



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Millán Moncayo, Márgara

Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, 2011, pp. 11-36

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62821337002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FEMINISMOS, POSTCOLONIALIDAD, DESCOLONIZACIÓN: ¿DEL CENTRO A LOS MÁRGENES?*

Márgara Millán Moncayo **

RESUMEN: El llamado al *dossier* de este numero de *Andamios* nos convoca sobre todo a clarificar desde dónde pensamos la imbricación entre feminismo como crítica y postcolonialidad, tanto como proyecto teórico como condición deseada y por venir. Este ensayo quiere preguntarse sobre esta relación relevando la intención transformativa de la crítica feminista atendiendo a que su sujeto es múltiple y contradictorio; una transformación que devela la diferencia de género como una parte del ensamblaje de lo social, configurado históricamente. Por ello, en el centro de la pregunta sobre el diálogo y terreno común entre feminismo crítico y postcolonialidad se encuentra la idea que tengamos de modernidad y su relación con la configuración capitalista del mundo. Quiero pensar en esas tensiones encubiertas desde el contexto mexicano.

PALABRAS CLAVE. Feminismos, colonialidad/descolonización, indigenismo, nación, modernidad.

* Quiero mencionar dos contextos de reflexión colectiva que han nutrido la discusión que presenta este texto: la red de feminismos descoloniales, una red autónoma y autoconvocada formada por Rosalva Aída Hernández, Sylvia Marcos, Márgara Millán, Mariana Favela, Verónica Renata López Nájera, Aura Cumes, Mariana Mora, Meztlí Yoalli Rodríguez, Oscar González, Ana Valadez y el núcleo de investigación en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM que hemos formado con Lucía Linsalata y Daniel Inclán en torno a una lectura a profundidad de la obra de Bolívar Echeverría, desarrollando el proyecto ahora en curso denominado “Modernidades alternativas: nuevo sentido común y prefiguraciones de una modernidad no capitalista”.

** Doctora en Antropología, Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA)-UNAM. Profesora de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS)-UNAM. Correo electrónico: margara.millan@gmail.com

DE LA UTOPIA EMANCIPATORIA A LA DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA

Yo opondría por el contrario la experiencia a la utopía. La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad. Si el socialismo científico se ha desvinculado de las utopías en el siglo xix, la socialización real se desprenderá posiblemente de las experiencias en el siglo xx.¹

Michel Foucault

En esta cita se ilumina un desplazamiento importante en la idea moderna ilustrada de “cambio” o “revolución” que marca el siglo pasado. Hasta bien avanzada la década de 1980 el modelo emancipatorio en América latina seguía anclado en la idea de un “centro” ilustrado o vanguardia, que esparcía la conciencia sobre los márgenes (las masas), incorporándolos ya sea al desarrollo o a la revolución. En esta idea de la *acción política* subyace una idea hegemónica de la *política* con la que coincidían diversas tendencias ideológicas que compartían (como lo siguen haciendo) la noción de *progreso* que se deriva, al tiempo que sostiene el horizonte moderno “realmente existente”. Las ideologías podían diferir en derechas e izquierdas en relación con el sentido y papel del Estado, así como en cuanto a la reivindicación clasista del poder político, pero se basaban *in extenso* en una comprensión *mono/cultural* de la vida social, tanto en el espacio de la nación como en el espacio global, la monoculturalidad de la modernidad capitalista.

La utopía emancipatoria en el siglo xx fue formulada desde la experiencia civilizatoria dominante: la de la modernidad como industrialización, y más aún, la de la modernidad capitalista. Ya sea en la versión del socialismo realmente existente o del capitalismo, se encuentra activa la promesa de la modernidad comprometida con la industrialización, el revolucionamiento de las fuerzas productivas,

¹ Foucault (1979).

la carrera tecnológica (y armamentista). Ambas visiones miran hacia la promesa del progreso como solución a los problemas sociales. Las grandes utopías del siglo XX no rompen con el ímpetu de la razón instrumental presente en la idea de progreso. Sin embargo, al corresponderse una con la otra —modernidad capitalista y socialismo—, el derrumbe del socialismo puede ser leído, más que como la celebración acrítica de la narrativa dominante de la modernidad, como el inicio de su debacle.² Ello abriría el camino hacia un proceso profundo de descolonización de la propia idea de modernidad.

Asumo en esta posición la idea de que la modernidad, aunque configurada históricamente hacia y desde el capitalismo, no se agota ni se reduce a éste. Es decir, existe una relación problemática entre modernidad y capitalismo, donde el segundo totaliza las posibilidades históricas de la primera.³

El feminismo, como *corpus teórico-práctico*, no puede ser comprendido si obliteramos su carácter de partícipe en el paradigma moderno/ ilustrado. Por una parte, contribuyendo a la desestabilización del sujeto universal abstracto y masculino que propone el paradigma moderno, al mostrar su parcialidad en términos sexo/genéricos; pero por otra parte, reproduciendo la ceguera colonial en relación con las diferencias que sostienen al propio sujeto del feminismo.⁴ El concepto de *experiencia* está en la base de la intencionalidad crítica feminista. Primero, como la experiencia femenina desvalorizada versus la masculina. El feminismo emerge entonces como conciencia de una valencia diferencial de los sexos en tanto *traducción* práctico-simbólica de una diferencia biológica

² Como lo plantea Susan Buck-Morss en (2006) y (2004).

³ Me baso en las investigaciones y propuestas teóricas de Bolívar Echeverría contenidas al menos en *Las Ilusiones de la Modernidad* (1995); *La modernidad de lo Barroco* (1998); *Valor de uso y utopía* (1998), y *Modernidad y blanquitud* (2010).

