

LIBRO DE AUTORÍA COLEGIADA “CONOCIMIENTOS Y PRÁCTICAS POLÍTICAS”

Hacia metodologías de la decolonialidad

María Lugones
marialugones@gmail.com

En este espacio propongo una conversación metodológica con los textos que componen el volumen 2 de la obra colegiada intitulada *Conocimientos y Prácticas Políticas*. Propongo que consideremos la búsqueda de *coalición compleja* desde la co-teorización y la colaboración en una investigación comprometida. El concepto mismo de coalición compleja surge de la coalición “mujeres de color” de EEUU y de nuestras enormes dificultades como teóricas, activistas, educadoras populares, escritoras, artistas en la subalternidad de EEUU. En este trabajo escribo desde dentro de esta coalición, pero también desde mi experiencia más reciente de co-teorizar un *feminismo decolonial*. Me muevo, acompañada, entre distintas comunidades, por grupos mas o menos dispersos de gentes subalternas en EEUU. En el trabajo más reciente de *co-teorización coalicional sobre feminismo decolonial* incluyo grupos de mujeres y hombres en Bolivia, México y EEUU. Estos grupos incluyen a intelectuales comprometidas/os y activistas investigando una serie de temas que vamos tejiendo como integralmente constituídos por la relación entre cosmología, colonialidad, prácticas médicas, prácticas ecológicas. La intención en esta escritura es empezar una conversación sobre la colonialidad de género en un giro decolonial. Quiero poner el énfasis en metodologías que incluyan la colonialidad y decolonialidad de género en trabajos de investigación comprometida, cualesquiera que sean las características de la lucha específica, por ejemplo, luchas por la tierra.

Los diálogos desde los cuales escribo son con mujeres con una historia y presente de colonialidad, de reducción a seres inferiores y son diálogos tensos, en el sentido que Xochitl Leyva (en este volumen) le da a “tensión”. Y por lo tanto veo la fertilización teórico-práctica que esos diálogos complejos y difíciles hacen posible. Nuestros encuentros y diálogos no han sido dados sino creados a través de enormes distancias geográficas y distancias creadas por la fragmentación social. Busco la sabiduría que sale de los trabajos colectivos presentados con tanta claridad en este volumen para buscar una conversación que se entrometa en las co-teorizaciones y colaboraciones que ustedes están haciendo. Pienso no sólo en entrometer las ideas, estrategias, métodos, tensiones en los círculos de investigación sino también en las redes y movimientos de los cuales son parte. Porque nos ha sido difícil ser oídas por sobre el poderoso discurso del *feminismo hegemónico* que siempre ha circulado una versión universal de la mujer como oprimida por el hombre. Parte de lo que me anima en los textos incluidos en este volumen es la capacidad creativa de trabajo comprometido contra la modernidad y, la voluntad de cruzar los “adentros” y “afueras” reflexionando siempre sobre las consecuencias y los significados del cruzar mismo.

I. La coalición “mujeres de color”

Uso la frase “mujeres de color” no como un marcador de identidad sino como un logro. Nos llamamos “mujeres de color” con un término de coalición que cruza y desafía la fragmentación en grupos racializados concebidos como cerrados e impermeables por la colonialidad capitalista moderna. “Mujeres de color” abarca a aquellas que abrazamos las diferencias como un fondo de posibilidades. El término ha abarcado a aquellas que rechazamos la exclusión teórico-práctica que el feminismo hegemónico blanco ha hecho de la raza y el racismo. “Mujeres de color” es un término coalicional que incluye a las mujeres negras, afro-americanas, afro-caribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indo-caribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas en EEUU que tienen una historia colonial y un presente de colonialidad. También pienso en las mujeres que nos movemos en el nombre del feminismo transnacional, el feminismo del Tercer Mundo, y lo que llamo el “feminismo decolonial.” Pienso en epistemologías de frontera y de cruzar mundos y no en epistemologías de encrucijadas y fragmentación. Pienso en pedagogías del cruce y en una erótica social. Pienso en comunidades de camaradas en solidaridad, comunidades donde la solidaridad horizontal está acompañada por un compromiso a aprendernos las unas a las otras¹. Quiero pensar sobre estas ideas no como pensares académicos sino como los pensares de miles y miles de mujeres en los últimos treinta y pico de años en una variedad de redes que han incluido el taller como una herramienta profunda de conexión y reconocimiento, las marchas, los encuentros, los seminarios, los congresos, los foros, las cumbres, las organizaciones comunales. La teoría en estas redes de movimientos ha sido siempre praxica, comunal, desde el diálogo, afirmando la vida dentro de un nosotras heterogéneo y comprometido².

II. Metodologías en Conocimientos, Poder y Prácticas Políticas

¹ Nombro aquí a algunas de nosotras que hemos contribuido a una teorización de una labor y a un ímpetu de colaboración: Chandra Talpade Mohanty, Audre Lorde, Chela Sandoval, Elizabeth Spelman, Patricia Hill Collins, Patricia Williams, Jen Le Espiritu, Kimberlé Crenshaw, Gloria Anzaldúa, Mitsuye Yamada, Paula Gunn Allen, Cherrie Moraga, Ella Shohat, Ángela Davis, Jacqui Alexander. Creo que todas estamos de acuerdo que nuestro trabajo teórico está constituido por una co-teorización aunque la metodología es pobre comparada con la metodología de co-teorizar ofrecida en este volumen. La relación con la academia ha sido destructiva aunque muchas veces ha sido un lugar importante para discutir y tramar ideas, para discusión de prácticas de resistencia y para la historia oral. Yo creo que uno de los daños más profundos a la colaboración ha sido la creación de estrellas, divas e intelectuales públicas cuya voz pesa mucho más que la de otras mujeres en la colaboración. Creo que las que no han sabido resistir esta posición no han tenido una relación clara de su trabajo como colaboración y co-teorización.

