opresiones. Un análisis decolonial*, el hilo conductor de esta presentación será mi activismo, mi experiencia y mi pensamiento como feminista autónoma, antirracista, lesbiana feminista y decolonial y mi experiencia como una academia que se propone promover pensamiento crítico.

En un primer momento situaré una experiencia muy importante para mí desde un colectivo de mujeres afros en República Dominicana, pioneras en hacer un activismo contra el racismo, el sexismo y el clasismo para abordar los límites de la política de identidad y los aportes de las feministas afros en considerar la imbricación de opresiones, pasando por mi posición como lesbiana feminista, para luego terminar con que proponemos las feministas decoloniales para el pensamiento y la práctica política.

A finales de los años 80 e inicios de los 90 surgió un grupo de mujeres negras en República Dominicana, interesadas en abordar el racismo y el sexismo, como una reivindicación política, quienes constituimos La Casa por la identidad de las Mujeres Negras, a la que luego llamamos, Casa por la Identidad de las Mujeres Afros. Fue una de las experiencias pioneras en la región en este sentido, además de ser las responsables principales de organizar el 1er Encuentro Latinoamericano y Caribeño de Mujeres Negras y de impulsar la Red de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas e ir formando lo que en algún momento denominamos Movimiento de Mujeres Negras.

En varios trabajos, (Curiel, 2007), tratando de sistematizar una investigación que realicé con tres grupos de mujeres afros en Honduras, Brasil y Dominicana, abordé diferentes momentos de la acción política colectiva de este movimiento. Para ello definí y caractericé tres momentos considerando fundamentalmente los énfasis políticos, aunque estos momentos no estuvieron nunca separados.

El primer momento lo denominé: *la definición de una política de identidad*.

Analicé como la política de identidad fue de las primeras estrategias que como movimiento asumimos, a través de reafirmar una subjetividad de “mujeres” y “negras” como individuos y como grupo social. Las acciones fundamentales estuvieron alrededor de rescatar lo que en ese momento denominamos “la cultura negra o afro” y en ellas el papel de las mujeres de descendencia africana.

El segundo momento lo definí como: *Un trabajo “político hacia fuera”* que se comenzó a cristalizar a inicios de los años 90.

Sostuve que a pesar de que la política de identidad se mantuvo, el trabajo político fundamental pasó de un “hacia dentro” a un trabajo “hacia fuera”, hacia otras mujeres negras, hacia comunidades marginalizadas y hacia la sociedad en general. La visibilización del racismo y del sexismo y los efectos hacia las mujeres, conjuntamente con su denuncia y combate, eran los énfasis políticos de este segundo momento. Enmarcadas en el concepto de derechos humanos, en la reivindicación del reconocimiento social y cultural, las acciones fundamentales fueron la formación y educación, las campañas de comunicación, entre otras.

El tercer momento lo denominé: *La articulación nacional, regional y mundial*. El mismo se inicia con la realización del 1er Encuentro de Mujeres Negras y la conformación de la Red de Mujeres Latinoamericanas y afrocaribeñas en 1992, la participación en diferentes actividades regionales y la participación en diferentes conferencias mundiales, como la de Beijing y posteriormente con la Conferencia contra el Racismo, entre otras.

Sobre estos momentos me gustaría profundizar algunas cuestiones.

El primero, la política de identidad, nos permitió un aumento de la autoestima individual y colectiva en torno al reconocimiento de ser mujeres negras y luego afros. Esta identidad política nos permitió la movilización, el encuentro de experiencias compartidas, nos permitió recuperar una ancestralidad perdida producto del racismo y el sexismo desde tiempos de la colonización; las acciones culturales realizadas nos permitieron a muchas descolonizar nuestras prácticas religiosas, marcadas hegemonícamente por el judeo-cristianismo y recuperar espiritualidades de origen africano. Nos permitió también cuestionar una estética marcada por la occidentalización de los cuerpos y construir, legitimar y valorar una estética negra acorde con nuestras propias experiencias.