⁴ Entiendo al feminismo como un discurso en proceso, tensionado por las contradicciones estructurales y simbólicas que enmarcan a la multiplicidad de los sujetos que lo componen; aunque el feminismo comparta un mundo —práctico, intelectual, académico, político— su continuo emerger de posicionalidades diversas del sujeto del feminismo —sujeto tensionado por la cadena de exclusiones que se derivan de la producción real y simbólica de las diferencias subalternizantes del mundo de lo social en la modernidad capitalista— lo hace ser un discurso en proceso y en permanente autorreflexión.

como realidad social “naturalizada”, constitución ésta que el feminismo interroga, en sí misma y en sus conexiones con el todo social. La crítica feminista se comporta desde este inicio como parte del *pensamiento de la sospecha*, es decir, como hermenéutica social, aunque casi nunca figure entre las referencias canónicas.⁵

Pero el feminismo como pensamiento crítico abierto, impulso vivido hacia la justicia, tras des-estabilizar al sujeto de la modernidad hasta ese momento abstracto-racional-masculino, se vuelve hacia el propio sujeto del feminismo, revelando su *constitución genérica en cadenas de subalternidades y racializaciones*. Esto es resultado de la reflexión crítica que ocurre en el interior del feminismo (anglo-afro-americano, chicano, y el no occidental). La producción teórica de lo que se constituyó como la coalición del *feminismo de color* en Norteamérica es un momento constitutivo de esta inflexión autorreflexiva. Es en el contexto de la diferenciación subalternizada e invisibilizada de mujeres de color —es decir, no blancas— en la construcción del paraíso denominado el *sueño americano* que la noción de *raza* aparece como un *locus* exacerbado. El sentido de la crítica feminista, develado desde dentro de los movimientos afroamericano y chicano, prefiguraba elementos centrales de las teorías poscoloniales desde la experiencia vivida del amasijo de culturas y la visibilización de las mujeres de color.⁶

Por su parte, la academia del norte, que albergaba también la criticidad postestructuralista francesa, era interpelada por los estudios subalternos en clave feminista por una de sus más importantes representantes, Gayatri Spivak. Confluyen así en lo que podríamos denominar un feminismo no liberal y anti-universalizante, dos articulaciones teóricas diversas pero dialogantes: la del movimiento coalicional de feminismos de color y las elaboraciones teóricas de una parte de los estudios subalternos

⁵ Me refiero al dicho de Paul Ricœur en relación con Nietzsche, Freud y Marx en tanto “maestros de la sospecha”, ya que muestran desde distintos puntos la insuficiencia del sujeto de la modernidad, inaugurando la filosofía como hermenéutica. El feminismo forma parte de este movimiento de la sospecha y de la “voluntad de saber” que lleva implícito. Y este ímpetu y deseo es radicalmente moderno.

⁶ Véanse trabajos como los de Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith (1982); Gloria Anzaldúa (1987) y (ed.) (1990); Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (eds.) (1981).

y postcoloniales,⁷ ambas ancladas en experiencias geopolíticas y tradiciones culturales específicas.⁸

Mientras tanto, en el contexto latinoamericano, la experiencia de desestabilización del sujeto moderno no ocurría de igual manera. Los importantes conceptos de “colonialismo interno” aparecían sin tocar siquiera el borde de los feminismos de los setentas. Es quizá la contribución de Silvia Rivera Cusicanqui la que aparece como pionera en el cruce de los estudios de la subalternidad y la crítica feminista; también, debería decir, en el cruce de la razón poscolonial con la crítica marxista. Su vinculación con el katarismo, la actualización de su raíz aymara, el diálogo con los trabajos de René Zavaleta en torno a la crítica de la nación boliviana y su concepto de “sociedad abigarrada”, la colocan en un lugar privilegiado para asumir, como ella dice, las contribuciones de otras regiones sin deslumbrarse por el “oropel” de las modas.⁹

Y es por ello mismo importante la crítica que Rivera Cusicanqui desarrolla frente al academicismo y culturalismo de algunas vertientes de los estudios poscoloniales¹⁰ que al tiempo que desconocen el legado local del pensamiento descolonizador latinoamericano, se erigen

⁷ Gayatri Spivak afirma que su contribución concentrada en *Crítica de la razón poscolonial* (2010) publicado originalmente en 1999 es un libro feminista que debe estar en el mismo estante que las obras de bell hooks, Trin-Min-Ha, Chandra Mohanty, y Aiwha Ong, entre otras.

⁸ No quiero dejar de resaltar aquí la importante contribución crítica de un feminismo socialista-posmoderno representado por Donna Haraway, y sus nociones de conocimiento situado y objetividad parcial, justo en el camino de relativizar la perspectiva única del ojo crítico feminista. Véase Haraway (1995).

⁹ Silvia Rivera editó en 1997 el volumen *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Sin embargo, su trabajo de recuperación de las subjetividades subalternizadas es muy anterior, con el Taller de Historia Oral Andina (THOA), fundado en 1983 junto con Felipe Quispe entre otros indígenas Aymaras.

¹⁰ Véase Rivera (2006). En ese texto plantea por ejemplo: “En 1983, cuando Aníbal Quijano hablaba de los movimientos y levantamientos del campesinado andino como ‘prepolíticos’ [...] me hallaba escribiendo ‘Oprimidos pero no vencidos’ una lectura radicalmente divergente del significado y pertinencia de las movilizaciones indígenas en los andes para las luchas del presente. En ese texto argumentaba que el levantamiento katarista-indianista de 1979 planteó a Bolivia la necesidad de una radical y profunda descolonización en sus estructuras políticas, económicas y sobre todo mentales [...]” (2006: 4). Subrayado mío.

en el canon de los estudios postcoloniales, mucho de ello derivado de una cierta “geopolítica” de las relaciones académicas entre norte y sur en la cual la “teorización” sería función del norte, mientras que el sur sería el reservorio de las experiencias o los “casos” que ilustran esa teoría.

La crítica de Rivera Cusicanqui señala también la diferencia de contexto en los estudios postcoloniales —y decoloniales— afincados en la academia norteamericana en relación con el origen de los estudios subalternos, destacando para los primeros el estar: “desprovisto[s] del sentido de urgencia política que caracterizó las búsquedas intelectuales de los colegas de la India [...]” (Rivera, 2006: 59). Y es ese contexto el que se anuncia en nuestras sociedades latinoamericanas, contexto en el cual aparece la urgencia de un mundo postcolonial, más como deseo que como realidad actuante y sonante.

El interés del presente trabajo no radica en desarrollar la crítica que desde Latinoamérica se le hace a los estudios postcoloniales por insertarse en la circulación academicista hegemónizada por el norte.¹¹ Lo que me interesa es pensar, en el caso mexicano, la capacidad crítica del feminismo acerca de su propia condición colonial y colonizadora; su capacidad de abandonar los paradigmas no sólo de la razón moderna ilustrada (y capitalista) sino también su formación idiosincrática interna al nacionalismo revolucionario y su creación más poderosa para comprender la colonialidad cultural aún vigente: el indigenismo. Para ello seguiré el señalamiento de Rivera Cusicanqui de que no hay teoría descolonizadora que no se finque en una práctica, y agregaré el cómo esa práctica descolonizadora se articula con los movimientos indígenas contemporáneos pensados como parte fundante de una modernidad alternativa.

