

Recibido: 02 de sept. de 2020

Aceptado: 02 de dic. de 2021

estudios
sociológicos
de El Colegio de México

Primero en línea: 24 de febrero de 2022

2022, 40(núm. esp.), febrero, 179-210

Artículo

Agendas feministas anti-racistas y descoloniales, la búsqueda del *locus* de enunciación del ser mestiza

Anti-racist and decolonial feminist agendas, the search for the locus of enunciation of the mestiza

Mariana Mora

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social (CIESAS)

Ciudad de México, México

 <https://orcid.org/0000-0002-8507-3414>

marmorab@gmail.com

Resumen: A pesar de la extensa producción académica generada en las últimas dos décadas desde y sobre los feminismos descoloniales, existe un vacío significativo respecto al *locus* de enunciación de mujeres mestizas y los compromisos ético-políticos que debemos asumir como parte de las luchas colectivas contra las estructuras coloniales. Este ensayo contribuye al campo incipiente sobre el mestizaje y blanquitud dentro de los feminismos descoloniales. Aunque es relevante dedicarse a la tarea de



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.

Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

escuchar y aprender de las agendas elaboradas por mujeres Indígenas y Afro-descendientes, llámense o no feministas, el compromiso político de mujeres mestizas no se puede detener ahí. Por lo contrario, debe expandirse para incluir reflexiones críticas y propuestas colectivas que anclan nuestros propios roles dentro de luchas anti-coloniales más amplias.

Palabras clave: feminismos descoloniales; mestizaje; anti-racismo; colonialismo; blanquitud.

Abstract: *Despite two decades of extensive scholarship on and from decolonial feminisms, there is a significant gap in the space of enunciation of mestiza women and the ethical political commitments we must assume as part of broader collective struggles against colonial power structures. This article contributes to the incipient body of knowledge produced on mestizaje and whiteness within decolonial feminisms in Latin America. Although it is a priority to listen to and learn from Indigenous and Afro-descendant women, regardless if whether they identify as feminists, the political commitment of mestiza women cannot remain limited to this first step. On the contrary, it must expand to include critical reflections and collective proposals as part of broader anti-colonial struggles.*

Keywords: *decolonial feminisms; mestizaje; anti-racism; colonialism; whiteness.*

A pesar de la extensa producción académica generada en las últimas dos décadas desde y sobre los feminismos descoloniales (Bidasca, 2011; Curiel, 2014; Espinosa Miñoso, 2009; Lugones, 2008; Mendoza, 2014; Millán, 2014; Ochoa, 2019; Segato, 2011; Rivera Cusicanqui, 2010), existe un vacío significativo respecto al *locus* de enunciaci3n de mujeres mestizas y los compromisos 3tico-pol3ticos que debemos asumir como parte de las luchas colectivas contra las estructuras coloniales que

siguen condicionando de manera diferenciada nuestras posibilidades de vida-existencia. Los llamados feminismos descoloniales han colocado en el centro de los debates cómo el patriarcado racializado y la heteronormatividad son elementos constitutivos del colonialismo y cómo forman parte de los dispositivos de poder que continúan alimentando las fuerzas coloniales en el presente. Las principales protagonistas son mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala y Afro-descendientes de **América Ladina** (González, 1988), quienes no sólo se han dedicado a recuperar sus propias historias y conocimientos, sino que las sitúan al lado de las genealogías de los llamados feminismos del tercer mundo, de los feminismos interseccionales y feminismos anti-racistas que cristalizaron muchas de sus intervenciones políticas a partir de la década de 1980 (Anzaldúa, & Keating, 2002; Combahee River Collective, 1977; Crenshaw, 1991; Davis, 1981; Gunn Allen, 1986; Moraga, & Anzaldúa, 1981). El conjunto de sus intervenciones teórico-políticas generan un contrapeso contundente de cara a las distintas expresiones regionales de los llamados feminismos blancos, dominantes y hegemónicos en nuestro continente.