Este momento a muchas de nosotras nos permitió además reconocernos individual y colectivamente y a través de ese reconocimiento, comenzar a exigir nombramiento y reconocimientos social como mujeres negras.

Si bien este momento muchas lo vivimos con crisis, con orgullo, con placer y con posiciones hasta radicales, también estuvo caracterizado por el esencialismo y la homogenización. Asumíamos que todas éramos iguales, exactamente el mismo error político que le criticamos al feminismo blanco. La clase, la sexualidad, los privilegios, los contextos, los lugares de enunciación entre mujeres negras, no fueron ejes de reflexión, aunque sí de tensión. Había una expectativa de un “deber ser” mujer negra, único, casi universal, que parecería que todas debíamos cumplir. La no reflexión en torno a nuestras diferencias, no nos ayudó mucho a complejizar nuestras posiciones en el mundo y definir, más concretamente, los proyectos sociales y políticos a los que nos adscribíamos, al centrarnos solo en la cuestión negra y la cuestión de las mujeres.

El segundo momento, el trabajo hacia fuera, si bien no desplazó la política de identidad nos permitió evidenciar los efectos del racismo y del sexismo en las mujeres negras, un

momento creo yo muy importante pues, conjuntamente con el Movimiento de Mujeres dominico-haitianas-MUDHA-, fuimos fundamentales en colocarlos en la escena pública: en el movimiento cultural y artístico, en las políticas educativas, en los movimientos sociales, etc. Sin embargo, nos limitamos a ver estas opresiones como fenómenos, es decir, a actuar en sus efectos, más como discriminaciones. En ese momento no teníamos las herramientas necesarias para analizar el racismo y el sexismo como epistemes centrales de la modernidad occidental. Volveré sobre este punto más adelante.

El tercer momento, la articulación nacional, regional y mundial, si bien transnacionalizó nuestras acciones al conectarnos con otros colectivos de otros países, al impulsar la Red de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas, también nos institucionalizó. Aunque la Casa por la identidad de las Mujeres Afros, nunca tuvo mucho dinero para accionar y parte de nuestro trabajo fue sin pago, la lógica que asumimos en los últimos años fue fundamentalmente institucional, igual como estaba inmerso el movimiento de mujeres y feminista. Éramos parte de la organización, seguíamos las agendas de la ONU a través de los procesos en torno a Beijing, luego de la Conferencia Internacional contra el Racismo y esto se hizo más presente a través de la RED. Aún esta política de transnacionalización estuvo fuertemente marcado por la política de identidad.

A partir de este pequeño recorrido quisiera explicitar mis posicionamientos al día de hoy.

Si bien me asumo y me posiciono como una mujer afro, con una historia particular por haber nacido y criado en República Dominicana, un país mayoritariamente y predominantemente afrodescendiente y que es parte importante de mi historia personal y política, no solo soy eso. Soy también lesbiana feminista, migrante, música, feminista autónoma, anticapitalista, académica entre otras posiciones políticas, pero sobre todo me considero una activista que busca la transformar social y para ello considero necesario acabar con las opresiones, con todas, y eso no lo resuelve una política de identidad. Hoy para mi ser negra o afro no es suficiente, aunque sigue siendo muy importante.

Entrados los años 90 me hice feminista autónoma y desde esta experiencia con otras feministas latinoamericanas, comenzamos a complejizar y a problematizar las razones de la institucionalización que nos tocó como movimiento (Espinosa, 2008). Para muchas de nosotras esa institucionalización fue un producto de políticas neocoloniales y desarrollistas venidas del Norte Occidental que encontraron la complicidad de muchas feministas de la región y de muchas mujeres afros. Desde el Norte Occidental, a través de la retorica del desarrollo, vista como utopía de emancipación, de avance, desde lugares de poder (Dussel, 1999) se asumía y se sigue asumiendo que los países de Latinoamérica y El Caribe eran incapaces de sus propios desarrollos y entonces era necesario intervenir y controlar (Escobar, 1996).