También asumiré que la postcolonialidad es más un deseo que una realidad ya presente; que pueden aparecer momentos postcoloniales, pero que estamos lejos de vivir en la postcolonialidad entendida no en términos históricos (fin del colonialismo, independencia de las naciones), sino de colonialidad del saber y del poder. Por ello, me interesa más hablar de procesos y metodologías descolonizadoras,

¹¹ Véase Richard (2001).

ya que visibiliza el carácter de camino más que enunciar un lugar de llegada.

EL LEVANTAMIENTO INDÍGENA ZAPATISTA Y SU POTENCIALIDAD PARA UN FEMINISMO (MEXICANO) DESCOLONIZANTE

Iniciaba el apartado anterior señalando el desplazamiento de la idea de “revolución” dentro de la modernidad, aseverando que este desplazamiento (de la utopía a la experiencia) conlleva una transformación de lo que entendemos por política, y más precisamente, por “lo político”.

Si bien la experiencia feminista planteó este desplazamiento poniendo en el centro de la revolución política a la vida personal, afirmando que lo personal es político; ese movimiento hacia lo cotidiano, la relevancia de lo doméstico, la microhistoria y las subjetividades, conduciendo al entendimiento de la revolución como cambios moleculares y rizomáticos, faltaba el paso que hace transitar a la categoría fundante de *experiencia* de la mono-culturalidad a lo que empezó a denominarse “pluralismo cultural”. Ese paso hacia el descentramiento de la dominancia de la cultura hegemónica es una incidencia que está en proceso, y que aún busca nombrarse: multiculturalidad, pluriculturalidad, diversidad cultural, interculturalidad, “transcrítica e invención del núcleo común” (Tapia, 2006), e incluso, “un mundo donde quepan muchos mundos”.¹²

La propuesta de la descolonialidad¹³ que me gustaría impulsar se refiere al proceso mediante el cual el sentido común de la cultura dominante se ve cuestionado, entre otras cosas, por el efecto de sentido de otras formas culturales comunitarias que adquieren visibilidad y fuerza, porque aparecen como más pertinentes para nuestro tiempo actual.

¹² Enunciación posicionada por el zapatismo contemporáneo.

¹³ Prefiero usar el término descolonial a decolonial (*decoloniality* en inglés) para hacer más clara la apropiación que estoy haciendo de este concepto; y hacerlo funcionar de manera más cercana al español, al tiempo que marco una localización diferente de la del grupo de estudios decoloniales, que se ubica mayoritariamente en la academia norteamericana.

Si se piensa en que el primer momento de colonización de la vida humana en general, es el que ocurre a través de la yuxtaposición de la forma valor sobre la forma valor de uso, es decir, el proceso por el cual el valor abstracto coloniza la forma social concreta y cualitativa de la vida, aparecerá nítidamente la complejidad de los procesos descolonizantes, ya que la interseccionalidad pensada en términos de clase, raza y género se articula con un proceso que fundamenta estas diferencias a la vez que las excede. Ese *plus* al que me refiero apunta hacia la capacidad auto formativa del sujeto social,¹⁴ la cual se encuentra radicalmente expropiada en su configuración social capitalista, ya que en esa configuración la forma del ser social es dada y contenida por el valor en su proceso continuo de valorización.¹⁵

La configuración capitalista de la modernidad no es, sin embargo, la única posible. Coincido con la lectura que propone Bolívar Echeverría en relación con la multiplicidad de la modernidad, tanto en términos históricos (como proyectos de modernidad que no se desarrollaron como hegemónicos), como potenciales, es decir, posibles en tanto actuales aunque de formas fragmentarias y no totalizantes (Echeverría, 1995a y 1998a). Entiendo entonces al proceso descolonial no como antimoderno o posmoderno, sino como un proceso pre-figurativo de una modernidad alternativa tanto posible como actual, aunque (aún) no dominante.

La dirección teórico-práctica que deseo señalar se funda en la idea —aún no apropiada del todo por el discurso crítico en general, y el feminista en particular— de considerar la actualidad y la modernidad de las otras culturas, su coetaneidad con el tiempo presente, como portadoras de propuestas y sentidos que interpelan a la cultura de la modernidad capitalista. Es decir, como portadoras de modernidades alternativas.

¹⁴ La voluntad de “darse forma” como característica del sujeto social humano, véase Echeverría (2001).

¹⁵ Me estoy refiriendo al dispositivo evidenciado por Marx en *El capital*, que implica la prevalencia del mundo de la producción y la ganancia capitalista por sobre el mundo concreto de la vida y necesidades de las personas; proceso que implica la enajenación como proceso cultural y la constitución de un “sujeto automático”, que a través de la economía y del mercado subsumen y limitan las formas posibles de lo social.

El concepto de feminismo que propongo es el de un actuar/pensar-en-tensión que emerge en contextos diversos, siempre contingente, en relación con una diversidad de sentidos donde se articulan los poderes y las relaciones de privilegio y de subalternización de las mujeres y sus prácticas, frente a un orden hegemónico andro-ethno-logocéntrico, y entre las mujeres y sus distintas posisionalidades como efecto de ese orden.

Para que el feminismo deje de reproducir una visión universalizante y canónica, fundada en un “sujeto abstracto Mujer”, correlato del sujeto abstracto varón, funcionales ambos a la lógica dominante del mercado, debe entenderse como una teoría y una práctica que ocurre de manera dialógica con configuraciones históricas y contingentes de poder y de sentido, en oposición a su entendimiento como imposición principista. La historización de las acciones y formas organizativas de las mujeres, de sus palabras, en los diferentes contextos, es lo que hace posible un feminismo interactuante con y transformativo de su propia realidad cultural, política y social.¹⁶

Por ello, y teniendo presente el carácter político de la acción feminista, para su comprensión cabal es necesaria la reconstrucción de una arena política y cultural más amplia, donde aparezcan las tradiciones culturales a la vez que las tradiciones de lucha, el tipo de Estado y de nacionalismo, las alianzas o divergencias en el pequeño hacer cotidiano, en la política institucional, y frente y en el interior de los movimientos sociales. Pero también las políticas globales y su incidencia. Entendido así, se debe hablar de feminismos y no del feminismo.¹⁷

Comprender las diferentes posisionalidades y agendas de los feminismos en su carácter de “agencias” diversas implica comprender los anclajes en las estructuras locales, históricas, culturales y políticas, en ideologías oficiales así como contra-hegemónicas, en las relaciones de

¹⁶ Así entiendo el importante señalamiento de Joan W. Scott sobre la “naturaleza recíproca” entre género y sociedad, en su famoso texto: Scott (1996).

