

Feminismos latinoamericanos en perspectiva colonial e interseccional

Por Ianina Lois

Ianina Lois. Comunicadora UBA, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina, Doctora en Sociología IDAES/ UNSAM, Instituto de Altos Estudios Sociales / Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Magister en Política, Sociedad y Género FLACSO. Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y del Instituto de Ciencias de la Salud de la UNAJ, Universidad Nacional Arturo Jauretche. Coordina el Departamento de Comunicación del Centro Cultural de la Cooperación, Argentina.

Introducción

Este artículo se propone realizar un acercamiento a los planteos, ideas y acciones impulsadas por los movimientos y organizaciones que se ubican en los llamados feminismos latinoamericanos. En particular, se hará énfasis en la dimensión simbólica de tales movimientos en un sentido amplio. A modo de aclaración, se comprende que la genealogía y caracterización que se propone es una entre otras posibles.

En líneas generales, se puede comenzar diciendo que estos movimientos entienden a los feminismos en plural, es decir critican a aquellas perspectivas que se plantean al feminismo en singular, separado de las condiciones de vida concretas de las mujeres y disidencias que lo encarnan. Es decir, toman distancia de las ideas que solamente ponen el foco en las relaciones de género sin considerar su articulación e imbricación con las relaciones de clase, etnia, elección sexual, entre otras. Esta posición implica una puesta en tensión algunas de las perspectivas y abordajes de las tradiciones feministas de origen europeo o norteamericano.

Los feminismos latinoamericanos van a sostener que, aunque todas/es estemos atravesadas por relaciones de género desiguales, no es lo mismo ser una mujer o disidencia en un país como Argentina, Brasil o Colombia, que ser de nacionalidad europea. Tampoco se viven de igual manera las discriminaciones y opresiones si se es una mujer blanca que negra o mestiza; y por supuesto no es posible pensar que el patriarcado atraviesa de manera similar a quienes pertenecen a los sectores medios o altos de la sociedad que quienes forman parte de los sectores populares o de menos ingresos.

En este marco aparece en los discursos de las feministas latinoamericanas la pregunta sobre si es lo mismo reclamar por derechos laborales y por la igualdad salarial siendo una mujer blanca profesional con un trabajo formal que vive en una ciudad, que si se es una mujer morena, que vive en una zona periurbana, no pudo terminar los estudios secundarios y que trabaja en tareas de limpieza o como costurera en condiciones informales; si requiere de políticas de cuidado similares una mujer heterosexual y con una familia de las denominadas “tipo” que aquella que migró desde un país limítrofe con su pareja y además de sus hijos se ocupa del cuidado sus mayores, o si son similares las condiciones y los recursos-materiales, simbólicos-con los que se cuentan por ejemplo a la hora de realizar una denuncia por acoso sexual, y cómo será si se es trans o travesti.

En la búsqueda de estas respuestas, movimientos feministas de nuestra región optan por postularse como situados, es decir adoptan distintas perspectivas y modalidades de intervención política según desde donde se posicionan (Haraway, 1991). En este sentido, las ideas de *lo situado*, del *conocimiento situado* y del *pensar situado* resultan muy interesante al plantear que todo lo se piensa y se hace, como así también la forma en que se construyen las identidades individuales y colectivas incluyendo las genéricas y sexuales se dan en un contexto particular y en un tiempo histórico específico.

El pensar situado implica un feminismo en diálogo con el territorio, con la cultura y las/es/os sujetos que los habitan. Implica también partir de la vida cotidiana y las condiciones que la organizan para desde allí definir las prioridades de las agendas feministas y las formas de acción ante los reclamos y prácticas de lucha y disputa política. Esta idea no pretende descartar ni rechazar de plano los aportes de otros feminismos, sino que se trata de tamizarlos a través de una mirada crítica que se ubique desde la propia realidad de cada geografía. En particular, por la historia de conquista y colonización de nuestra región, *lo situado* requiere de una recuperación de las experiencias históricas de lucha y resistencia de las mujeres y disidencias ante las diferentes coyunturas económicas, políticas y socioculturales.