² Yo misma estoy en esa dinámica desde hace cuarenta y dos años. Cuarenta y dos años de preparar talleres y escribir libritos como educadora popular, de dar charlas, participar en “tomar la noche,” en conversaciones comunales en comunidades rurales en Nuevo México, en Los Ángeles Este, en Mexicano Chicago, en cursos, conversando con mis compañeras en un manicomio, en toda clase de marchas, foros, grupos de investigación y congresos siempre clara en estar, pensar, hablar, aguantar, sobrevivir, crear, afirmar posibilidades, tejer redes en compañía de mujeres “atravesadas,” en busca de coalición, no de separación, mujeres de Asia del Sur, del Sur de Chicago, del Suroeste de EEUU, mujeres Chicanas, indígenas, jotas, patas, tortas, campesinas, mujeres rurales, principalmente en EEUU. He escrito libros y artículos en transgresión de mi disciplina (la filosofía) haciendo camino para un pensar situado, pero enseño en la academia en contra del “controlar y amaestrar a las clases peligrosas” (Aubry citado en Leyva en este volumen) y afirmando las vidas de los jóvenes que forman el corazón de la constetación de la asimilación en la academia de EEUU. En mi experiencia en la academia en EEUU los resultados liberadores en los programas son siempre efímeros, pero hay cambios subjetivos duraderos.

Los trabajos contenidos en la cuarta parte del libro *Conocimientos y Prácticas Políticas* constituyen una gama riquísima de trabajo políticamente comprometido. Algunos de los trabajos son teóricos presentando marcos críticos desde los cuales se consideran “casos emblemáticos que representan un intento de promover el encuentro en términos iguales de *prácticas de conocimiento* modernas y no-modernas” (Aparicio y Blaser en este volumen). Otros reconciben, teorizan conocimientos situados en la academia y en el activismo desde colaboraciones que entretejen intelectualidad comprometida y activismo (Leyva, Hale en este volumen). Otros reflexionan sobre contribuciones metodológicas desde proyectos colectivos que unen a investigadores indígenas e intelectuales comprometidos no indígenas en proyectos decoloniales (Kohler, Rappaport en este volumen). Otras reflexiones están francamente situadas en co-teorizaciones y colaboraciones específicas (Speed, Valdés en este volumen). Otras son reflexiones sobre la producción de la subalternidad en el trabajo de investigación mismo, reflexiones ancladas en el pensamiento feminista del Tercer Mundo o transnacional (Cumes en este volumen).

La metodología que los trabajos proponen son metodologías de trabajo de co-teorización y de colaboración entre académicos, intelectuales comprometidos, investigadores formados en la academia, investigadores comprometidos de “afuera,” investigadores de “adentro” e investigadores envueltos en luchas específicas. Estos cruces proponen de varias maneras un compromiso con el requisito de responder a las preguntas “¿para quién es la investigación?” y “¿para qué es la investigación?” El EZLN le dio la bienvenida a la investigación “... siempre y cuando esté al servicio del pueblo y deje beneficio a las comunidades.... Si la autonomía pretende transformar relaciones sociales entre las mujeres y los hombres de los pueblos indígenas, con el Estado y entre indígenas y mestizos... entonces la investigación en sí se convierte en un terreno contencioso, de posible transformación social y de cuestionamiento político (Mora citada en Leyva en este volumen). Esta concepción de la investigación comprometida permea los trabajos de este volumen.

III. Cosmologías

Aparicio y Blaser (en este volumen) le dan importancia a las cosmologías porque, aunque han cambiado, siempre han sido operativas en la construcción de la vida y de conocimientos alternativos a la modernidad y han sido hechas “irreales por la diferencia colonial porque expresan mundos y conocimientos otros.” A mí me parece crucial, metodológicamente, el aprender estas maneras de construir el mundo ecológico, social, económicamente para que nos pesen en nuestras conversaciones hacia la decolonialidad. Hay cuestiones lógicas fundamentales a la modernidad que no tienen cabida lógica en estos saberes. Creo que si vamos a dar igualdad de peso a distintos conocimientos, debemos hacer que nos pesen al pensar situaciones específicas, y no solamente cuestiones grandes. Si nos importan de una manera profunda, si llevamos como cargas epistemológica, si nos pesan la distinción dicotómica jerárquica en la constitución moderna de la realidad; la centralidad de las categorías puras, atómicas, impermeables, homogéneas, separables; la constitución del individuo como el ser humano por excelencia, y la colonialidad del poder y del saber, es porque hemos crecido aprendiendo

o hemos aprendido, o estamos aprendiendo cosmologías donde todo es par, binario pero fluido, sin dicotomías ni jerarquías, donde la comunidad nos constituye, donde uno no recurre a lo externo para cambiar al mundo porque la ligazón entre uno, lo comunal, y el mundo es fluída, permeable, una ligazón de lo heterogéneo. Digo humildemente lo que estoy aprendiendo, y lo digo porque si no, me importa solamente el negar a la modernidad sin alternativas. Las cosmologías que me enseña la gente y que aprendo de estudiosos como Silvia Marcos, Paget Henry y Rodolfo Kusch me permiten pensar la vida y las practicas de vida de una manera concretade acuerdo a estas cosmologías y eso me permite un rechazar profundo de las dicotomías jerárquicas, el individualismo, la fragmentación categorial. Las rechazo sin siquiera notar de una manera concreta las internalizaciones de lo moderno en el vivir y organizar y pensar cotidiano. Rechazo la división humano/no-humano en abstracto, pero no la noto en su concretitud porque no tengo el hábito epistémico y de vida de vernos como parientes con los animales. Creo que metodológicamente al ir a la investigación comprometida no solamente importa tener una respuesta al ¿para qué? y ¿para quién de la investigación?; también es parte de la metodología el prepararnos para contestar el ¿cómo sabemos? En el caso de la co-teorización y el activismo coalicional, me parece importante el pensar las cosmologías indígenas y afro para que nos pesen las maneras de pensar aquello qué está en juego. Claro que hay que ejercitar lo de “hilar raíces” que nos propone el proyecto de co-teorización que nos presenta Köhler (en este volumen). Eso va más allá, pero también incluye las cuestiones cosmológicas.