¹⁷ En un intento por desarticular el “ismo” presente en la denominación feminismo... Un ejemplo de un feminismo universalizante, principista o normativo se aprecia en la generalización de que usar velo significa en todo momento que las mujeres árabes se encuentran subordinadas al dominio patriarcal, obliterando la propia agencia de las mujeres en el uso del canon cultural en un sentido de protesta o resistencia.

poder y cadenas de privilegios constitutivos de la “cultura nacional”, así como en las tensiones entre las culturas nacionales y los imperativos globales, que también hablan de y para las mujeres.

El *feminismo mexicano* desde esta perspectiva, en la segunda mitad del siglo xx, se ha articulado en al menos cuatro vertientes (Espinosa, 2009; Tuñón, 1997):¹⁸ un feminismo “histórico”, otro popular, el feminismo civil y el feminismo “indígena”. El primero se refiere al momento de los primeros grupos de feministas y sus liderazgos teórico-políticos de los setentas. Es el momento de los pequeños grupos, de la militancia feminista y también de la traducción de los principios “globales”, es decir, anglosajones, del feminismo de los setentas, en el contexto de la revolución cultural y sexual de esa época. El feminismo popular se refiere al remezón del movimiento popular de los años ochentas y las disyuntivas que creó en el interior del feminismo la separación entre la teoría feminista y el sujeto “mujeres” y sus luchas, atravesadas por la intersección de clase; el feminismo civil señala la incidencia de las organizaciones no gubernamentales, la entrada del *gender mainstreaming* en las políticas globales, el desarrollo de políticas de género neoliberales, y la reedición de la tensión entre el feminismo autónomo y el institucional. La cuarta vertiente, cuyo impacto es el que quiero discutir aquí, es el que se visibiliza en la organización de las mujeres indígenas, sobre todo en el contexto del zapatismo, pero cuya genealogía es anterior a él, en las organizaciones campesinas e indígenas mixtas, y enmarcado en el contexto organizativo del movimiento indígena continental, y que se ha denominado *feminismo indígena*.¹⁹

Es este feminismo indígena, articulado con la crítica global que el movimiento zapatista hace de la modernidad capitalista y donde el componente femenino siempre fue visibilizado, el que interpeló de manera contundente a sectores de académicas y/o militantes

¹⁸ Es de resaltar que en el detallado estudio que hace Espinosa sobre las vertientes del feminismo en México se reconstruyen los nexos entre los diversos feminismos, siendo así que ninguno de ellos se desarrolla de manera aislada, y al mismo tiempo, tampoco son meras continuaciones lineales, sino que ocurren como emergencias de un sujeto poli-dimensional, y se puede afirmar que hoy coexisten incluso de manera antagónica.

¹⁹ Véanse las propuestas de Sylvia Marcos (2000; 2002; 2008 y 2010); y Rosalva Aída Hernández Castillo (1998; 2001; y Suárez y Hernández Castillo, 2008).

feministas, convocándolas a repensar su propio quehacer como feministas, su comprensión de la teoría, y sobre todo, del mundo y de las mujeres indígenas.

El feminismo indígena zapatista²⁰ se conforma de la presencia de las mujeres indígenas en los varios niveles organizativos del zapatismo: comandancia general, insurgencia, comunidades bases de apoyo. Su accionar y sus declaraciones dan cuenta de un ser en comunidad desde donde se enuncian “los derechos de las mujeres”. Documentos imprescindibles para acercarnos a su perspectiva son la Ley Revolucionaria de Mujeres, la intervención de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión en marzo del 2001, la palabra de las comandantas e insurgentas publicadas como entrevistas o testimonios, y algunas investigaciones etnográficas en comunidades de base.²¹

De la impronta de esta “subjetividad feminista indígena” se puede señalar en referencia a la Ley Revolucionaria de Mujeres la triple mirada crítica que se establece, en relación con la noción de Estado, con la organización política de la que forman parte (EZLN), y con su propia comunidad. En otros contextos es claro el impacto y la disseminación de la palabra del feminismo zapatista entre las mujeres indígenas, tomando la forma de que “hay costumbres buenas y otras que no lo son”, “las mujeres también sabemos pensar”, “los hombres tienen en su mente que deben mandar”, el derecho a no ser golpeadas ni concertadas en matrimonio sin su conocimiento.²² Nociones como “lo parejo” dirigidas tanto a la comunidad nacional como a la comunidad

²⁰ No voy a referirme aquí la genealogía concreta de este feminismo zapatista, sin embargo no se debe invisibilizar el contexto del cual emerge, la apropiación de los “cuatro caminos” que se entrecruzan en la conformación del zapatismo (la lucha armada, la tradición indígena, la lucha agraria y la teología india) más la interacción con la perspectiva de género impulsada desde lugares diversos, notoriamente la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), y los grupos de organismos civiles feministas trabajando a nivel regional. También hay que destacar el hecho de que el discurso “oficial” del zapatismo desarrolla desde su inicio lo que he denominado una “política cultural de género” (Millán, 1996), destinada a relevar a las mujeres y propiciar la transformación de su subalternización en todos los contextos.

²¹ Véanse los trabajos de Violeta Zylberberg (2004); Márgara Millán (1996; 1996a; 2009 y 2009a), y de Sylvia Marcos (2008 y 2010), entre otros.

²² Véase Grupo de Mujeres de San Cristóbal (1994).

de género son motivo de investigaciones aún por hacer en relación con la perspectiva indígena feminista, así como el derecho a “tener libre”, referido tanto a estar libre del mandato del matrimonio, como tener tiempo libre para, por ejemplo, jugar el basquetbol.²³

Desde la década de 1980 se observan sectores de mujeres urbanas, académicas y militantes, optando por el trabajo con las mujeres rurales, focalizando algunas de ellas el trabajo con las mujeres indígenas.²⁴ Mencionaré a Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL), Centro de Investigación sobre las Mujeres, fundado en 1969, organización pionera en este impulso hacia el trabajo con las mujeres rurales, sobre todo en Morelos; Comaletzin, organización que impulsa proyectos productivos con perspectiva de género, fundada en 1987 y con trabajo en Sonora, Morelos, Puebla y Chiapas, haciendo lo que alguna de sus fundadoras denomina “feminismo rural”; el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), fundado por la antropóloga Mercedes Olivera en 1989. Se trata de un entrelazado múltiple y diverso de acción feminista en el campo mexicano, que sin embargo, no necesariamente por haber elegido trabajar con y para las mujeres rurales e indígenas habían accedido al proceso de descolonización de su propio feminismo.