Al mismo tiempo, el término feminismo descolonial, al igual que otras expresiones feministas que lo anteceden, como es el caso de los llamados feminismos del tercer mundo, representa una categoría política que aglutina distintas *sujetas* sociales, en este caso, las que reconocemos que en nuestras trayectorias de vida y las de nuestros antepasados han sido atravesadas y marcadas por el colonialismo. No es una categoría política basada en una identidad racial específica, como puede ser el caso de los feminismos negros o feminismos Indígenas. En ese sentido, posibilita trascender las clasificaciones raciales asignadas o asumidas para así tejer alianzas políticas anti-coloniales o descoloniales entre mujeres diversas. Sin embargo, ello no quiere decir que la construcción de jerarquías raciales, o que los racismos, están ausentes; el término feminismo descolonial no puede convertirse en una forma de evadir la categoría social de raza, ni los racismos que producen diferencias y desvalorizaciones sociales. Tal como ha sido criticado por distintas autoras, el concepto descolonial ha sido tan utilizado que corre el riesgo de vaciarse de contenido (Tuck, & Yang, 2012). Tuck y Yang argumentan que para mujeres Nativo-Americanas la descolonización pierde su prominencia, se transforma en una simple metáfora cuando se dejan a un

lado los ciclos de despojos territoriales y la pérdida de soberanía de los pueblos originarios. En un sentido paralelo, otras autoras argumentan que cualquier proyecto descolonial queda truncado si deja a un lado su agenda anti-racista (Curiel, 2007).

Sin embargo, no siempre la producción intelectual desde los feminismos descoloniales explicita la construcción de categorías raciales como parte de los efectos coloniales, ni mantiene el foco puesto sobre las expresiones del racismo. Por el contrario, a veces son elementos que quedan implícitos y por ende diluidos. Es aquí donde ubico el punto de tensión nodal que desarrollaré a lo largo de este artículo. Tal como nos recuerda Aimeé Cesaire, el colonialismo deshumaniza a todo actor social (2000). Las mujeres mestizas no estamos exentas de sus efectos de larga duración. Sin duda, la mujer mestiza como categoría social diversa es el resultado de relaciones históricas, íntimas y estructurales de las conquistas. Por lo tanto, tenemos nuestras propias tareas políticas de descolonización, que incluyen reflexionar respecto a la internalización de las expectativas y promesas del blanqueamiento y reconocer y desestructurar los nichos de privilegios y jerarquías que nos han beneficiado, sobre todo a las que somos de tez clara, como es mi caso. Por eso llama la atención que después de dos décadas de reflexiones teóricas y políticas, el lugar de enunciación de mujeres mestizas y blanco-mestizas dentro de los feminismos descoloniales haya quedado en gran parte fuera de las discusiones críticas y de los debates teórico-políticos, salvo por algunas excepciones notables (Garzón Martínez, 2018; Marugán Ricart, 2020).

Este ensayo contribuye a ese campo incipiente sobre el mestizaje y blanquitud dentro de los feminismos descoloniales. Aunque es relevante dedicarnos a la tarea de escuchar y aprender de las agendas elaboradas por mujeres Indígenas y Afro-descendientes, llámense o no feministas, nuestro compromiso político como mujeres mestizas no se puede detener ahí. Por el contrario, debe expandirse para incluir reflexiones críticas y propuestas colectivas que anclan nuestros propios roles dentro de luchas anti-coloniales más amplias. Es prioritario explicitar, cuestionar y redefinir los papeles que debemos ocupar para así asumir nuestras propias responsabilidades políticas y evitar que nuevamente nuestros privilegios racializados ocupen un lugar silencioso y silenciador. El camino está por trazarse de manera colectiva; tiene como punto de partida reconfigurar

nuestros lugares de enunciación y reflexionar críticamente respecto a la pluralidad de experiencias y jerarquías internas que forman parte de la categoría mestiza.

Este ensayo contribuye a esa tarea a lo largo de un recorrido conformado por tres secciones. En la primera describo los debates respecto al colonialismo que se gestan al interior de los feminismos descoloniales. Identifico cómo el énfasis conceptual condiciona el tipo de acciones políticas a emprenderse desde el ser mestiza. En la segunda sección aterrizo estas reflexiones en un contexto específico, en el proceso ético-político realizado por mujeres del Concejo Indígena de Gobierno (CIG) del Congreso Nacional Indígena (CNI) de México en su recorrido de 2017 y 2018 por diversas regiones del país. A partir de dicho recorrido, en la tercera sección trazo algunas líneas directrices que enmarcan posibles acciones políticas desde el ser mestiza. Por último, concluyo con reflexiones abiertas respecto a las posibilidades de tejer alianzas anti-coloniales y anti-racistas cuando nos apropiamos como mujeres mestizas de nuestros lugares de enunciación.