Debates, reflexiones y críticas de los feminismos americanos, tercermundistas y desposcoloniales

Así como gran parte del pensamiento de América Latina se ha construido bajo patrones occidentales y eurocentristas que fueron definidos como universales desde la conquista de nuestra región a esta parte, hay ciertos feminismos que se identifican más con las ideas y propuestas desarrolladas en Europa o Estados Unidos que con perspectivas que dan cuenta de nuestras propias realidades¹.

En este escenario, los feminismos latinoamericanos parten de la posibilidad de construir conocimiento situado respondiendo críticamente a lo que definen como feminismos hegemónicos o liberales y cuyas características reconocen como: burgués, blanco, urbano, heteronormativo y occidental. Suelen apoyarse en las perspectivas poscoloniales y/o decoloniales y abordan el cruce entre colonialidad y patriarcado o el patriarcado colonial/moderno y la colonialidad de género.

Críticas al feminismo blanco, heterosexual, liberal, occidental, urbano y burgués

Una de las primeras en realizar reflexiones críticas sobre las líneas de pensamiento feminista de corte universal fue Chandra Mohanty, una teórica feminista nacida en India. En su texto “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”, publicado en 1988, propone un proyecto político e intelectual para lo que llama *los feminismos del Tercer Mundo*. Como primer aporte realiza un fuerte cuestionamiento a los *feminismos hegemónicos de Occidente* y, por otro lado, propone la formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres

¹ Como han sostenido numerosos pensadores y pensadoras (Lander, 2000; Quijano, 2000; Segato, 2011), el concepto de eurocentrismo hace referencia a la tendencia a considerar a Europa como centro o protagonista de la historia y la civilización humanas. Es considerado una de las formas del etnocentrismo. El etnocentrismo es un sistema ideológico a través del cual los/as individuos/as analizan el mundo de acuerdo con los parámetros de su propia realidad. Es un concepto elaborado por la antropología para mencionar la tendencia que lleva a una persona o grupo social a interpretar la realidad a partir de sus propios parámetros culturales. El etnocentrismo suele implicar la creencia de que el grupo al que se pertenece es el más importante, o que algunos o todos los aspectos de la propia cultura son superiores a los de otras culturas.

teniendo en cuenta sus geografías, sus historias y sus propias culturas. Entre las contribuciones de esta autora se encuentra el cuestionamiento epistemológico a las formas de producción de conocimiento que se venían desarrollando en las investigaciones académicas sobre las mujeres del Tercer Mundo, a partir de la incorporación del concepto de *colonización* definido como el predominio discursivo de Occidente.

El término *colonización* le permite a Mohanty (1988) mostrar la apropiación por parte del feminismo blanco occidental de las luchas y las resistencias de las nombradas como mujeres “de color”, chicanas e inmigrantes, a partir de definiciones que homogeneizan sus experiencias colectivas. La colonización va a configurar una relación de dominación y supresión —muchas veces violenta— de la heterogeneidad de los/as sujetos, de sus voces y de sus luchas y resistencias. Desde esta perspectiva, Mohanty (1988) apunta sus críticas hacia la universalización de la categoría de mujer y sostiene que esta posición no sólo oculta las diferentes situaciones de vida, sino que termina postulando la superioridad de las mujeres occidentales, colocadas como patrón de referencia.

En este sentido, otra autora que retoma estos planteos es Rita Segato (2011) al plantear que es necesario analizar cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo. La antropóloga argentina realiza una crítica a lo que llama el *feminismo eurocéntrico* que afirma que el problema de la dominación de género, la dominación patriarcal, es universal. Bajo esta bandera de unidad se postularía

una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora -colonial/modernizadora en la transmisión de los avances de la modernidad en el campo de los derechos de las mujeres no-blancas, indígenas y negras de los continentes colonizados (Segato, 2011: 31).