Para entender lo que estoy plantando es necesario contextualizar esta década y ver algunos de sus efectos al día de hoy. La década de los 90 marcó el fortalecimiento del neoliberalismo que colocó el mercado y la economía como centros de la vida social y el capital financiero como centro del mercado en un nivel transnacional, a través de implementar el ajuste estructural. Estas políticas hechas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional promovían que los pueblos latinoamericanos y caribeños vivirían una etapa de crecimiento económico con equidad, pero la realidad fue distinta: los niveles de pobreza cada vez fueron creciendo en nuestros pueblos, hasta el día de hoy.

Desde esta década, la democracia se convirtió en un mecanismo de selección de gobernantes que administran el sistema político con criterios de mercado, al tiempo que se abren procesos para la participación ciudadana (Katz, 2007). A la par de este endurecimiento económico derivado de la doctrina neoliberal e impuesto por medio de los planes de ajuste estructural, hay cierto ablandamiento político (una reorganización de los equilibrios entre política y economía).

Es en este contexto que se sitúan las conferencias mundiales de la ONU y sus políticas

dirigidas a la participación ciudadana. Se debía promover una supuesta participación ciudadana para limitar las acciones de protestas en la región y para lograr cierta estabilidad política para garantizar la entrada perfecta del neoliberalismo. Así muchas y muchos creyeron que participando en las conferencias de la ONU a través de sus necesarias redes representativas (como lo hizo la Red de Mujeres Afros en su segunda etapa) era la manera de incidir en los gobiernos para promover ciertas políticas sociales con equidad.

Para muchos movimientos, como el feminista, el de mujeres afros, entre otros, esto generó más dependencia económica, ideológica y política de la ONU y de la cooperación internacional al desarrollo venida del Norte, por tanto menos autonomía, burocratización y jerarquización y sobre todo mucha complicidad con estas políticas.

Para esta misma época hay un auge del multiculturalismo como política de Estado. Si bien en parte también fue resultado de muchas luchas de movimientos indígenas y negros que cuestionaron la nación homogénea con base a la ideología del mestizaje, que invisibilizaban actores y actrices que antes no estaban considerados como parte de la nación y que se amplía en la región la lucha por el reconocimiento cultural, desde la lógica de los estados, este multiculturalismo era profundamente liberal. Si bien en muchas constituciones hubo un reconocimiento a la diversidad cultural pasando a naciones pluriétnicas y pluriculturales, la realidad material y política de la mayoría de los pueblos indígenas y negros no cambió mucho. Hoy las desigualdades sociales, políticas y culturales de estos pueblos es evidente (Curiel, 2013).

Como lesbiana feminista, también en esta década, había politizado del deseo. Había ya hace mucho tiempo asumido que ser lesbiana, que desea y se acuesta con mujeres es en sí un acto político transgresor frente a la heterosexualidad obligatoria. Sin embargo, por muchos años lo había asumido también como una identidad. A partir de los aportes teóricos-políticos del lesbianismo feminista, (Rich, ([1980]1998); Wittig, 1982, 1990,

2006), comprendí que la heterosexualidad es un régimen político que trasciende las experiencias sexuales, aunque las incluya. Se trata de un régimen que actúa en todas las relaciones sociales y que tiene que ver con los efectos del colonialismo y la modernidad occidental: en la nuclearización de la familia, en las concepciones y expectativas que se tienen en torno a lo que debe ser una mujer y un hombre, en el binarismo sexual que sustenta la ideología de la diferencia sexual, en la apropiación y explotación de los cuerpos y fuerza de trabajo de las mujeres, sean o no sean estas lesbianas y más aún en aquellas que son racializadas como negras y como indígenas. Desde estos análisis comencé a entender la relación entre el racismo, el sexismo y el clasismo con el régimen heterosexual.