La emergencia de la *descolonización* del feminismo mexicano estaría dando cuenta de la postcolonialidad como deseo en el discurso crítico feminista, más que como una realidad presente. Este deseo hacia la postcolonialidad tendría un primer momento, donde se señala el etnocentrismo del “feminismo hegemónico”, articulado éste, por ejemplo, en torno a la priorización de la agenda de los derechos reproductivos de las mujeres, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia:

²³ Estos son hallazgos de la investigación que he realizado en la zona de los altos tojolabales en una comunidad base de apoyo zapatista durante 1996 al 2005; véase Millán (2008).

²⁴ Para ver en detalle este proceso organizacional, véase Espinosa (2009: 248-252).

[D]esde la formación de la Coalición de Mujeres Feministas en 1976, y posteriormente con la creación del Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las mujeres (FINALIDIM) en 1979, la despenalización del aborto y la lucha contra la violencia doméstica fueron las demandas aglutinadoras de este feminismo [...] hegémónico frente a otros feminismos populares y rurales en los que las demandas de clase se vinculaban estrechamente a las demandas de género [...] (Hernández, 2001: 207, n. 4).

Esta confrontación entre el feminismo, el zapatismo y otros actores en torno a los derechos reproductivos de las mujeres puede seguirse en la polémica de 1994 entre Marta Lamas y el Subcomandante Marcos (Lamas, 1994; Subcomandante Marcos, 1994), la cual se reeditó hacia el final del 2002 e inicio del 2003 en la revista *Proceso* a consecuencia de otro evento, la declaración de la Cumbre de las Mujeres Indígenas y su reconvenCIÓN por parte de la Iglesia católica por su apropiación del discurso sobre el género. Varias personalidades intervinieron en la discusión sobre los derechos reproductivos y la autonomía (en cuestión) de las mujeres indígenas para definir sus propias demandas.²⁵

En octubre de 2001, *Debate Feminista*, una de las más influyentes revistas feministas a nivel nacional y latinoamericano, dedicó un número (vol. 12, núm. 24) al tema “Racismo y Mestizaje”. Leo este número como el mayor impacto que el levantamiento de 1994 ha tenido en esa publicación —y el feminismo que aglutina. Dedicado a poesía tzeltal y tzotzil, la intervención de la Comandanta Esther en el Congreso de la Unión en marzo del 2001, un testimonio fotográfico de mujeres zapatistas, y artículos como los de Apen Ruiz (2001) y Marisa Belausteguigoitia (2001), que indagan sobre el nacionalismo y la construcción de lo femenino indígena, develando las operaciones de

²⁵ Esta polémica la inició Carlos Monsiváis (2002 y 2002a) en la revista *Proceso* en diciembre de 2002 y continuó en enero de 2003 con textos de Javier Sicilia (2002 y 2003). Intervinieron Marta Lamas (2002 y 2003), Sylvia Marcos (2002), y Gustavo Esteva (2002 y 2003). Un desarrollo puntual de esta discusión puede verse en Millán (2009).

las ideologías del mestizaje. El artículo ya comentado de Rosalva Aída Hernández (2001), donde la autora pone en el centro del debate este “no lugar” de las mujeres indígenas y sus demandas, por no encontrar eco ni en los feminismos urbanos hegemónicos, ni en las dirigencias de los movimientos indígenas. Las demandas de las mujeres indígenas —y ellas mismas— se encuentran en medio de “un movimiento indígena que se niega a reconocer su sexismo y un movimiento feminista que se niega a reconocer su etnocentrismo” (Hernández, 2001: 217). El feminismo mexicano dejó ver al menos tres posturas frente al movimiento zapatista y las mujeres indígenas en él participantes: una cuyo fundamento implícito era la consideración del tutelaje de las mujeres indígenas por el Subcomandante Marcos y la Diócesis de San Cristóbal, lo cual les impedía adherir a la demanda por los derechos reproductivos;²⁶ es bien sabido el componente de la teología india en el movimiento zapatista, y más aún, la perspectiva de género desarrollada por el fuerte y amplio movimiento de la Coordinadora Diocesana de Mujeres, CODIMUJ.²⁷ Estos vínculos no son evaluados, sin embargo, por este feminismo como el sustrato de la subjetividad feminista del zapatismo, sino como una “influencia externa” frente a agentes dóciles.

La otra postura, anti-guerrera, plantea el principio pacifista del feminismo, y por tanto se cuestiona la “utilización” de las mujeres en una guerra de varones.²⁸ Y una tercera, más apegada a una perspectiva crítica antropológica, que se abre a la consideración de una modernidad —y de un feminismo— presente en las demandas y enunciados de las mujeres zapatistas, ubicando su accionar dentro de “lo político” y de cara a la política, tanto electoral y partidaria, como ante las políticas de representación en la agenda de un feminismo institucional.²⁹

²⁶ Esta postura se visibiliza en las polémicas que Marta Lamas ha sostenido en referencia a ese punto.

²⁷ Véanse los textos de Pilar R. Gil Tébar (1999) y de la CODIMUJ (1999).

²⁸ Postura desarrollada por Rosa Rojas y Ximena Bedregal de La Correa Feminista, y que puede ser consultada en los dos tomos de *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* (Rojas, 1994 y 1995).

²⁹ Véanse los trabajos de Marcela Lagarde (1996 y 1997), Márgara Millán (1996 y 1996a), e Inés Castro Apreza (2000).

El zapatismo y la manera en la que las mujeres indígenas han participado en él, ha producido articulaciones académicas y militantes no indígenas que encuentran no sólo necesario el proceso de descolonización, sino que lo privilegian en la agenda feminista, como manera de contribuir a la construcción de una modernidad no capitalista. Se puede hablar entonces de un reposicionamiento del feminismo, donde el descentramiento del etnocentrismo lleva a una reformulación de la agenda misma y de las prioridades y el sentido de los feminismos urbanos.³⁰ Este reposicionamiento es local al mismo tiempo que trasnacional, ya que no sólo implica diálogo teórico con otros feminismos “desde los márgenes”, sino también alianzas intercontinentales.

Entre estos posicionamientos formativos de un feminismo descolonial, estaría el reconocimiento de la plena “agencia” o sentido de las mujeres indígenas en la formulación de sus estrategias de resistencia y sus demandas políticas, sobre todo en relación con el tema de la despenalización del aborto, el derecho a decidir sobre su propio cuerpo, y todo lo concerniente al entendimiento de la “equidad de género”. Este punto de partida propicia que en la interacción entre diversos feminismos se excluya la imposición de una perspectiva sobre otra, y que sea factible el reconocimiento de otras formas de comprender y enunciar los derechos —y los deseos— de las mujeres, de comprender y ejercer la maternidad, y la sexualidad, ya que la totalidad de los supuestos que permiten prefigurar el horizonte emancipatorio es parte de un “anclaje” cultural específico.