IV. “Adentro” y “Afuera”

Las reflexiones sobre la oposición “adentro” y “afuera” en el trabajo en equipo que co-teoriza Joan Rappaport en este volumen, me parecen realmente iluminadoras al pensar la posibilidad de coalición y comunicación complejas. La oposición surge de “las reflexiones de los miembros indígenas del equipo sobre su propia inserción problemática en las comunidades indígenas”. La oposición se empieza a usar para contrastar los espacios sociales, culturales y políticos indígenas y no-indígenas. En vez de una dicotomía rígida, esencialista, el “adentro” se va volviendo fluído, dinámico. La diferenciación se va discutiendo en relación a los activistas culturales indígenas nasa parlantes monolingües o nasa e hispano-parlantes. El afuera y adentro se van viendo como yuxtapuestos, dependiendo del contexto. Hay intelectuales indígenas que buscan nutrirse de la cultura propia al confrontar la enajenación del moverse al espacio urbano. Pero quién está afuera o adentro va dependiendo del contexto. La posición “lindero” empieza a verse vista como la posición desde la cual los líderes indígenas “pueden innovar, y con su trabajo, mantener la integridad del adentro.” El afuera y adentro no sólo están interrelacionados, sino que “el control del movimiento de un lado al otro de los dos polos es una responsabilidad política urgente de los investigadores indígenas” (Rappaport en este volumen). La discusión que Rappaport presenta entre Adonías Perdomo, una “autoridad tradicional” y Susana Piñacué, una investigadora indígena del equipo, ofrece revelaciones metodológicas que veo como enormemente importantes cuando pensamos en coaliciones horizontales en la lucha contra la colonialidad del género. Perdomo nos dice que “nos ha tocado irnos descentrando al llegar al lindero... nos tocó descentrarnos...

la frontera no es tan peligrosa si estoy dentro de la frontera”. Susana Piñacué dice que ve a su futuro fragmentado: “bañado por muchos intereses políticos, económicos, religiosos y que en últimas nosotros estamos prácticamente folclorizando o romantizando un tipo de discurso de cierta élite que ha salido de su comunidad y trata de cómo enmarcar su cultura para el beneficio de sus intereses”. Rappaport interpreta a Piñacué como cuestionando su propia ubicación en la frontera como “intrínsecamente peligrosa”. Al pensar en las mujeres nasa Piñacué las ubica en tres categorías: mujeres que viven como nasas, mujeres que piensan como nasas y mujeres que andan como nasas. Rappaport entiende a éstas como grados del “adentro.” Piñacué ve a “la distinción” como una realidad discursiva constantemente discutida en las comunidades.

Estas reflexiones entre “adentro y “afuera,” que nos trae el equipo de Joanne Rappaport, son fundamentales para la posibilidad de coaliciones complejas que actúen en adentros, afueras y linderos siempre entendidos como fluídos, dinámicos y peligrosos. Porque las coaliciones se forman desde adentros que han internalizado aspectos fundamentalmente perniciosos de afueras coloniales. Y son fundamentales cuando se producen estas internalizaciones perniciosas de lo colonial, como en el caso de la colonialidad de género. En esos casos las coaliciones se forman entre adentros que se consideran afueras entre ellos, donde la lucha contra la modernidad capitalista colonial se radicaliza en el nódulo constituido por la colonialidad de género. Desde adentro vemos la internalización de la colonialidad de género y entre esos adentros establecemos coaliciones para transformaciones que a veces significan recordar nuestras cosmologías.

V. Resumen de las herramientas metodológicas

Ya me parece necesario pasar a introducir los materiales metodológicos que considero importantes y que vienen desde el co-teorizar de la coalición “mujeres de color” y del co-teorizar la colonialidad y decolonialidad de género. Pero quiero mencionar el entretejer raíces; la distinción moderno-no-moderno y con esa distinción el dar peso a la diferencia colonial y al buscar alternativas a la modernidad; el dar igual valor y peso a los conocimientos académicos y a los conocimientos de “adentro”, pensando en fertilización mutua que atiende a las numerosas tensiones que hay en el producir conocimiento, incluyendo la tensión entre academia y comunidad. Al pensar sobre el valor de este giro metodológico hay un compromiso con valorizar el saber que surge de las insurrecciones de conocimientos subyugados, de conocimientos alternativos a la modernidad que surgen de comunidades relegadas a la pre-modernidad, no contemporáneas desde la perspectiva de la modernidad; comunidades en lucha cuyas cosmologías siguen dando significado y coherencia a prácticas comunales.

La contribución de conceptos y prácticas de investigación como la de ser puente y péndulo, de tejer raíces e ir desnudándose (Köhler en este volumen) en un proceso que mueve una formación de comprensión compleja no solamente de los miembros de los grupos de investigación sino de las luchas mismas y de las gentes en lucha. La introducción del atender al corazón y a la co-razón (Köhler en este volumen) es particularmente iluminadora como una práctica de conocer alternativa a la modernidad. Es central que la relación entre los dos términos y la comprensión de cada uno es en sí alternativa a la producción moderna de conocimiento y de la producción de la modernidad a través del conocimiento. El énfasis está puesto en la producción desde

abajo, prestando atención a esos momentos demistificadores cuando aprendemos a leer los mapas de nuestra propia situación porque hay algo que no cabe, el momento clave para la educación popular. La producción de conocimiento ligada a la práctica de lucha comunal contra el neoliberalismo, la colonialidad, la modernidad que nacen o provienen del seno de movimientos indígenas y afro o de luchas específicas avaladas por esos movimientos, nos muestra muy claramente la dirección de un pensar decolonial.