Los debates desde los feminismos descoloniales respecto a lo colonial

A finales de la década de 2000, académicas y activistas de Latinoamérica y del Caribe (Curiel, 2014; Espinosa Miñoso, 2009) empezaron a utilizar el concepto feminismos descoloniales o el de feminismos descoloniales (existen distintos debates respecto al uso de uno o del otro y en este artículo retomo el concepto descolonial). Representa una corriente que, si bien mantiene el enfoque anti-racista y no eurocéntrico de la llamada tercera ola feminista, profundiza sobre cómo la permanencia de legados coloniales en el presente estructura condiciones de opresión patriarcal, racial y heteronormativa. Propone la construcción de alternativas basadas en epistemologías, formas de ser y de ejercer el poder desde planteamientos propios de mujeres Indígenas y Afro-descendientes (Espinosa Miñoso; Gómez Correal, & Ochoa Muñoz, 2014; Millán, 2014). El giro ha tenido importantes implicaciones políticas, ya que representa tanto una continuidad como una ampliación de las intervenciones de diversas genealogías asociadas a la llamada tercera ola feminista. Dirijo nuestra atención a dos aspectos interrelacionados que son relevantes para las reflexiones que coloco en este artículo.

El primero refiere a los debates sobre cómo se manifiestan las condiciones coloniales en el presente. Mientras algunas feministas dirigen sus intervenciones al plano epistémico, es decir, a desestabilizar el poder-conocimiento colonial y eurocentrado (Bidaseca, 2011; Espinosa, 2013; Fonseca, & Guzzo, 2018; Lugones, 2008; Mendoza, 2010; Lugones, 2007; Mendoza, 2014), otras se enfocan en las economías políticas racializadas y engendradas que son parte de la permanencia de estructuras coloniales en el presente (Cumes, 2012; Paredes, & Guzmán, 2014; Rivera Cusicanqui, 2010; Cumes, 2014; Segato, 2016).

Dentro de esos debates, la primera corriente retoma el concepto “colonialidad” de Aníbal Quijano, es decir el poder-conocimiento que se desprende del periodo colonial, particularmente los conocimientos que mantienen una imbricación estrecha entre la división del trabajo y la categoría de raza y que producen dispositivos de poder en las sociedades latinoamericanas contemporáneas (Quijano, 2008). Desde este mismo encuadre, María Lugones utiliza el término “colonialidad de género” para recalcar que la raza no es más mítica ni más ficticia que el género, ambos son producto de la modernidad-colonial (Lugones, 2007). Muchas autoras de esa corriente adoptan el supuesto de que el periodo colonial y el periodo de colonialidad son distintos, y que si bien el segundo se sustenta en las estructuras colonialistas capitalistas que surgen del primero, lo que opera ahora es una matriz de poder epistémico con efectos racializados y engendrados como parte de la producción de subjetividades dentro de las lógicas del capital global.

La segunda corriente gira en torno al concepto de *settler colonialism*, es decir, el colonialismo de asentamiento (Wolfe, 2006), y cuestiona justo esa aparente división histórica entre el periodo colonial y el de la colonialidad. Estas feministas argumentan que la ocupación territorial –lo que se expresa a partir de la militarización de territorios Indígenas y Afro-descendientes, la imposición de formas ajenas de gobernar, la cosificación de cuerpos colonizados, junto con la explotación y extracción de su fuerza vital para el beneficio de élites blancas o mestizas– continúa hasta hoy (Cumes, 2012; Tamez, 2011; Speed, 2019). Señalan que la época colonial no es un evento encapsulado en el pasado, divorciado de la época de la independencia, sino, tal como argumentó Patrick Wolfe, es una estructura que sigue siendo el fundamento de las relaciones sociales en el presente. Desde esta perspectiva algunas se refieren

al colonialismo interno que opera dentro de un Estado-nación (Rivera Cusicanqui, 2010); otras se refieren a los pactos ilegítimos que sustentan los Estado-naciones contemporáneos dado que nadie le preguntó a los pueblos si querían formar parte de la nación (Aguilar Gil, 2020), y aun otras se refieren a la permanencia de la supremacía blanca como parte de proyectos de genocidio anti-Negro que establecen continuidades históricas a partir de la introducción forzada de personas esclavizadas del continente africano (Rocha, 2014; Smith, 2016), y buscan espacios de diálogo entre mujeres negras como parte de ejercicios descoloniales (Figueiredo, & Godinho Gomes, 2016).