A partir de la observación y el análisis de los recientes femicidios masivos en Guatemala, El Salvador y México, Segato (2011) considera que en este siglo las formas de violencia sobre lo femenino y lo feminizado se manifiestan en formas de destrucción corporal sin precedentes, y que para comprender estos crímenes de género es necesario una mirada histórica que dé cuenta de la articulación entre las relaciones de género y el orden colonial². Agrega que la crueldad y el desamparo de las mujeres aumentan a medida que la modernidad y el mercado se expanden y anexan nuevas regiones. De esta forma, la antropóloga asume que el género existía antes de la intervención del hombre blanco, pero que es precisamente la modernidad la que captura y magnifica las jerarquías de género.

2 El concepto de colonialidad fue desarrollado por primera vez por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para comprender las dinámicas que permitían la asimetría económica y de poder que existe entre el norte y el Sur del mundo. La colonialidad es para Quijano uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano 2000). La colonialidad del saber es una de las esferas que permiten entender la dinámica de la colonialidad como un eje que estructura las relaciones sociales y que ha posibilitado el dominio de occidente sobre el resto del mundo. La esfera a la que se hace referencia podría ser entendida desde la imposición del eurocentrismo como la única forma de conocer el mundo. Es decir, la colonialidad del saber implica también la negación de formas alternativas de producir saberes y conocimientos, por ejemplo, desde las perspectivas indígena, afro, chicana, femenina, entre otras.

Un recorrido posible por los feminismos negro, chicano, mestizo e indígena-comunitario.

En América Latina las críticas al llamado feminismo liberal o eurocentrado comienzan en los años setenta. Desde varios espacios se cuestiona la ausencia en la agenda de este feminismo de cuestiones como el racismo, la lesbofobia y la colonización. Sostienen que, en torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas liberales —que desconocen la opresión de raza y clase— posponen y desechan estas *otras* opresiones, a la vez que invisibilizan a las mujeres y disidencias racializadas, sexualizadas y colonizadas. Se rechaza la idea de que la categoría de *patriarcado* es una forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferenciada respecto de la clase, la raza o la elección sexual.

A continuación, iniciaremos el recorrido por el movimiento feminista negro, sobre el cual brevemente nos referimos en el módulo anterior. Luego nos abocaremos a conocer el Feminismo chicano y mestizo y finalmente el proveniente de diversas identidades indígenas.

Feminismo negro: entre el racismo, el sexismo y el clasismo

Las tensiones y contradicciones que se mencionan aparecen en el espacio público en los años setenta en Estados Unidos cuando grupos de feministas negras se separan del movimiento feminista del momento y comienzan a formar organizaciones propias. El objetivo es luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y de clase, a la vez que se esfuerzan por desarrollar un análisis y una práctica basados en el principio de que estos sistemas de opresión están interrelacionados de tal forma que era difícil distinguirlos en las condiciones en que sus vidas se desarrollan.

En 1975 se publica una declaración por parte del llamado *Combahee River Collective*, un grupo que propugna un feminismo negro que combata la variada y simultánea opresión que sufren las mujeres afroamericanas. A la vez que se proclaman feministas y lesbianas, expresan su solidaridad con los hombres negros que luchan por sus derechos y no admiten la fragmentación ni el separatismo que, según ellas, cundía entre las feministas blancas, afirman que “luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, a la vez que luchamos contra ellos por el sexismo” (citado por Portoles, 2004: 41).