El volumen es extremadamente útil e inspirador para aquellas que como yo estamos posicionadas como activistas-teóricas-subalternas en circunstancias donde formamos y participamos en la lucha sin tener comunidades o grupos dados sino grupos a formar en circunstancias de dispersión y fragmentación como se da en los EEUU. Las estrategias metodológicas tan claramente presentadas en el volumen me hacen ver la posibilidad del pensamiento y la lucha decolonial de una manera más vívida, no solamente imaginable sino vivida en los caminos que estamos caminando. Pero también me han permitido ver a la diversidad, elocuencia, imaginación, creatividad, coalición compleja, voluntad de tejer raíces que se toquen y se alimenten dentro del movimiento de las mujeres de color en EEUU y con mujeres con las que vamos juntas hacia la decolonialidad. Es decir, me enseñan a repensar conocimientos, conceptos, prácticas epistemológicas y prácticas de ver y vivir el feminismo de color de EEUU. Me enseñan un marco desde el cual repensar nuestra legitimidad y autoridad en conversaciones con feminismos del Tercer Mundo (Mohanty 2003; Alexander, 2006) y feminismos transnacionales (Shohat, 1994).

No nos es fácil ver lo que hemos logrado y verlo como duradero, pasado de boca en boca y de mano en mano en los encuentros de Incite! en Nueva Orleans, Chicago, San Francisco; en las enormes marchas de solidaridad contra el racismo que marca a la violencias múltiples contra los trabajadores/as transnacionales; en los talleres, en grupos pequeños de conversación (*rap groups*), en clases universitarias y en clases comunitarias; en la lucha para imponer la interseccionalidad en los programas universitarios de la mujer. El movimiento Black Power, el movimiento chicano, el movimiento indígena (AIM) o bien han rechazado el cuestionar la subordinación de la mujer o están prestando atención pero pensándolo como “una cosa de mujeres”. Los grupos contra el complejo industrial de prisiones en los EEUU presta atención a la raza pero no a la intersección género/ raza/clase/sexualidad. Nuestras voces se ven apagadas en las Naciones Unidas, en muchas reuniones internacionales y en muchas reuniones de la contra-globalización. La razón es muy sencilla, seguimos escuchando la lista: mujeres, gays, indígenas, afro como si no hubieran mujeres negras homosexuales o como si verlas fuera simplemente un sumar afro+mujer+homosexual+campesina. Como si “mujer” quiere decir lo mismo en “mujer ama de casa” y “mujer que limpia la casa de otras mujeres”. Como si se quiere decir lo mismo por “mujer” cuando se apunta a la madre que amamanta su niña y la mujer que deja de amamantar a su niña para amamantar los niños de mujeres blancas burguesas o mestizas eurocentradas burguesas. Piensen que en la India se ha construido un centro para “*surrogacy*” (es decir, el alquiler de vientre) para gente blanca rica de Europa y América. En esos centros, puestos a todo lujo con lo último en tecnología para el cuidado médico, viven mujeres Indias extremadamente pobres que llevan los fetos de las parejas ricas en sus úteros. Cómo analizamos esta situación sin evitar las cuestiones de colonialidad y capitalismo en el análisis de lo que es opresivo. Mujeres “paquete” para

llevar drogas, para llevar fetos, para ser violadas brutalmente por hombres brutales porque las consideran a ellas mismas bestias.

En lo que sigue quiero empezar la tarea de formular metodologías que introduzcan la cuestión de la subordinación de la mujer como una problemática que no se puede separar de la producción misma del conocimiento, de la organización social, de las decisiones comunales, de la relación entre todas las cosas, de la germinación de la vida. La intención es hacer posible que todo giro decolonial tenga metodologías que permitan incluir la colonialidad y decolonialidad de género en el análisis y en la co-teorización de luchas específicas y en el marco político teórico mismo. La metodología de la interseccionalidad nos permite ver la fragmentación metodológica. Es decir, ver cómo la lógica categorial y dicotómica fragmenta y produce mujeres atravesadas por las fronteras de las dicotomías, partidas en mujer y raza. Los feminismos hegemónicos usan la categoría “mujer” como un universal que nos borra y, los hombres de nuestros grupos que luchan contra el racismo en lo social, piensan la raza sin género. Y por lo tanto siguen pensándonos como las que tenemos que solucionar el “problema de la mujer”.

VI. Interseccionalidad

Se han formulado varias versiones de la interseccionalidad. Ésta es una metodología que caracteriza el feminismo negro en EEUU, pero ha sido adoptada y reformulada en los feminismos de color. Aquí voy a explorar y relacionar dos formas de la interseccionalidad. Elsa Barkley Brown, historiadora feminista negra dice:

Necesitamos reconocer no solamente diferencias sino también la naturaleza relacional de esas diferencias. Las mujeres blancas y las mujeres de color no solamente viven vidas diferentes sino que las mujeres blancas viven las vidas que viven en gran parte porque las mujeres de color viven las vidas que viven... (Barkley Brown 1991, 86]

Y Yen Lee Espíritu, feminista filipino-americana afirma que:

Los blancos y la gente de color viven vidas que están estructuradas racialmente. Las intersecciones entre estas categorías de opresión (clase, raza, género) significan que hay jerarquías entre mujeres, entre hombres, y que algunas mujeres tienen poder cultural y económico sobre ciertos grupos de hombres (Espíritu 1997,140) .