Dentro de esta segunda corriente algunas feministas descoloniales abren una capa adicional por debatir. Las académicas *Nativo-Americanas*, Arvin; Tuck, & Morill (2014) argumentan que las luchas anti-racistas y anti-heteropatriarcales no necesariamente confrontan las condiciones coloniales subyacentes. Señalan que algunas luchas anti-racistas buscan lograr condiciones igualitarias y de equidad al interior de un Estado-nación, sin cuestionar la base fundacional de ese mismo Estado, que es la ocupación y desposesión de territorios Indígenas. Por ejemplo, señalan que las luchas por los derechos civiles de Estados Unidos en la década de 1960 o las luchas multiculturales en las décadas de 1990 y 2000 muchas veces priorizaron condiciones de inclusión a la nación, lo que corrió el riesgo de que la incorporación igualitaria de estas poblaciones racializadas se diera por encima de la continua desposesión de territorios Indígenas. Mujeres racializadas (blancas, mestizas, negras, asiáticas, entre otras) no Indígenas pueden, entonces, reproducir y alimentar proyectos de asentamiento colonial (Nájera, & Maldonado, 2017). Para evitar estos escenarios hacen un llamado a que los feminismos descoloniales tomen en serio las posturas epistémicas de mujeres *Nativo-Americanas* a la hora de establecer agendas y aseguren que las luchas anti-racistas “hagan más que simplemente incluir” (Arvin; Tuck, & Morrill, 2014, p. 17).

Desde la perspectiva de mujeres de la diáspora africana, Jaqui Alexander ofrece un matiz a esta postura.¹ Alexander sugiere que aunque el colonialismo inicia con despojos territoriales, se sostiene en el tiempo a partir de la usurpación ilegal de tierras por parte de lo que se refiere

¹ Contenido de la conferencia magistral de Jaqui Alexander. *Conversations on Race & Ethnicity: Continuities and New Challenges in the Wake of the Covid-19*. Center for Latin American Studies. Stanford University. 8 de septiembre de 2021.

como *squatters*, es decir, ocupantes ilegales que mantienen el control de propiedades y generan riquezas a través de la explotación laboral de la población. Por lo mismo, insiste en que poblaciones Afro-descendientes y otras personas racializadas como inferiores no figuran como parte de la población de colonos porque la extracción de la fuerza vital como parte de la maquinaria de explotación laboral que beneficia a los usurpadores también opera sobre sus cuerpos, vidas y comunidades. Al mismo tiempo, los lazos de apoyo mutuo entre pueblos originarios y pueblos africanos y sus descendientes, en lugares como las costas caribeñas y regiones de Brasil y Colombia, dan cuenta de las imbricaciones epistemológicas y de los intercambios de prácticas espirituales y de sanación. A pesar de contextos históricos antagónicos, Alexander sugiere que estas complicidades históricas, muchas de ellas silenciosas y silenciadas, reflejan otras dimensiones que unen a ambas poblaciones frente a las estructuras coloniales. Estas dimensiones se basan en las necesidades espirituales y posibilidades políticas del otro, es decir, estas relaciones “no priorizan la herida, sino lo que se logra crear y vivir dentro de ella” (Reeves, 2021, p. 238).

Tal como hemos visto hasta ahora, los debates y sus matices en torno a las condiciones coloniales en el presente se centran en la producción intelectual de mujeres Indígenas y Afro-descendientes y de sus comunidades. Logran desplazar conocimientos profundamente eurocentrados y blanqueados. Regreso entonces a la pregunta principal que nos ocupa en este ensayo: en este terreno descolonial, ¿cuál es el papel político y el *locus* de enunciación que nos corresponde a las mujeres mestizas? La búsqueda de respuestas no es un ejercicio meramente intelectual. Cómo se entienden las condiciones coloniales en el presente enmarca el tipo de respuestas que podemos encontrar desde el ser mestiza. Las preguntas y rutas deben tomar forma según el paisaje específico y según qué aspectos de lo colonial tienen más peso en determinados contextos.