Para lograr llegar en el punto en el que estoy hoy, fueron fundamentales los aportes teóricos y políticos de las feministas y lesbianas negras: del Black Feminism de EEUU (Hill Collins, [1990]1998), de las Mujeres de Color (Morruga y Anzaldúa, 1981), Mujeres Negras de Gran Bretaña y feministas negras de Latinoamérica y El Caribe (Curiel, 2007), quienes muy tempranamente en los años 70 propusieron abordar la imbricación de opresiones como el racismo, el clasismo, el régimen heterosexual, entre otras, siempre desde experiencias situadas.

Comprender la imbricación de las opresiones no se trata de colocar variables que conforman una sumatoria de experiencias, o una intersección de categorías analíticas (Crenshaw, 1993), se trata de entender cómo estas han atravesado históricamente nuestra región desde el colonialismo hasta la colonialidad contemporánea y como se ha expresado en ciertos sujetos que no han tenido privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad, como son las mujeres negras, indígenas y campesinas de la región.

En los últimos años, han sido también fundamentales los aportes de pensadores latinoamericanos y caribeños críticos ligados al proyecto decolonial (Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007), quienes desde el concepto de decolonialidad proponen una nueva

comprensión para nuestras experiencias como latinoamericanxs y caribeñoxs que implica una relectura de la historia, nuevas filosofías, nuevas epistemologías que ayudan a una acción política más descolonizadora y transformadora. Desde esta comprensión se propone que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados-nación en la periferia, no se transformaron significativamente, al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. Esta colonialidad global ha sido posible gracias a instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, agregaría yo también a una cooperación internacional del Norte.

Desde esta comprensión Ramón Grosfogel propone que estamos frente a un 'sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial' (*Ibíd.*), y yo agregaría y heterosexual. Todo ello ha conllevado hasta nuestros días un patrón mundial de poder que el peruano Anibal Quijano (2000) denominó *colonialidad de poder* que ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad, y sus instrumentos de coerción. Para Quijano esta colonialidad ha estado sustentada en la construcción de idea de raza, pero para María Lugones también en la idea de género binario, heterosexual y moderno, quien condensa su idea en el concepto de sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008).

Todo lo anterior, ha estado ligado a la noción de humanidad que impuso la modernidad occidental que se inicia con el debate si lxs indixs y luego negrxs eran humanos. Las hembras y machos colonizados no eran mujeres ni hombres, ni eran consideradx



humanas y esto tiene efectos hasta hoy sobre poblaciones particularmente racializadas. Sobre este aspecto el puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007) propone el concepto de *colonialidad del ser* que ha supuesto la negación de humanidad, la interiorización de poblaciones (sobre todo indígenas y afro-descendientes) que han sido consideradas como un obstáculo para la cristianización y luego para la modernización. Esa negación de ser (Dasein) ha sido la justificación para esclavizarlas, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o simplemente asesinarlas. Son como diría Frantz Fanon, los condenados de la tierra (Fanon, 1963).

La modernidad occidental eurocéntrica también generó una *colonialidad del saber*, (Lander, 2000) un tipo de racionalidad técnico-científica, epistemológica, que se asume como el modelo válido de producción de conocimiento. Este conocimiento, desde esta visión debe ser neutro, objetivo, universal, positivo. Como señala el colombiano Santiago Castro Gómez (2007), pretende estar en un punto cero de observación capaz de traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. Desde ahí se genera una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber donde se subvaloran, se ignoran, se excluyen, se silencian, se invisibilizan conocimientos de poblaciones subalternizadas.

Es retomando estas apuestas y análisis, recogiendo nuestras propias experiencias como activistas afros, lesbianas feministas, autónomas de América Latina y El Caribe, que hoy algunas de nosotras construye lo que entendemos como feminismo decolonial, que creo yo aporta significativamente a una nueva propuesta de la acción colectiva para las mujeres afros, pero también para toda propuesta que se proponga la transformación social desde un lugar situado como lo es América Latina y El Caribe.