Esta versión de la tesis interseccional nos permite reconocer la relación de poder entre mujeres blancas, mujeres de color y hombres de color. Nos permite entender cómo la categoría “mujer” esconde esas relaciones de poder y pretende apuntar a una univocidad de sentido, de condición, de razones para la solidaridad, de dirección. La lógica de la intersección que usan Barkley Brown y Yen Lee Espíritu altera el significado de “mujer”, sacude no sólo la simplicidad y homogeneidad de la categoría sino también su impermeabilidad y carácter monádico. “Mujer” en “mujer blanca” y “mujer de color” no se pueden reemplazar, no son intercambiables precisamente porque “mujer” en “mujer-blanca” apunta y está constituida por una relación de poder distinta que “mujer” en

“mujer de color”. Por lo tanto, no hay disección posible de “mujer de color” en mujer+raza, los términos no son separables. Mujer+raza borra la relación de poder del significado de “mujer”. La inseparabilidad, claro está, nos hace ver que mujer-blanca y mujer-de-color [mujer racializada como no-blanca] no dicen lo mismo y que ambas están racializadas y, que en ambos casos, raza cambia el sentido de mujer. La crítica de Barkley Brown y Espíritu no está formulada desde la intersección de categorías sino desde la historicidad de las relaciones de poder entre raza, clase y género. Desde esa historicidad es que se visibiliza la lógica de separación, fragmentación, simplificación, impermeabilización de las categoría “mujer”, “hombre” y “no-blanco”.

El segundo sentido de interseccionalidad que exploro es introducido por Kimberlé Crenshaw (1995). Para Crenshaw, la interseccionalidad revela una ausencia. Crenshaw aclara que para ella la interseccionalidad es un concepto provisional que enfoca las presuposiciones dominantes de raza y género; las cuales son esencialmente categorías separadas. Crenshaw trabaja con las categorías dominantes y las intersecta. Siguiendo las categorías a sus intersecciones espero sugerir una metodología que finalmente mueva las tendencias a ver a raza y género como exclusivos uno del otro o separados. Mientras que las intersecciones que exploro aquí son entre raza y género, el concepto puede y debe ser expandido incluyendo cuestiones de clase, sexualidad, orientación sexual, edad y color.

Pero el intersecar “mujer” y “negro” no permite “ver” a las mujeres negras y analizar las situaciones de discriminación, abuso, violencia de las mujeres negras desde un punto de vista legal. Al intersecar dos categorías dominantes, mujer y negro, Crenshaw revela la ausencia que yace en la intersección. La mujeres negras no están amparadas o reconocidas en la intersección de mujer (ya sabemos: mujer-blanca-burguesa-heterosexual) y negro (hombre negro.) Es más, hombre-negro/hombre/blanco es el terreno que demarca la competencia racial y sexual. La intersección muestra la ausencia de las mujeres negras inscrita en la ley: hay “mujeres” (blancas) y “negros” (hombres), pero la construcción de las categorías asumen que aquellos que son dominantes en términos de poder social agotan la categoría, encubriendo las relaciones de poder intracategoriales. Los subordinados dentro de la categoría no tienen la capacidad de darle sentido.

Las categorías dominantes homogéneas, monádicas, impermeables funcionan como organizadores de lo social pero no están relacionadas inductivamente o por abstracción de relaciones sociales sino que las constituye, son una producción social. Ausentan lo complejo de la relaciones sociales y las relaciones de poder que constituyen esa complejidad. Nuevamente, la reducción es inter e intra categorial. La simplicidad fragmenta lo social en átomos separados y los constituye en términos de los que ocupan la posición dominante en ese fragmento: mujeres blancas burguesas heterosexuales en la simplificación, fragmentación, reducción, que constituye la categoría mujer. Hombres no blancos en las simplificaciones y fragmentaciones que constituyen a “indígena”, “negro”, “chicano”, “chino”, “blanco” y otras varias categorías raciales que constituyen la clasificación social introducida en la organización de la producción con el sistema global de poder capitalista.

En Barkley Brown (1991) y Espíritu (1997), la interseccionalidad no es una relación entre categorías dominantes sino una respuesta a la lógica categorial desde la realidad vivida, histórica de lo que las diferencias de poder significan. Género no apunta

a una relación unívoca de poder entre “mujeres” y “hombres” sino a relaciones de poder entre “mujeres-” y “mujeres-” y entre “mujeres-” y “hombres-” y entre “hombres-”. Lo que la inseparabilidad muestra son relaciones de poder intercategoriales.

En Crenshaw (1995), su énfasis está en la ley y por lo tanto no en cuestiones de opresión, explotación, dominación sino de discriminación. Y es por eso que la interseccionalidad no selecciona inseparabilidades sino ausencias. Y también es por eso que la ligazón puede ser entre raza y edad, género y sexualidad, etc. Es decir, no hay una ligazón sistemática, una inseparabilidad constituida por y constitutiva de sistemas de poder. La lógica de Crenshaw sugiere que la lista se expandiría en las direcciones indicadas por la discriminación legal. Cuando hablo de colonialidad de género y cuando Espíritu y Barkley Brown analizan la interseccionalidad no tratamos con una “lista” categorial abierta. La concepción de la interseccionalidad de Crenshaw revela la simplificación intra-categorial y los juegos del ausentar intercategoriale que produce posibilidades de enmascaramiento en la ley y en otras instituciones y práctica sociales múltiples del liberalismo.

Estas dos formas de la lógica de la interseccionalidad constituyen críticas centrales a cualquier forma de feminismo o de movimiento liberatorio que mantienen la categoría “mujer” sin captar las relaciones de poder que construyen la categoría. Estos son feminismos que mantienen la categoría “mujer” como un término de la dicotomía hombre/mujer y que continúan desapareciendo a la mujer-de-color, a la mujer-no-blanca. La producción de la categoría ‘mujer’ incluye procesos de simplificación, fragmentación, e impermeabilización. La crítica también incluye a aquellos intentos de feminismo que de-construyen la categoría sin incluir en la de-construcción los procesos coloniales de reducción de los indígenas, Africanos/as y Afro-descendientes a bestias. Incuyo aquí el trabajo de Judith Butler (1999).