La siguiente sección profundiza sobre esas reflexiones a partir de un ejemplo concreto: el zapatismo en México. Lo elijo por ser es el espacio político del cual emanan muchas de mis reflexiones teórico-políticas. Aunque una parte importante de mi producción académica se han centrado en las prácticas cotidianas en los municipios autónomos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que le declaró la guerra al Estado mexicano en 1994 (Mora, 2018), en esta ocasión dirijo la mirada y el oído

a un espacio paralelo que ha sido fuertemente influido por el zapatismo y que opera en distintos espacios del país. Me refiero al papel que ocupan las y los representantes del CIG que forma parte del CNI. Concretamente me dedico a escuchar detenidamente las narrativas que mujeres del CIG tejen para nombrar las condiciones de violencia que atraviesan el país. Son narrativas que emanan del recorrido realizado por distintos rincones de la república entre 2017 y 2018. En sus discursos surgen teorizaciones subyacentes respecto de las expresiones contemporáneas de lo colonial en México y sus vínculos con las condiciones de violencia actual. Es a partir de sus propias definiciones que posteriormente indago a cerca de las implicaciones que tienen para actuar desde el ser mestiza.

La tarea del escucha, narrativas elaboradas de mujeres del CIG

Durante la segunda mitad de 2017, meses antes del inicio de las campañas presidenciales que el siguiente año llevarían a Andrés Manuel López Obrador al poder, el CNI, en diálogo con el EZLN, optaron por incidir en los principales debates públicos e irrumpir en el *habitus* de la política electoral partidista. Impulsaron una movilización nacional por el registro de María Patricia de Jesús, mujer Nahua del estado de Jalisco, como candidata independiente a la presidencia de la república. El CNI propuso que *Marichuy*, como es conocida popularmente, fuera a su vez la vocera del CIG, un órgano de gobierno colegiado basado en el modelo de autoridad autónoma ejercido por las juntas de buen gobierno en territorio zapatista. Las redes que recolectaron firmas durante más de medio año no consiguieron juntar las casi 900 mil que establece el Instituto Nacional Electoral (INE) como requisito para registrar a un o a una candidato o candidata independiente. Sin embargo, lograron un segundo objetivo: tejer una narrativa desde abajo que nombra las condiciones actuales de violencia y por ende traza posibles horizontes de justicia.

Aunque no fue un recorrido exclusivamente de mujeres, ni mucho menos uno que se podría llamar feminista, me enfoco en las palabras de mujeres integrantes del CIG por sus formas de nombrar y criticar las estructuras de poder. Como veremos a continuación, ellas identifican las violencias que atraviesan el país de manera muy distinta a como se suelen representar en los principales debates públicos nacionales,

mismos que tienden a resaltar las violencias extremas y separar éstas de violencias estructurales e institucionales. Al mismo tiempo, sus narrativas dialogan de manera estrecha con agendas de otras mujeres Indígenas y Afro-descendientes en el continente, lo que en su conjunto establece una plataforma política alejada de los llamados feminismos dominantes o de los feminismos blancos. En ambos casos, las violencias actuales se vinculan a violencias históricas y mantienen un *continuum* que atraviesa las estructurales coloniales que sostienen el Estado mexicano en el presente.

Me dediqué a hacer una lectura detallada de varios eventos públicos durante el recorrido del CIG para apoyar la candidatura de Marichuy entre 2017 y 2018. Revisé videos de eventos públicos y transcripciones escritas de aquellos que no pude presenciar. Por último, revisé los testimonios de doce mujeres concejales publicados en *Flores en el desierto*, un libro multimedia elaborado por el colectivo de periodismo independiente, *Desinformémonos*, bajo la coordinación de la periodista Gloria Muñoz.

El primer aspecto que me llamó la atención fue cómo mujeres concejales vinculan la relación entre la violencia ejercida contra las mujeres, sobre todo actos violentos dirigidos a sus cuerpos, con la desposesión territorial que impulsan economías extractivistas y narco-economías. Argumentan que es a través de esta violencia contra sus cuerpos como las fuerzas del Estado atentan contra los proyectos de vida de pueblos enteros. En palabras de Marichuy: son aspectos que dan cuenta que se sigue “colonizando” (Oropeza, 2017). Si bien este énfasis fue uno repetido en diversos eventos a lo largo del recorrido del CIG, fue durante uno realizado en noviembre 2017 en Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, que Marichuy explicitó la conexión entre violencias extremas, en este caso “feminicidios” y despojos territoriales.