El concepto de feminismo decolonial fue propuesto por la argentina María Lugones (2008). Yuderkys Espinosa señala que el feminismo decolonial:

“se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués. (Espinosa, 2013: 8).

Para la autora, el feminismo decolonial apunta a revisar y problematizar bases fundamentales del feminismo y también ampliar conceptos y teorías claves de lo que se conoce como la teoría decolonial propuesto por muchos de los pensadores latinoamericanos citados más arriba.

En palabras de la autora:

Por un lado se reclama heredero del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, con sus aportes a pensar la imbricación de opresiones (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina y el Caribe que han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. En segundo lugar, el grupo retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y EEUU que sirven a sus fines. Así, varias de las que componen el grupo, retoman al feminismo materialista francés con su temprano cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujeres como “clase de sexo” y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. También se nutren de la revisión crítica del esencialismo, el sujeto del feminismo y la política de identidad desarrollada por el feminismo posmodernista. En este mismo tenor, recuperan el legado de autoras claves del feminismo poscolonial con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un esencialismo estratégico el llamado a una solidaridad feminista norte-sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el norte.

Como tercera línea genealógica, este feminismo recoge algunas críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, a la que algunas de ellas han pertenecido, incorporando una denuncia a la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países llamado “Tercer mundo”, así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales” que tiene que ver con las lógicas de la cooperación internacional desde el Norte (*Ibid.*, p. 8).

Una perspectiva feminista decolonial significa varias cuestiones para nosotras claves para redefinir la práctica política actual:

- 1- Entender como se construyó el sistema-mundo-moderno colonial occidental que tuvo tanto a la raza, como el género fueron epistemes centrales para lograr la expansión capitalista a través del colonialismo. Significa una relectura de la historia y entender cuáles son sus expresiones en el día de hoy, cómo esta constituida la división internacional, nacional y local del trabajo, tanto sexual, heterosexual, racial y social que afecta fundamentalmente a mujeres, negras, indígenas, lesbianas y migrantes de nuestros pueblos.
- 2- Comprender la relación que tiene actualmente la acumulación capitalista con el despojo de territorios para instalar megaproyectos por multinacionales. Territorios en los que habitan gente negra, indígena y campesina pobre.
- 3- Entender la relación entre los feminicidios, las violencias hacia mujeres y las lógicas del militarismo, el narcotráfico, el lavado de dinero, que colocan a mujeres, niñas y adolescentes de poblaciones populares, altamente racializadas como botín de guerra.
- 4- Entender los discursos y políticas de los estados nacionales centrados en un multiculturalismo liberal, que supuestamente reconoce la diversidad cultural, racial, étnica, que le sirve para sostener una democracia liberal que no acaba con las desigualdades, cuyo paradigma válido sigue siendo moderno, blanco, hombre, heterosexual, católico y que muchos movimientos sociales, a partir de reivindicar una igualdad desde este paradigma, contribuye a mantenerlo.
- 5- Comprender que si bien la política de identidad es importante como posicionamiento no lo puede ser como fin. Todo proyecto de transformación social desde nuestra perspectiva debe ser por proyectos que derriben las opresiones y aquí es importante hacer alianzas políticas con diferentes movimientos que se propongan también acabar con las opresiones. Nuestras realidades no solo están

marcadas por ser negras y el racismo y el sexismo que nos afecta, están también marcadas por los efectos de la flexibilidad laboral, por los efectos del consumismo, por los efectos de diferentes violencias, por políticas globales al igual que locales que nos colocan en situaciones de precariedad.