La relación raza, género, sexualidad es una de co-constitución. El paso de colonización a colonialidad en cuestión de género centra la complejidad de las relaciones constitutivas del sistema global capitalista de poder (dominación, explotación). En los análisis y prácticas del feminismo de color “raza” no es ni separable ni secundaria a la opresión de género sino co-constitutiva. Y eso es precisamente lo que los feminismos blancos han terminado por excluir del análisis, aunque la diversidad étnica/cultural ha sido incorporada en feminismos que enfocan la globalización. Es decir, la colonialidad no importa, no pesa. La solidaridad feminista que enfrenta las violencias de la globalización está pensada como cruzando culturas traducibles, ignorando la colonialidad del poder, la racialización de la población, del trabajo, del saber, del género. Esta forma de llamado a una solidaridad entre “mujeres” se hace cómplice de la colonialidad de género.

Muchos programas de estudios de la mujer se han hecho cómplices de la colonialidad de género. Lideradas por las mujeres negras, todas estamos luchando para que la interseccionalidad se vuelva una característica metodológica necesaria de los estudios de la mujer: Raza/clase/género son inseparables y la intersección de las categorías homogéneas dominantes borran la heterogeneidad interna y borran a la mujer de color. En nuestros movimientos contra la modernidad es importante que usemos la interseccionalidad de las dos maneras y dejemos de pensar que hay movimientos negros, movimientos indígenas, movimientos de la mujer, como si no hubiera mujeres negras y mujeres indígenas. ¿Dónde vamos a pregonar nuestra lucha y con quien?

Pero creo que la colonialidad de género nos muestra grados de opresión mayores y complicidades mayores que la interseccionalidad. En la investigación de Crenshaw (1995) nos muestra una ausencia de la mujer negra en la ley, pero también en todo trabajo occidental intelectual, incluyendo el del feminismo blanco anglo-europeo hegemónico, que esconde, borra la situación, historia, posibilidades de la mujer negra. La interseccionalidad entendida como la entienden Espíritu y Barkley Brown indica claramente que la relación de poder entre mujeres blancas y mujeres de color desaparece en el uso universalista del término “mujer”. El trabajo metodológico sobre lo moderno y lo no moderno, lo de afuera y adentro, desde posiciones subalternizadas y sobre las tensiones que centran el artículo de Xochitl Leyva (en este volumen) ofrecen un punto de entrada crucial para la discusión de la interseccionalidad. Se vuelve central, por ejemplo, quién está en el lindero y pensándose y siendo pensado/a cómo desde la interseccionalidad. Las tensiones que Leyva trata incluyen tensiones de género y les agregamos entonces el complicar esas tensiones desde las versiones de la interseccionalidad presentadas. La cuestión moderno-no-moderno es la más espinosa porque se trata de una cuestión de la lógica moderna y la organización moderna de lo político, económico, social y legal que se ha filtrado en lo no-moderno y que en los cruces entre lo moderno y lo no-moderno se encuentra frecuentemente escondida.

VI. Colonialidad de género

¿Cómo hemos concebido a las mujeres afrocaribeñas, a las mujeres aymara, quechua, maya, cherokee, chicanas y a todas las otras que tenemos historias de colonialidad aún cuando somos mestizas, misti, mulatas? ¿Y cómo han sido concebidas por el poder? Para pensar en esta cuestión introduzco la “colonialidad de género”. En su análisis del patrón de poder mundial capitalista, Anibal Quijano introdujo la noción de la colonialidad del poder. Edgardo Lander y Walter Dignolo introdujeron la colonialidad del saber y Nelson Maldonado Torres introdujo la colonialidad del ser, todos enriqueciendo el análisis de Quijano. Yo introduzco la colonialidad de género a partir de esos análisis y voy también hacia una descolonialidad. Creo que no hay descolonialidad sin descolonialidad de género. Todas las formas de colonialidad están entrelazadas de tal manera que son inseparables.

Lo que quiero decir por colonialidad de género es la introducción con la colonia de un sistema de organización social que dividió a las gentes entre seres humanos y bestias. Los seres humanos, europeos/as burgueses y burguesas fueron entendidos como humanos, y una de las marcas de la humanidad es una organización social que constituye al hombre europeo blanco burgués como el ser humano por excelencia: individuo, ser de razón, de mente, capaz de gobernar, el único capaz de ser cura/intermediador entre el dios cristiano y las gentes, el único ser civilizado, el que puede usar la naturaleza de la cual no participa y usarla para su exclusivo beneficio, el único capaz de usar bien la tierra y de crear una economía racional, el único que tiene derechos, el único que puede saber. La mujer burguesa europea blanca es humana por ser su compañera, la que reproduce la raza superior, la que reproduce el capital, pero que en sí es inferior por su emocionalidad y cercanía a lo natural, pero casta. Ella no se ensucia con el trabajo, cultiva su fragilidad física y es débil emocional y mentalmente. No puede gobernar porque no tiene un uso

desarrollado de la razón. Pero así como los humanos son característicamente hombres o mujeres, los racializados como no-humanos, seres inferiores como las bestias, son para el uso del ser humano. Son instrumentos como la naturaleza, seres que tienen que ser guiados por los seres de razón para ser productivos en una economía racional. Como seres racializados, como inferiores, pueden ser usados de manera justificada de cualquier manera concebida por el hombre: pueden ser usados como carne para perros, pueden ser hechos trabajar a morir en la mita, pueden ser violados/as, destrozados/as por caballos o con armas. Es decir, la colonialidad del género significa que los colonizados, los racializados en la colonia -y después- somos pensados como bestias, sin género. El género es una dicotomía jerárquica entre hombre y mujer. La relación entre humano y no-humano también es una dicotomía jerárquica. No un par sino uno superior y otro inferior.