Este movimiento es uno de los que denuncia el racismo y elitismo del feminismo blanco o liberal y la ausencia del tratamiento de la clase y la raza. Buscan comprender y denunciar- qué otras discriminaciones se superponen a la de ser mujer. En los años 80 se publica una antología que lleva por nombre “*Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes*”. En sus textos, autoras como bell hooks (o Gloria Jean), Ángela Davis y Audre Lorde, entre otras, coinciden en el legado racista del feminismo blanco y su escasa atención a las distintas realidades materiales de mujeres blancas y negras, a las intersecciones entre clase y raza, y a la incorporación de agendas diferentes al género.

bell hooks (1981), una activista y académica norteamericana negra, describe la triple segregación -de raza, de clase y de género- que había sufrido y que sufren las mujeres negras. Con una escritura filosa hace referencia al extrañamiento de las mujeres negras estadounidenses frente a un feminismo conservador liberal que bajo un paraguas que postula que “todas las mujeres estamos oprimidas” resulta ciego a las formas en que el racismo y la posición de clase hacen específica la opresión de género para las mujeres negras. Se propone sacar el feminismo de la academia ya que hasta entonces parecía una lucha exclusiva de las mujeres blancas burguesas, que rechazaban incluir el componente racial y el de clase en su reivindicación.

Como parte de este movimiento, Kimberlé Williams Crenshaw, académica y profesora estadounidense especializada en el campo de la teoría crítica de la raza, acuña en 1989 la idea de *interseccionalidad*. Esta noción es definida como el fenómeno por el cual cada individuo sufre opresión u ostenta privilegio en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales. Crenshaw (1989) afirma que las conceptualizaciones clásicas de opresión en la sociedad –como el racismo, el sexismo, la homofobia, la transfobia, la xenofobia– no actúan de manera independiente, sino que estas formas de opresión están interrelacionadas, creando un sistema que refleja la intersección de múltiples formas de discriminación. La interseccionalidad, en suma, pone de manifiesto cómo las diferentes categorías sociales generan opresiones y privilegios muy dispares al entrecruzarse entre ellas.

Feminismo chicano y mestizo: la cuestión de la frontera

En este escenario aparece otro movimiento que es el de las mujeres de color, mestizas, latinas y chicanas. Una de sus referentes es Gloria Anzaldúa, una académica, activista política, feminista, escritora y poeta que se propone asumir el *mestizaje* y hacer habitable la propia posición de frontera (geográfica, política, sexual) de la identidad chicana lesbiana de color.

Anzaldúa (1987) retoma la reflexión sobre las relaciones entre género, cuerpo, raza y clase social al denunciar los siglos de explotación, segregación y violencia que sufren las mujeres subalternas. Para hacerlo, se define por su condición de extranjera situada entre culturas que no la reconocen como una igual. A la vez chicana, lesbiana y mestiza, una condición de diferente e intrusa que habita los intersticios de múltiples esquemas sociales. Emplea el término *nuevo ángulo de visión* para cuestionar el pensamiento binario occidental que permea muchos espacios feministas. Defensora de su cultura e identidad chicanas, construye desde ese lugar sus aportes al feminismo de color y sus críticas al feminismo de la igualdad.

Sus textos se caracterizan por la hibridez y el mestizaje al describir ese escenario de no-lugar de la mujer de origen inmigrante, pobre y fuera de los cánones de la feminidad. Se ubica en un lugar de frontera: por un lado, en la frontera que separa México de los EE.UU., pero también en otras fronteras como son las identitarias, lingüísticas, epistemológicas y sexuales.

La obra de Anzaldúa es una pieza clave en lo que empieza a ser llamado el feminismo poscolonial o del Tercer Mundo. También, desde esta perspectiva el feminismo chicano, negro, indígena y asiático-americano, reunido en el ejemplar del libro *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988) constituye el antecedente de esta forma de entender el feminismo. La publicación es una compilación de ensayos, cartas, poemas y relatos escritos por mujeres del Tercer Mundo, en su mayoría latinoamericanas, residentes en Estados Unidos. Las editoras de esta compilación publicada inicialmente en inglés son Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa y luego, en 1988, Ana Castillo y Norma Alarcón se encargaron de realizar una segunda versión en castellano.