En suma, se trata de hacerse cargo de las consecuencias epistemológicas del reconocimiento de la diferencia, no sólo como visibilización de subalternidades, sino también y sobre todo en el plano de las interpelaciones del sentido de vida, es decir, de una interpelación civilizacional.

³⁰ Se pueden mencionar productos editoriales como Suárez y Hernández (2008); Marcos (2010), y Marcos y Waller (2008).

MÁS ALLÁ DEL NEO-INDIGENISMO PERO MÁS ACÁ DE LA POSMODERNIDAD: LA PROMESA DE LA MODERNIDAD INDIA

El proceso de descolonización del feminismo o de los feminismos implica un involucramiento en y con los mundos de los sujetos-mujeres subalternizadas, un reconocimiento de sus lógicas culturales, y por lo menos la disposición a pensar en una relación diferente entre lo humano y lo no humano. Una predisposición a realizar el *pachakuti*³¹ como parte de la lucha feminista. No es un intento de recuperar raigambres estáticas y autentificadas en su pureza, sino de actualizar distintas formas de ser y estar en el mundo, para con ello, disminuir la fuerza instituyente que el *hecho capitalista* inflige a nuestra cotidianidad presente.

Pensando en términos del cuádruple *ethé* de la modernidad,³² la descolonización trata de contrarrestar el impulso realista que nos hace ser eficientes en el mundo de la racionalidad meramente instrumental, y el impulso romántico, que aún nos hace confiar en el Estado-nación para la transición esperada, y tampoco contentarnos con el impulso clásico que expía culpas y desarrolla tutelajes, sino hundirnos en el impulso barroco, haciendo del mestizaje una empresa de recuperación y actualización del mundo de la vida, como un acto de micro-política *constante y sonante*.

Abrevar y profundizar en las raíces del *ethos barroco* como una de las estrategias contra-capitalistas³³ hace resonancia con las propuestas de una modernidad que, contrariamente a su fuerte tendencia a la *blanquitud*, opta por *revelar y relevlar* su consistencia *ch'íxi*, manchada. Esta modernidad —que es mestiza— toma lo indio como *episteme* para entender al mundo, propone “[a]ll indio como sintaxis” (Rivera, 2010), indianiza entonces la modernidad, recreándola desde otras formas de lo social que están ahí, reactualizándose continuamente: la reciprocidad, el trueque, la vivencia de pertenencia a un todo —ya sea desde la espiritualidad o desde la razón ecologista. A esto llamo la prefiguración de otro “sentido común”.

³¹ *Pachakuti*, en la tradición andina aymara significa poner de cabeza el mundo actual, o volver a ponerlo sobre sus pies; es una crítica activa radical a la modernidad capitalista.

³² Véanse Echeverría (1998 y 2002).

³³ Véase Echeverría (1998a).

El potencial epistemológico que se deriva del horizonte de la descolonización no se encuentra cerrado a la historización de la mutua constitución de la modernidad y el colonialismo. Apunta también a lo desconocido, a la creatividad y al juego a través de las formas del quehacer teórico y práctico, se desparrama en una crítica a la razón hetero-normativa al tiempo que cuestiona la relación entre trabajo intelectual y manual. Desde esta perspectiva, paradójicamente, lo que potencializa la creatividad de la empresa descolonizante no es la recuperación de “autenticidades”, sino justamente las estrategias profundas que han actualizado el valor de uso de la vida concreta y han conservado una noción de riqueza social colectiva a través del mestizaje. El mestizaje se entiende aquí como la fuerza de permanencia acompañada de las “tretas del débil”, la necesidad —por fragilidad— de acceder al discurso del otro justamente para conservar y actualizar de manera constante lo propio. Porque el mestizaje como actividad —y no como ideologema— es el *“recurso mayor de la historia de la cultura”* (Echeverría, 2008b), se encuentra en el centro de la batalla epistémica. En la actividad del mestizaje radica la “creación de forma”, donde se juega el sentido de una voluntad no capitalista.

Lo indígena como el *monstruo mestizo* —contrario al mestizo objeto y sujeto del blanqueamiento— (Echeverría, 2010a) que ha hecho per vivir la lógica del valor de uso, prefigura entonces una promesa, que es la misma de la modernidad no capitalista. Se trata de una lógica que accede a la promesa de lo otro —la técnica, la invención, lo “moderno”— sin dejar de ver lo sagrado de la tierra, del cosmos, de la vida física y metafísica. Un saber que renuncia a, o que no se interesa por el dominio.

Es en la figura de Malintzin donde, siguiendo la deriva de Bolívar Echeverría, esto se manifiesta:

Como figura mítica, que en realidad se encuentra apenas en formación, figura que intenta superar la imagen nacionalista de “Malinche”, la traidora [...] Malintzin hunde sus raíces en un conflicto común a todas las culturas: [...] en el terreno en el que toda comunidad como todo ser singularizado, percibe la necesidad ambivalente del

Otro. Su carácter de contradictorio y complementario, de amenaza y de promesa [...]. Frente a los tratamientos de este conflicto en los mitos arcaicos, que, al narrar el vaivén de la agresión y la venganza, enfatizan el momento del rapto de lo mejor de uno mismo por el Otro, el que parece prevalecer en la mitificación de Malintzin —la dominada que domina— pone el acento más bien *en el momento de la entrega de uno mismo como reto para el Otro*. Moderno, pero no capitalista, el mito de la Malintzin sería un mito actual porque apunta más allá de la “historia de la escasez” (Echeverría, 1998b: 27, 28).

INCONCLUSIONES

La emergencia del movimiento zapatista ha potencializado el proceso de descolonización del feminismo mexicano, posicionándolo en una crítica a la modernidad capitalista desde distintas adscripciones. Intelectuales mestizas urbanas que privilegian la agenda de la descolonización como prioritaria para el feminismo, pero también una generación de jóvenes intelectuales indígenas, que son académicas o dirigentes de movimientos y organizaciones, y que han ido sistematizando sus experiencias en torno a lo que han denominado “la doble mirada” y el “pensar con el corazón”.³⁴