Me di cuenta por primera vez leyendo *El Pensamiento Indígena y Popular en América* de Rodolfo Kusch (2010) que las dicotomías jerárquicas, características del pensamiento y las prácticas modernas, no existen en el pensar indígena. Esta revelación me fue confirmada al leer el trabajo de Sylvia Marcos (2006) y otros autores y autoras que escriben sobre filosofías y cosmologías indígenas, africanas, afroamericanas y afrocaribeñas y, en las muchas conversaciones con mujeres en Bolivia. Las dicotomías jerárquicas, características centrales del pensamiento moderno colonial capitalista no existen en el pensar indígena, y por lo tanto en el pensar no-moderno, como lo llaman Aparicio y Blaser (en este volumen). Por lo tanto la primera y más profunda dicotomía jerárquica entre lo humano y lo no humano que constituye a todo ser marcado por la colonialidad no puede existir en el pensamiento indígena, no puede ser parte de su lógica.

La colonialidad no solamente distinguió dicotómicamente entre humano y no humano, e inferiorizó lo no-humano sino que -desde su propia perspectiva- concibió a los no-humanos como sin género. Con sexo pero sin género. Los seres humanos son hombres o mujeres para lo colonial moderno, los colonizados, concebidos como de razas inferiores, no humanas, no son hombres ni mujeres. Pensamos en cambio en la vida aymara, en la cual los cerros son *chacha* y los valles son *warmi* y así con todo, *chacha-warmi* es una binaria, todo es par, pero no una dicotomía jerárquica. Entonces cuando pensamos en la mujer indígena y la mujer negra, nos urge preguntar ¿cómo es que llegaron a ser subordinadas en nuestras propias comunidades indígenas, afro, mestizas cuando la paridad/la binaria, que es incompatible con la dicotomía jerárquica, es lo importante en la organización de la vida en esas comunidades? ¿Qué camino colonial moderno capitalista nos llevo a adentrar dentro de nuestras comunidades y dentro de nuestros corazones que las mujeres son subordinadas? Por qué entre nosotros hay seres que fueron colonizados como no-humanos y que quieren ir al camino de la descolonialidad pero—contradictoriamente-- también quieren ser seres humanos hombres como los hombres modernos, con mujeres subordinadas? ¿Por eso empezamos a tener un tomar decisiones comunales sin mujeres, sin lideresas? ¿Y de dónde salió la golpiza? ¿Y de dónde salió toda esa forma de disminuirnos que hace que no podamos saber, saber como chamanes, saber como *yatiris*, saber como sabios, saber como filósofos, saber como maestras, saber como médicas? En mi propia experiencia veo que hemos internalizado la colonialidad de género en nuestras propias comunidades. Pero también veo que no hemos internalizado esta subordinación totalmente. Tenemos curanderas, médicas, yerberas, historiadoras orales, parteras, pero también tenemos mujeres subordinadas. Tenemos que repensarnos para realmente poder escuchar la voz de

la mujer de color, de la mujer afro, de la mujer indígena, de las mujeres mestizas que nos entendemos como partidas por la herida colonial, como se conciben las chicanas. Las mujeres blancas prestaron atención en su feminismo solamente a la dicotomía que las subordinaba, no a la dicotomía que las hacía a ellas humanas y a nosotras bestias. Por eso es que la universalidad de “mujer” es el canto global del feminismo hegemónico. Sugiero aquí que la organización del cosmos, la realidad, los valores en el pensar y en las prácticas no-modernas están profundamente viciadas por la colonialidad de género. La constitución de toda relación está afectada por la inferiorización de la mujer, por la subordinación por lo tanto del dar vida, de crear, de dar aliento sobre las cosas y darles ánimo a los seres, las cosas y los pensamientos.

Metodológicamente en este trabajo he marcado la importancia de la profunda interpretación de la oposición “adentro” y “afuera” presentada en el trabajo de co-teorización, la importancia de ver tensiones y de verlas como productivas, de ver la distinción entre moderno y no-moderno en la co-teorización comprometida. Me es claro que estas tres contribuciones están entrelazadas con lo que he presentado sobre interseccionalidad y colonialidad de género. Hay mucho que pensar y escribir e investigar al respecto en los cruces, los adentros, los puentes, las solidaridades. Cuando pienso en decolonialidad pienso en la riqueza conceptual de descubrir lo encubierto, en el proceso mismo de descubrir, en lo que nos trae la historia oral como no solamente recordando lo ancestral sino también recordando las resistencias a la modernidad y las colonialidades desde una manera no-moderna de ver el mundo. Resistencias creadas desde respuestas oposicionales a las imposiciones concretas de la modernidad.

Quiero terminar mencionando la importancia de el entrelazar raíces para las posibilidades de decolonialidad, incluyendo la decolonialidad de género y para la posibilidad de coalición compleja, coalición que no reduce todo a lo mismo para poder concebir y mantener la solidaridad. En el trabajo de Köhler (en este volumen) entiendo el entrelazar raíces como una práctica de entenderse a uno mismo y a los demás en nuestro seres largos y anchos, histórica y socialmente, en muchos tiempos y en muchas relaciones, en nuestras tensiones, en nuestros acuerdos con la dominación y en nuestras resistencias. Para las mujeres como Gloria Anzaldúa (1987) y Audre Lorde (2007) es fundamental que nos aprendamos los unos/as a lo/as otros/as con una visión crítica que tiene desconfianza de todo centralizar una visión monológica del mundo y de nuestro ser en el mundo.

He hablado de *coalición compleja* como meta del trabajo de co-teorización comprometido que cruza varias locaciones y tensiones. La propuesta es tener una metodología que incluya la interseccionalidad y la colonialidad de género en el cruzar del “adentro” al “afuera” y vuelta, al entrelazar raíces, al considerar tensiones que pueden ser fructíferas, al considerar la relación moderno/no-moderno, al ser puente y péndulo. La lista de movimientos sociales--mujeres, indígenas, gays, etcétera--, nombrado movimientos sociales ignora la interseccionalidad. El listado fragmentado esconde la presencia de la mujer de color en transformar de muchas maneras las luchas decoloniales.