En un acto realizado en una plaza pública de esa ciudad, Marichuy reconoció que Nezahualcóyotl es una de las entidades con las cifras más altas de feminicidios. En 2018, el Estado de México ocupó el cuarto lugar en esos casos en el país, y Nezahualcóyotl fue uno de los cuatro municipios con las cifras más altas de casos reportados (Salinas Cesáreo, 2019). Sin embargo, en vez de detenerse exclusivamente en la violencia extrema dirigida al cuerpo de la mujer, la vocera del CIG asoció los feminicidios con las condiciones estructurales de precarización social, incluidas la pobreza extrema, la contaminación del agua y situaciones

de extrema inseguridad. Al mismo tiempo, en vez de nombrar un acto feminicida u otros actos de violencia extrema como dirigidos sólo contra un individuo, enfatizó las afectaciones colectivas. No fue un discurso que ella elaboró por su cuenta, sino fue palabra y espejo de lo que ella había venido escuchando en su recorrido. En su discurso Marichuy retoma elementos de esos diálogos para enfatizar:

Quando violan, desaparecen, encarcelan o asesinan a una mujer es como si toda la comunidad, el barrio, el pueblo o la familia hubiera sido violada, desaparecida, encarcelada o asesinada, buscando en medio de ese luto y miedo colonizar y pervertir el tejido que hay en nuestro corazón colectivo, para adueñarse de todo cuanto somos y convertirlo en la mercancía que necesitan para la acumulación insaciable de dinero y poder que hace a los capitalistas lo que son... Entonces, atentar contra la vida de las mujeres, contra su integridad, su dignidad y sus derechos, es atentar contra la vida misma y para un pueblo es profundamente autodestructivo, pues el colectivo sagrado que imaginamos, ejercemos y luchamos es lo que defendemos fundamentalmente en esta la lucha como mujeres Indígenas (Orepeza, 2017).

Aunque Marichuy se refiere a mujeres en términos genéricos, lo que se presta a suponer que está reinscribiendo una categoría universal del ser mujer, ella desplaza la imagen de la mujer homogénea (con el referente implícito de la mujer blanca) y coloca en su centro experiencias de mujeres Indígenas. A partir de este lugar dialoga con las y los demás, en este caso sobre todo con mujeres mestizas empobrecidas en una de las principales ciudades periféricas de la Ciudad de México. Desde sus conocimientos insiste en que las afectaciones son colectivas porque la violencia ejercida contra un cuerpo feminizado impacta a una comunidad entera. Actos de violencia extrema forman parte de procesos más amplios que intentan colonizar los pueblos ya que se basan en la dominación a partir de la expropiación con saña de cuerpos individuales y colectivos. A la vez, se trata de una colonización estrechamente relacionada con los intereses del capital que se adueñan, no sólo de la producción y de los recursos materiales, sino de la fuerza vital de un colectivo, de sus conocimientos, entornos

y de sus formas de ser. Por eso, insiste la vocera del CIG, atentar contra la vida de una mujer es atentar también contra esas vidas colectivas en su conjunto.

Mientras hombres Indígenas suelen priorizar la defensa del territorio, y mujeres mestizas las luchas contra el patriarcado, Marichuy insiste en la imbricación entre la protección y el cuidado de los cuerpos de las mujeres y del territorio. En ese sentido sus palabras dialogan de manera estrecha con algunas feministas comunitarias de Bolivia y Guatemala, como la Aymara Julieta Paredes y Adriana Guzmán, la Maya Xinka, Lorena Cabnal y la Maya K'iche' Gladys Tzul Tzul (Cabnal, 2010; Paredes, & Guzmán, 2014; Tzul Tzul, 2015). Cabnal conceptualiza el feminismo comunitario territorial a partir de las luchas que emprenden ellas y otras mujeres que integran la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán contra proyectos de minería en su territorio. A través de la interrelación que ella denomina cuerpo- territorio/territorio-tierra, define el feminismo comunitario territorial como una lucha que simultáneamente opera contra las violencias ejercidas por medio de diversos pactos masculinos, sobre todo a partir de la conquista europea, y contra los despojos y destrucciones de su territorio-tierra. Por lo mismo, le resulta imposible concebir su cuerpo de mujer desarraigado del entorno geográfico-espiritual que posibilita su existencia (Cabnal, 2010).