³⁴ Véase el trabajo de Martha Sánchez Néstor (2005). Martha Sánchez es coordinadora General de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), y de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México. Por otra parte está la recién formada Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México (Red IINPIM), a. c., ahora de los Pueblos Originarios, compuesta entre otras por Georgina Méndez Torres, maya-ch’ol (Chiapas), Judith Bautista Pérez, Alicia Lemus (P’urhepecha), Mónica Elena Ríos, y Carmen Osorio, entre otras. Esta red organizó “El Otro Bicentenario, Visiones Indígenas de Futuro”, en octubre del 2010, en el Museo de Tlaltelolco. Posteriormente, y a iniciativa de Sylvia Marcos, varias de las proponentes participaron en el Seminario “Repensando el género desde adentro. Diálogos y reflexiones desde y con los pensamientos de hombres y mujeres de los pueblos originarios”, durante los meses de marzo a mayo del 2011. Fue muy aleccionador escuchar de varias de las ponentes el que nunca se atreverían a “ir a dar un taller a sus comunidades” como si ellas tuvieran el saber y la verdad; o la manera de problematizar el conocimiento disciplinar

Este feminismo indígena reconoce la impronta del zapatismo en la decantación de sus posicionamientos, proponiéndose incidir desde otros lugares y otras prácticas para constituir lo que he denominado una modernidad alternativa. Se trata de posicionamientos que actualizan el ser-en-comunidad a partir de variadas estrategias, y que rompen claramente con la idea de “llevar el conocimiento académico a las comunidades” para emprender justamente el camino contrario: llevar el saber indígena comunitario a otros contextos, cuidándose de no reproducir relaciones de colonialidad a partir de los privilegios adquiridos como intelectuales.

El feminismo de jóvenes intelectuales indígenas es una fuerza descolonial, ya que visibiliza desde la perspectiva de quienes las resisten y deconstruyen en lo cotidiano, las estrategias del racismo y de la colonialidad del saber presentes en la academia y la sociedad mexicanas. Pero también la centralidad que ha tomado para parte del feminismo urbano el diálogo y la interacción con los “márgenes” de la nación, estableciendo compromisos de visiones de futuro con las mujeres indígenas, y habría que decir también, afro-mexicanas, es parte de este proceso de descolonización.

Este proceso de descolonización de los feminismos mexicanos ocurre tanto por el giro teórico producido a partir de las voces subalternas —en y desde el género— como por los procesos prácticos que desde los movimientos sociales realizan una descolonización del saber. Los feminismos descoloniales apuntan hacia un cuestionamiento radical del saber instituido, ya sea desde la academia, desde las agencias internacionales o desde la propia acción feminista hegemónica.

La intersección como pares entre mujeres diversas construyendo redes está en el centro de la acción descolonizante porque pone en cuestión los tutelajes y los privilegios instituidos, articulados por un horizonte monocultural. Ello impulsa y privilegia la imaginación creativa que es necesaria para la prefiguración de modernidades no capitalistas, y en femenino.

frente a las formas del saber comunitario, por ejemplo, la diferencia que establece la historiadora Alicia Lemus entre historia oral y la oralidad de la historia.

FUENTES CONSULTADAS

- ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, CA: Aunt Lute.
- (ed.) (1990), *Haciendo Caras/Making Face, Making Soul: Creative and Critical Perspectives by Women of Color*, San Francisco, CA: Aunt Lute.
- BELAUSTEGUIGOITIA, M. (2001), “Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, en *Debate Feminista*, vol. 12, núm. 24, octubre, México: Debate Feminista, pp. 230-253.
- BUCK-MORSS, S. (2004), *Mundo soñado y catástrofe*, Madrid: La Balsa de la Medusa.
- (2006), “Theorizing Today. The Post-Soviet Condition”. Documento en línea disponible en <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/Documents/theorizing%20today.pdf>, y también en: <http://falcon.arts.cornell.edu/sbm5/thoughts.html>. Consultado el 15 de diciembre de 2010.
- CASTRO APREZA, I. (2000), “Mujeres Indígenas en Chiapas: el derecho a participar”, en *Memoria*, núm. 139, septiembre, México: Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista (CEMOS) A. C., pp. 20-22.
- COORDINACIÓN DE MUJERES DIOCESANAS (CODIMUJ), (1999), *Con mirada, mente y corazón de mujer*, México: CODIMUJ/Mujeres para el Diálogo/Project Counseling Service/Consejería en Proyectos.
- ECHEVERRÍA, B. (2010), *Modernidad y blanquitud*, México: Era.
- (2010a), “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, México: Era, pp. 57-86.
- (2002), “La clave barroca de la América latina”, exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre. Disponible en línea en <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>. Consultado por última vez el 20 de diciembre de 2010.
- (2001), *Definición de la cultura*, México: UNAM-Ítaca
- (1998), *Valor de uso y utopía*, México: Siglo xxi.

- (1998a), *La modernidad de lo barroco*, México: Era
- (1998b), “Malintzin, la lengua”, en *La modernidad de lo barroco*, México: Era, pp. 19-31.
- (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista.
- (1995a), “Modernidad y Capitalismo (15 tesis)”, en *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista, pp. 133-197.
- ESPINOSA DAMIÁN, G. (2009), *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Xochimilco.
- ESTEVA, G. (2003), “Racismo y sexism: dos caras de la ceguera dominante”, en *Proceso*, núm. 1367, 12 de enero, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 60-61.
- (2002), “Patriarcado y sexism”, en *Proceso*, núm. 1365, 29 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 26-30.
- FOUCAULT, M. (1979), “Más allá del bien y del mal”, en *Microfísica del poder*, 2a ed., Madrid: La Piqueta, pp. 31-44.
- GIL TÉBAR, P. R. (1999), *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*, Málaga: Universidad de Málaga.
- GRUPO DE MUJERES DE SAN CRISTÓBAL (1994), *Los derechos de las mujeres en nuestras costumbres y tradiciones. Memoria del Encuentro Taller*, San Cristóbal de las Casas, 19 y 20 de mayo. Reproducido parcialmente en “El grito de la luna. Mujeres: derecho y tradición”, en *Ojarasca* (Suplemento mensual de *La Jornada*), núms. 35-36, agosto-septiembre, México: Desarrollo de Medios s. a., pp. 27-31.
- HARAWAY, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvenCIÓN de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. (2001), “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, octubre, México: Debate Feminista, pp. 206-229.
- (1998), “Nuevos imaginarios en torno a la nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía”, en *Estudios Latinoamericanos* (Nueva Época), año v, núm. 9, enero-