Lo que busco con la decolonialidad de género no es una bifurcación pura entre conocimientos indígenas y afro tradicionales, separables de la imposición de la colonialidad. Pienso en los grupos y comunidades en lucha como sosteniendo un *locus* fracturado, dos voces, dos realidades, dos mundos constantemente entrelazados en contra de la lógica de la colonialidad y de su organización de lo social, lo económico, lo

ecológico, lo religioso. Nosotros todos enfrentamos la imposición colonial hechos de una tela con una lógica muy distinta de la capitalista, colonial, moderna. Desde esa formación cosmológica respondemos a las imposiciones, opresiones, reducciones, deshumanizaciones que constituyen el impulso sistémico. En esa historicidad cambiamos, nos cambiamos pero no solos sino con el respaldo, el reconocimiento, el ser vistas/os desde adentro de la herida colonial pero en contra de su misión, su proyecto, en nuestras comunidades y grupos en lucha.

En tanto los hombres chicanos, los hombres afroamericanos de EEUU, aceptan la subordinación de la mujer de color, rechazan toda decolonialidad. En tanto las comunidades indígenas internalizan la colonialidad de género, rechazan toda decolonialidad. Los problemas no sólo vienen de “afuera”. No podemos darnos el lujo de no pensar que el “adentro” y el “afuera” se entrecruzan de maneras que esconden la subordinación y la deshumanización.

Bibliografía

Alexander, Jacqui M. 2006. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham, Duke University Press.

Anzaldúa, Gloria. 1987. *Bordelands La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, Spinsters Aunt Lute.

Anzaldúa, Gloria (editora). 1990. *Making Face, Making Soul Haciendo Caras. Creative Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco, Spinsters Aunt Lute.

Aparicio, Juan Ricardo y Blaser, Mario. En prensa. “La ‘ciudad letrada’ y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”, en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Barkley Brown, Elsa. 1991. “Polyrhythms and Improvisation. Lessons for Women’s History”, en *History Workshop Journal*, Vol. 31, Nro. 1, Oxford University Press, pp. 85-90.

Butler, Judith. 1999. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. Nueva York, Routledge.

Crenshaw, Kimberlé. 1995. “Mapping the Margins. Intersectionality, Identity, Politics, and Violence against Women of Color”, en K, Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller y K. Thomas (editores) *Critical Race Theory*. Nueva York, New Press, p. 357

Cumes, Aura. En prensa. “La presencia subalterna en la investigación social: Reflexiones a partir de una experiencia de trabajo”, en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos*

y prácticas políticas. *Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Espíritu, Yen Lee. 1997. "Race, Class, and Gender in Asian America", en E. H. Kim, L. V. Villanueva y Asian Women United of California (editoras) *Making More Waves*, Boston, Beacon.

Hale, Charles A. En prensa. "Entre el mapeo participativo y la 'geopiratería': las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Hill Collins, Patricia (editora). 2000. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Nueva York, Routledge. 2da. Edición.

Kohler, Axel. En prensa. "Acerca de nuestras experiencias de co-teorización", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Kusch, Rodolfo. 2010. *Indigenous and Popular Thinking in América*. Durham, Duke University Press.

Lander, Edgardo y Castro Gómez, Santiago. 2000. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Leyva Solano, Xochitl. En prensa. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Lorde, Audre. 2007. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley, Crossing Press.

Lugones, Maria. 2003. *Pilgrimages/ Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppression*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Lugones, Maria. 2007. "Heterosexualism and the Modern Colonial Gender System", en *Hypatia*, Vol. 22, Nro. 1, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 186-209.

Maldonado Torres, Nelson. 2008. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, Duke University Press.

Marcos, Sylvia. 2006. *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Leiden-Boston, Brill.

Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.

Mignolo, Walter D. 2007. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality, and the Grammar of De-coloniality", en *Cultural Studies*, Vol. 21, Nros. 2/3, Edición Especial, W. Mignolo y A. Escobar (editors) *Globalization and De-Colonial Thinking*.

Moraga, Cherrie. 1983. *Loving in the War Years. Lo que nunca pasó por sus labios*. Boston, South End Press Collective.

Moraga, Cherrie y Anzaldúa, Gloria (editoras). 1981. *This Bridge Call My Back. Writing by Radical Women of Color*. Nueva York, Kitchen Table Women of Color Press, 2da. Edición.

Paula Gunn Allen. 1992. *The Sacred Hoop. Recovering the Femenine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press.

Pearce, Jenny. En prensa. "'Progresamos porque estamos perdidos'. Reflexiones críticas acerca de la co-producción del conocimiento", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Perez, Emma. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad, modernidad/racionalidad", en H. Bonilla (editor) *Los Conquistadores*. Bogota, Tercer Mundo, pp. 437-447.

Quijano, Aníbal. 1996. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America", en J. Beverley, M. Aronna y J. Oviedo (editors) *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, North Carolina, Duke University Press, pp. 202-16

Quijano, Aníbal y Ennis, Michael. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", en *Nepantla: Views from the South*, Vol. 1, Durham, Duke University Press, Nro. 3, pp. 533-580.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel. 1992. "Americanness As A Concept, or The Americas in the Modern World-System", en *ISSAI*, Nro. 134, pp. 549-47.

Rappaport, Joanne. En prensa. "Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como una innovación teórica", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Sandoval, Chela. 2000. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Shohat, Ella. 1994. *Unthinking Eurocentrism: multiculturalism and the media*. London-Nueva York, Routledge.

Speed, Shannon. En prensa. "Forjando en diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Talpade Mohanty, Chandra. 2003. *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham, North Carolina, Duke University Press.

Valdés Gutiérrez, Gilberto. En prensa. "Reflexiones ético-políticas desde los talleres de paradigmas emancipatorios", en X. Leyva Solano et al (editores) *Conocimientos y prácticas políticas. Reflexiones desde nuestras prácticas de conocimientos situadas*. México D.F.-Lima-Ciudad de Guatemala, CIESAS y Programa Democratización y Transformación Global-Universidad de San Marcos.

Williams, Patricia. 1995. *The Rooster's Egg. On the Persistence of Prejudice*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.