Algunas feministas Afro-descendientes toman posturas semejantes. Por ejemplo, feministas Afro-colombianas, como Betty Ruth Lozano, insisten en las formas en que actos de violencia sexual contra mujeres negras forman parte de la extracción de las fuerzas naturales de territorios tradicionales de sus pueblos en regiones como el Chocó en el Pacífico colombiano (Lozano, 2019). De manera paralela a los despojos que han sufrido pueblos Indígenas, las comunidades negras del Pacífico han sido sujetos del despojo violento de sus territorios como consecuencia de intereses del capital nacional e internacional, incluidos los mega-proyectos de desarrollo neoliberal que desde la década de 1990 han tenido como foco el puerto de Buenaventura. Desde este enfoque, los feminicidios de mujeres negras no son hechos aislados de estas violencias estructurales sino un efecto de las mismas y son una expresión de un *continuum* histórico de conquistas, despojos y usurpaciones.

A partir de esas teorizaciones descoloniales, la violencia ejercida contra cuerpos feminizados está estrechamente relacionada con la domi-

nación, apropiación y extracción de la vida socio-natural. El cuerpo de una mujer es el blanco y el medio para la dominación de un colectivo-territorio. Son procesos inseparables de fuerzas coloniales y figuran como un aspecto que le da continuidad a las conquistas. A partir de una elaboración teórica semejante, las mujeres del CIG definen los intereses del capital como “proyectos de muerte”, proyectos estrechamente asociados y vinculados a economías extractivistas etiquetadas como legales (minería, represas, proyectos de infraestructura, entre otras), junto con las clasificadas como ilegales (narcotráfico, trata, entre otras). La ocupación forzada de territorios Indígenas, junto con la devaluación sistemática de formas de vida humana y no humana, generan formas de control territorial que empujan a sus habitantes al borde de una muerte social y biológica compartida.

En sus testimonios las concejales señalan que dichos “proyectos de muerte” tratan a las y los integrantes de los pueblos Indígenas como si fueran ajenos a su propia tierra, como si no pertenecieran a su propio territorio. En ese sentido, Bettina Cruz, Binizaá originaria del Istmo de Tehuantepec y dirigente de la *Asamblea de Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio (APIITDTT)* se refiere al proyecto eólico, co-financiado por empresas transnacionales basadas en España y el Estado mexicano, como parte de la “nueva colonización” (Planeta Latino Radio, 2018) de sus territorios. El proyecto eólico actual se justifica bajo el argumento que es un bien público de interés nacional, lo que en esencia excluye a la población Binizaá de ser parte de la nación pues no contempla los impactos negativos que ellos y sus territorios sufren; sus intereses no son considerados como parte de los intereses de la ciudadanía.

Al mismo tiempo, otras integrantes del CIG describen cómo el conjunto de diversas economías extractivistas i/legales crean condiciones para la permisibilidad de actos de violencia extrema y de muertes sociales silenciosas. En su testimonio en *Flores en el desierto*, Myrna Valencia, Yoreme originaria del estado de Sonora, describe cómo la agro-industria está destruyendo el río Mayo. Representa un proyecto que ha transformado “el agua que es vida, en muerte”, dado que tanto el río como los mantos acuíferos se encuentran extremadamente contaminados por los agro-químicos (*Desinformémonos*, 2018). Asocia este proyecto de muerte promovido por el sector privado con la economía

del narco que en su comunidad impacta sobre todo a jóvenes que se convierten en consumidores de las drogas vendidas por los capos locales. El impacto exacerbado de ambas economías también lo describe Gabriela Molina Moreno, Comca'ac que vive en la costa del Golfo de California. Ella detalla cómo su pueblo ha sido amenazado tanto por empresas mineras como por el crimen organizado. Un tercer actor, la Marina lleva tiempo asentado en la Isla Tiburón, isla sagrada de los Comca'ac, bajo el pretexto de restringir la presencia del narcotráfico. Sin embargo, Gabriela denuncia que la Marina, “en lugar de cuidar nuestro territorio, defiende el crimen organizado”. Estos tres actores –las instituciones de seguridad del Estado, el crimen organizado y las empresas mineras– se vuelven parte de las fuerzas que ocupan de manera casi permanente el territorio Comca'ac (*Desinformémonos*, 2018).