Feminismos indígenas: la relación entre género y colonialidad

Como parte del movimiento que cuestiona al feminismo caracterizado como liberal, blanco y burgués tanto por no relacionar sus luchas con las opresiones basadas en el sexismo, el racismo y clasismo, como no dar cuenta de las consecuencias del colonialismo en nuestra región, surgen en América Latina una serie de experiencias que pueden englobarse bajo el nombre de *feminismos*

indígenas. Esta denominación engloba diferentes formas de comprender el feminismo desde la mirada de las mujeres de los pueblos originarios y entre las experiencias están el feminismo paritario andino y el feminismo comunitario.

Una de las primeras investigadoras que empieza a reflexionar sobre la mirada indígena de los feminismos es la filósofa argentina María Lugones (2008), quien propone la noción de colonialidad de género. En su trabajo reconoce que el discurso colonial/moderno no sólo guarda una colonialidad del poder, que estratifica la sociedad en función de la idea de raza y clase social, sino que ésta además instala dicotomías vinculadas al género y la sexualidad, que fueron igualmente cruciales en el establecimiento de la Colonia en América.

Lugones (2008) retoma los discursos descolonizadores que surgen en la academia y en los movimientos sociales en los años 90 desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) produce como matriz del conocimiento y poder de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Busca complejizar el pensamiento de Quijano sumando a la raza la noción de género al plantear la necesidad teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo.

En esta discusión, la socióloga argentina Karina Bidaseca (2014) explica que en torno a la relación entre género y colonialidad numerosos estudios sugieren que en las formaciones sociales prehispánicas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones imperiales. Siguiendo a Segato (2003) agrega que las relaciones de género de los pueblos indígenas fueron desestructuradas con la colonización. En este sentido, occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse como dos procesos que van en forma paralela.

En este escenario, la antropóloga e investigadora mexicana Rosalva Aida Hernández afirma que desde principios de la década de los noventa las mujeres indígenas comienzan a plantear la necesidad de reconocer los derechos colectivos de sus pueblos como condición para el ejercicio pleno de sus derechos como mujeres (Hernández, 2014). Reivindican sus cosmovisiones y sus saberes ancestrales y cuestionan el concepto de género ya que consideran, es una categoría occidental con la cual no se identifican. Como parte de estas perspectivas, el feminismo paritario indígena andino aporta algunas cuestiones interesantes en torno a la pretensión universal de la categoría de género. Autoras como Rosalía Paiva (2007) sostienen que el concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales y que su construcción teórica es parte de un proceso distante a los Andes. Mientras la unidad es el principio de abstracción de la cultura occidental, la paridad lo es para la cosmovisión indígena. Esta cosmovisión está compuesta por entidades complementarias, pero a la vez opuestas: masculino y femenino se complementan y se oponen. No se busca asegurar la superioridad masculina como en la cultura occidental.

Para Paiva (2007), las relaciones de género de los pueblos originarios fueron en gran medida desestructuradas y dieron paso al control del estado, la iglesia, la familia que establecen una estructura de dominio masculina, eclesial y estatal hacia las mujeres. El colonialismo occidental impuso a las naciones originarias una serie de códigos y costumbres por la fuerza – dirigidas especialmente en contra las mujeres indígenas, y que fueron aprendidas por los hombres indígenas en cuanto un aseguramiento de privilegios.

En esta línea, algunos análisis de pensadoras que abordan la temática de género como Dora Barrancos (2008) o Silvia Rivera Cusicanqui (1993), sugieren que en las formaciones sociales prehispánicas existía una cierta igualdad de género, una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos, cuyos aportes indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de obligaciones hacia las autoridades configuraban la noción de complementariedad. Estos estudios coinciden en la existencia de un dualismo tanto en la mitología como en los sistemas políticos de los Andes.