Por todo lo anterior pienso que son necesarias, dentro de muchas otras tres cuestiones fundamentales:

- 1- El estudio sistemático de como funciona el mundo todo, cuáles son las maneras en que el racismo, el sexismo, el clasismo, la heterosexualidad y todas las opresiones tienen lugar, desde teorías e interpretaciones críticas, desde epistemologías otras que nos permitan interpretar nuestras realidades y en Latinoamérica como en el Caribe existen análisis e interpretaciones importantes, hechas por sujetos subalternizados a quienes nunca se les ha reconocido su saber, para que desde allí podamos definir nuestras acciones políticas.  
Esto nos permitirá actuar con base proyectos políticos que se propongan derribar las opresiones de manera imbricada, en el cual la política de identidad sea fundamentalmente posicionamientos estratégicos y coyunturales.
- 2- Propiciar políticas autónomas desde los movimientos sociales. Esto permitirá la autonomía ideológica, material y epistémica y no seguir dependiendo de las agendas de las lógicas neocoloniales de instituciones globales como la ONU, Banco Mundial , AID, Cooperación internacional y también instituciones locales que inciden en las prioridades de los movimientos.
- 3- Fortalecer las alianzas transnacionales desde movimientos sociales críticos. El monstruo es grande y global, por tanto nuestra política también debe serlo aunque tenga aplicación local. Estas alianzas no pueden ser esas redes institucionales que se pasean por grandes hoteles y que asumen la representación de movimientos, sino deben ser desde la solidaridad internacional, desde sujetos y sujetas subalternizadas que permita fortalecer nuestras luchas.

## BIBLIOGRAFIA

Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel. (2007). "Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico", en: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Combahee River Collective. (1988). "Una declaración feminista negra", en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds) *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press. pp 172-184.

Crenshaw, Kimberlé. (1993). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", en D. Kelley Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Temple University Press, Philadelphia.

Curiel, Ochy (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica- en la frontera. Bogotá.

\_\_\_\_\_ (2007). "La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista", en: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Bogotá: Revista Nómadas. N.º 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, pp. 92-101

\_\_\_\_\_. (2007). "Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres"", en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Vol. III*. Buenos Aires: Catálogos. pp 163-190.

Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.) (2005). *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

Dussel, Enrique. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en: Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O y Millan, C. (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Pensar, Universidad Javeriana. pp. 147-161.

Escobar, Arturo. (1996). "El desarrollo y la antropología de la modernidad", en: *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma. Pp. 19-45.

Espinosa, Yulderkys. (2008). *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires: En La Frontera.

Espinosa, Yulderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. Ponencia

presentada en Fazendo Genero. Brasília Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero”, efectuada el 10 de noviembre de 2013.Disponible en: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>. Bajado en 5 de mayo, 2014.

Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la Tierra*. Fondo de Cultura Económica. México.

Hill Collins, Patricia. ([1990]1998). “La política del pensamiento feminista negro,” Maryssa Navarro y Catharine R. Stimpson, Compiladoras, *¿Qué son los estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica. pp. 253-312. Primera edición en inglés, *Black Feminist Thought: Knowledge, Conciencusness and the politics of Empowerment*.

Katz, Claudio. (2007). “Interpretaciones de la democracia en América Latina”, [en línea], disponible en: [http://www.lahaine.org/b2-img/katz\\_int.pdf](http://www.lahaine.org/b2-img/katz_int.pdf). Recuperado: 5 de marzo de 2010.

Lander, Edgardo (2010) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO/UNESCO.

Lugones, María. (2008). “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial”, en: *Género y Descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Del signo.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Moraga, Cherríe and Gloria Anzaldúa (eds.). (1981). *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown, Massachussets: Persephone Press. Primera edición en español Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). (1988) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.

Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina”, en: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Lander, E. (coord.) Buenos Aires: CLACSO. pp.1-14.

Rich, Adrienne. ([1980]1998). “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. pp. 36-64.

Wittig, Monique. (1982). “La categoría sexo”. *Feminist Issues*, N.º 2.

\_\_\_\_\_. (1980). “La pensée straight”, *Questions Féministes*, N.º 7, 1980.

\_\_\_\_\_. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

Bogotá, 30 de julio, 2014.