- junio, México: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS)-UNAM, pp. 125-139.
- HULL, G. T., Scott, P. B., Smith, B. (eds.) (1982), *All the Women are White, All Blacks are Men, but Some of Us are Brave*, Nueva York: The Feminist Press.
- LAGARDE, M. (1997), "Insurrección zapatista e identidad genérica: una visión feminista", en Sara Lovera, Paloma Nellys (coords.), *Las alzadas*, México: Centro de Información de la Mujer A. C./Convergencia Socialista, pp. 145-179.
- (1996), "Etnicidad y género. La autonomía, un nuevo pacto con las mujeres", en Sara Lovera, Paloma Nellys (coords.), *Las alzadas*, México: Centro de Información de la Mujer A. C./Convergencia Socialista, pp. 291-300.
- LAMAS, M. (2003), "Género: ¡bienvenido un debate tan necesario!", en *Proceso*, núm. 1366, 5 de enero, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 58-59.
- (2002), "Mujeres en debate", en *Proceso*, núm. 1364, 22 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 33-34.
- (1994), "El EZLN, el Vaticano, el aborto y el estado mexicano", en Rosa María Rojas García Rojas (comp.), *Chiapas, ¿y las mujeres qué? Vol. 1*, México: La Correa Feminista, pp. 139-142. Publicado originalmente en *La Jornada*, 29 de abril de 1994.
- MARCOS, S. (2010), *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, San Cristóbal de Las Casas: Centro Indígena de Capacitación Integral (CIDEI)/Universidad de la Tierra.
- (2008), "Las fronteras interiores. El movimiento de mujeres indígenas y el feminismo en México", en Sylvia Marcos y Marguerite Waller (eds.), *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM/Instituto de la Mujer del Estado de Morelos, pp. 179-234.
- (2002), "Carta a *Proceso*", en *Proceso*, núm. 1365, 29 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., p. 29.

- (2000), “Género, clase y etnicidad”, en *Equis. Cultura y Sociedad*, núm. 23, marzo, México: Ulises Ediciones, pp. XXIII-XXV.
- , WALLER, M. (eds.) (2008), *Dialogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH)-UNAM/Instituto de la Mujer del Estado de Morelos.
- MARCOS, SUBCOMANDANTE INSURGENTE (EZLN) (1995), “Niega Marcos que el EZLN pugne por penalizar el aborto”, en Rosa María Rojas García Rojas (comp.), *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* Vol. 1, México: La Correa Feminista, pp. 143-145. Publicado originalmente en *La Jornada*, 11 de mayo de 1994.
- MILLÁN, M. (2010), “El anclaje de la mirada. Las diferencias internas del ‘nosotras’”, en Ricardo Melgar, Rossana Cassigoli (eds.), *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, México: Océano/UNAM, pp. 279-307.
- (2009), “Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo”, en *Estudios Feministas*, vol. 17, núm. 3, septiembre-diciembre, Florianópolis: Centro de Filosofía e Ciências Humanas/Centro de Comunicação-Universidad Federal de Santa Catarina, pp. 819-846.
- (2009a), “Multiculturalismo, derechos de mujeres y feminismo en América Latina”, en Luis Tapia Mealla (comp.), *Democracia y teoría política en movimiento*, La Paz: Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES)/Universidad Mayor de San Andrés/Muela del Diablo, pp. 47-74.
- (2008), “Nuevos espacios, nuevas actoras. Neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas”, en Rosalva Aída Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/ Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-UNAM, pp. 217-249.
- (2007), “La polivalencia del sujeto femenino”, introducción a Nora García, Márgara Millán, Cynthia Pech (coords.), *Cartografías del feminismo en México, 1970/2000*, México: Universidad de la Ciudad de México, pp. 15-27.

- (1996), “Mujeres indígenas y zapatismo. Nuevos horizontes de visibilidad”, en *Cuadernos Agrarios* (Nueva Época), núm. 13, enero-junio, México: Cuadernos Agrarios A. C., pp. 152-167.
- (1996a), “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm. 3, México: Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC)-UNAM/Era, pp. 19-32.
- MONSIVÁIS, C. (2002), “De obispos y geología social”, en *Proceso*, núm. 1362, 8 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 68-70.
- (2002a), “Del ‘rescate del género’ y el género del rescate”, en *Proceso*, núm. 1363, 15 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 58-59.
- MORAGA, C., ANZALDÚA, G. (eds.) (1981), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Watertown, MA: Persephone Press.
- OLIVERA BUSTAMANTE, M. (1995), “Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional”, en *Chiapas ¿y las mujeres qué?* Vol. 1, México: La Correa Feminista, pp. 168-184.
- RICHARD, N. (2001), “La problemática del feminismo en los años de la transición en Chile”, en Daniel Matos (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, Buenos Aires-Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), pp. 227-239.
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010), “Orgullo de ser mestiza”. Entrevista de Verónica Gago, en *Página/12*, 30 de julio, Buenos Aires: La Página s. a. Disponible en línea en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-08-03.html> Consultado el 15 de enero de 2011.
- (2006), “Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”, en Mario Yapu (comp.), *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz: Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB)/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEAN), pp. 3-16.

- _____, Barragán R. (comps.) (1997), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz: Aruwiyiri/ Historias/South-South Exchange Programme for Research in the History of Developement (SEPHIS).
- ROJAS GARCÍA, R. M. (comp.) (1994), *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* Vol. 1, México: La Correa Feminista.
- _____(comp.) (1995), *Chiapas, ¿y las mujeres qué?* Vol. 2, México: La Correa Feminista.
- RUIZ, A. (2001), “La india bonita: nación, raza y género en el México revolucionario”, en *Debate Feminista*, vol. 12, núm. 24, México: Debate Feminista, pp. 142-162.
- SÁNCHEZ NÉSTOR, M. (2005), “Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década”, en Martha Sánchez Néstor (coord.), *La doble mirada*, México: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM)/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, pp. 89-103.
- SCOTT, J. W. (1996) [1985], “El género, categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 265-302.
- SICILIA, J. (2003), “La miseria de los derechos reproductivos”, en *Proceso*, núm. 1367, 12 de enero, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 58-59.
- _____(2002), “La opresión y la máscara de la libertad”, en *Proceso*, núm. 1363, 15 de diciembre, México: Comunicación e Información s. a. de c. v., pp. 56-57.
- SPIVAK, G. C. (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid: Akal.
- SUÁREZ NAVAZ, L., HERNÁNDEZ CASTILLO R. A. (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid: Cátedra.
- TAPIA, L. (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocial*, La Paz: Muela del Diablo.

- TUÑÓN, E. (1997), *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México: Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM/El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).
- WATKINS, G. J. (bell hooks) (1996), “Devorar al otro: deseo y resistencia”, en *Debate Feminista*, año 7, vol. 13, abril, México: Debate Feminista, pp. 17-39.
- ZYLBERBERG PANEBIANCO, V. (2004), *Género, etnacidad y resistencia. Movimiento zapatista y mujeres en Chiapas*, tesis de licenciatura en Etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2011

Fecha de aceptación: 7 de mayo de 2011