Por su parte, desde el Feminismo Comunitario Indígena – representado por las feministas xinkas de Guatemala y aymaras de Bolivia – denuncian la existencia del patriarcado ancestral. Proponen una reflexión que permita reconocer que las mujeres ya sufrían condiciones previas de lo que llaman el patriarcado ancestral originario (Bidaseca, 2014). Desde este feminismo se hace hincapié en la relación del feminismo con el territorio y con las problemáticas comunitarias. Trabajan para recuperar las luchas ancestrales de las mujeres originarias.

Más cerca de esta perspectiva, la socióloga y activista boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2012) se ubica al costado de toda la problemática planteada por el feminismo desde la década de 1960. Expresa que siempre ha vivido la identidad femenina desde el interior histórico y político del colonialismo interno, donde la mujeridad se construye también colonizada. Cusicanqui (2012) considera que ha sido, ante todo *indianista*, ya que según ella la opresión femenina y la opresión india son homólogas. Observa que hay elementos patriarcales en la estructura prehispánica andina, pero atenuado por el paralelismo de género, por el carácter bilateral de la autoridad y la existencia por un lado de un espacio autónomo de las mujeres donde el papel ritual que tenían era además un papel productivo. Esta cierta autonomía y doble naturaleza de las fuentes de poder-el ancestro femenino y el ancestro masculino- son trastocadas por la invasión colonial.

Como parte de estos aportes, la historiadora feminista Francesca Gargallo publica en 2012 el libro *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. La publicación muestra los resultados de su investigación, realizada a través del diálogo con mujeres de los pueblos originarios. La noción Abya Yala, acuñada por el pueblo Kuna y es una forma de nombrar a nuestro continente y significa tierra en plena madurez o tierra de sangre vital. Gargallo (2012) se sitúa desde la región para visibilizar, nombrar y dar a conocer las distintas formas de organizarse, comunicarse y relacionarse que tienen las mujeres campesinas e indígenas de América, realizando también una crítica al academicismo feminista que busca imponerse como una única visión del mundo.

Desde hace un tiempo esta noción de los feminismos Abya Yala aparece en encuentros y convocatorias de la región. En Argentina, desde 2018, en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres y en las movilizaciones contra la violencia de género y los femicidios se vienen realizando asambleas con ese nombre. Una de las organizadoras, la periodista y escritora Claudia Korol (2018) define a estas asambleas como espacios desde donde pensarse como feministas desde los propios territorios y las luchas históricas en contra de las múltiples violencias patriarcales, racistas, capitalistas. Sostiene que permiten problematizar y cuestionar aquello que se suele invisibilizar en algunos feminismos como el racismo o el academicismo que impone categorías y saberes colonizadores por sobre los saberes de las mujeres.

La actualidad de los feminismos populares

Como cierre, resulta interesante pensar si es posible sumar a esta genealogía a aquellas

experiencias que se ubican bajo la denominación de *feminismos populares*, dado que esta conjunción entre el feminismo y lo popular justamente da cuenta de una mirada que reconoce la complejidad de las interseccionalidades que se han mencionado.

Dentro de un escenario de diversidad, es posible encontrar elementos y trayectorias comunes en los distintos movimientos feministas del continente, que lejos de una mirada que busque homogeneizar la situación de las mujeres y disidencias, reconoce las diversas formas de desigualdad y opresión que históricamente se sumaron a la sujeción patriarcal.

Aun así, no resulta sencillo encontrar una definición única de esta perspectiva, como así tampoco es posible definir de antemano cuáles van a ser los movimientos que lo encarnan. Lo popular es una categoría que toma forma en la práctica y en la acción que suele pensarse desde posiciones diferentes.

Sin embargo, es una rápida mirada encontramos que las mujeres populares tienen una larga historia de organización en América Latina (Barrancos, 2008). Sus luchas se transformaron y diversificaron a medida que los contextos variaron. Así también, números estudios han analizado cómo grupos mujeres que comienzan a participar de luchas por mejores condiciones de vida y trabajo sin tener una inscripción previa con el feminismo, devienen en feministas populares en el transcurso de la acción. Podemos encontrar ejemplos en aquellas mujeres motorizadas por las tierras, la búsqueda de empleo, la economía popular, y los movimientos ambientales que comprenden las desigualdades de género durante la participación y militancia en organizaciones y movimientos o en los espacios de negociación y confrontación con otros actores sociales.

En los últimos tiempos una característica que reconocen los feminismos populares es la necesidad de articular estrategias con otros espacios de resistencia frente al neoliberalismo pujante desde una perspectiva asentada en la diversidad. Los tópicos que suelen recorrer van desde el reconocimiento del propio cuerpo como arena de disputa, la búsqueda de espacios de visibilidad y donde expresar la propia voz, la construcción o consolidación de vínculos comunitarios, el desarrollo de estrategias de alianza con otras organizaciones populares y comunitarias a la resignificación y construcción de memorias que recuperen las luchas y los saberes de las ancestras y pioneras.

Sus agendas visibilizan que la pobreza que recae más en las mujeres y las disidencias que en los varones, que las mujeres pobres que no cuentan con recursos económicos para tomar decisiones sobre su vida sexual y reproductiva, que las niñas violadas son muchas veces obligadas a parir, que las mujeres víctimas de situaciones de violencia no pueden dejar a sus parejas porque no tienen fuentes de ingreso autónomas, que las travestis y trans que muchas veces deben migrar de sus lugares de nacimiento por discriminación y sufren todo tipo de violencias por expresar su identidad de género; que las lideresas negras, indígenas y pobres que luchan por la emancipación de sus pueblos y son asesinadas o encarceladas, como Milagro Sala en Argentina, Marielle Franco en Brasil o Berta Cáceres en Honduras.

Bibliografía

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, AuntLute Book, San Francisco, 1987.

BARRANCOS, Dora. *Mujeres, entre la casa y la plaza*. Sudamericana, Buenos Aires, 2007.

BELL HOOKS. *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism*. South End Press, 1981.

BELL HOOKS. *Otras inapropiadas. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2004.

BIDASECA, Karina. “Mundos (pos)coloniales. Consideraciones sobre raza, género/sexo, agencia/tiempo y ensayo sobre el Tercer feminismo”. *Revista Crítica & Emancipación* Nro 11, CLACSO, Buenos Aires, 2014.

CRENSHAW, Kimberlé. “Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color”. *Stanford Law Review* Nro 43, 1989.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, 2012.

HERNANDEZ, Rosalva Aída. “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”, en: *Más allá del feminismo caminos para andar*. Millán Margara (coord). Creative Commons. México, 2014.

HULL, Gloria, SCOTT, Patricia Bell y SMITH, Barbara. *All the Women Are White, All Blacks are Men, But Some of Us are Brave*. New York: The Feminist Press, 1982.

LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.

LUGONES, María. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". *Género y descolonialidad*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2008.

MOHANTY, Chandra. *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York and London: Routledge, 1997.

MORAGA, Cherríe y CASTILLO, Ana. *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas*, IsmPress, San Francisco, 1979.

PAIVA, Rosalía. *Feminismo paritario indígena andino*. Artículos Gloobal. 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo.” En *Violencias encubiertas en Bolivia, Cultura y Política*. Silvia Rivera Cusicanqui y Raúl Barrios (eds.). CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Birlochas, Mama Huaco, trabajo de mujeres explotación capitalista o opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto Bolivia*, 2012.

SEGATO, Rita. "Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las muertas de Juárez". *Perfiles del feminismo Iberoamericano*. Catálogos, Buenos Aires, 2003.

SEGATO, Rita. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura”, En Bidaseca y Vázquez Laba (comps) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Ediciones Godot, Buenos Aires, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires, 2000.