Estas mujeres concejales se refieren a los intentos de ocupación actual de sus territorios como parte de ciclos de despojos, de intentos de eliminar sus proyectos de vida y formas de existencia, así como de extraer la fuerza vital de las tierras para el uso y aprovechamiento de otros sectores de la sociedad. Rocío Moreno explica que en el caso del pueblo Coca de Mezcala el ciclo más reciente de esas invasiones se da mediante proyectos turísticos que articulan los intereses de caciques mestizos locales con empresarios de otras ciudades. La ocupación casi permanente de sus territorios e intentos constantes de despojo, junto con diversas acciones que minan sus posibilidades de vida-existencia colectiva, atentan contra la soberanía de sus pueblos y contra sus derechos colectivos a la autonomía y libre determinación.

En conjunto, los relatos de las mujeres del CIG señalan que las condiciones coloniales no son un elemento del pasado, desarticulado de un presente poscolonial o de colonialidad, sino fuerzas constitutivas del presente. En contraste con los elementos que se repiten en los principales debates públicos –si la violencia extrema en México es el resultado de un Estado débil, fallido o corrupto–, estas concejales nombran la realidad actual a partir de la intensificación de racismo patriarcales históricos como parte de la permanencia de fuerzas coloniales. Tales fuerzas no son una aberración o excepcionales, sino constitutivas del Estado mexicano y por su naturaleza promueven esos proyectos de muerte (Mora, 2021).

Reflexiones ético-políticas a partir del desplazamiento del ser mestiza

Como señalé anteriormente, el zapatismo no sólo ha sido una de mis principales fuentes de reflexión crítica, sino de formación política. Recuerdo que desde el inicio del movimiento, el ejército rebelde criticó la noción de solidaridad. Desde sus primeros comunicados en 1994, el EZLN insistió que no buscaba actos solidarios sino invitaba a cada quien a accionar desde “su propia trinchera”. Este ejército rebelde, cuyas raíces político-militares se establecen en la década de 1970, cuestionaba los límites de las acciones solidarias que respaldaron y apoyaron los movimientos guerrilleros en Centroamérica durante la década de 1980. No es que actos solidarios no fueron importantes, sin duda salvaron muchas vidas y lograron presiones políticas fundamentales, sino que a veces la noción de solidaridad canalizaba la indignación compartida hacia espacios exclusivamente de apoyo a la lucha de otros, sin asumir esa lucha como propia o a establecer vínculos entre diversas luchas sociales. Llevo esta reflexión política al campo de los feminismos.

Una tendencia de mujeres mestizas y blanco-mestizas, sobre todo de clase media, consiste en solidarizarse con las luchas de mujeres Afro-descendientes y de mujeres Indígenas. La relación solidaria desvincula sus condiciones sociales de las nuestras, como si las mestizas no estuviéramos implicadas en las estructurales de desigualdades racializadas, ni viviéramos los efectos prolongados del colonialismo y no tuviéramos nuestras propias responsabilidades políticas que asumir en alianzas feministas anti-racistas y descoloniales. Aquí es donde las técnicas de la blanquitud, como parte del andamiaje del mestizaje, se hacen visibles. Tal como señala Silva Bento, el blanqueamiento genera una evasión frente a lo relacional de las desigualdades sociales y una tendencia a encapsular determinada problemática social como asunto que viven “las Indígenas o las Afro-descendientes” (Silva Bento, 2002). A la vez, existe un hilo fino entre actuar en solidaridad con la lucha de otra mujer y actitudes que reproducen el tropo de la “mujer blanca salvadora” que Chandra Mohanty describe en la década de 1980 (1984). Mujeres blancas o europeas que apoyan la lucha de las que “están más oprimidas” pueden ejercer actitudes maternalistas e “ignorancias cariñosas” (Ortega, 2006) o incluso racismos amorosos (Bautista, 2013). Estas mismas actitudes

pueden llegarse a inscribir dentro de las prácticas cotidianas del mestizaje. Por lo mismo, la diferencia entre actuar en solidaridad y acciones desde “tu propia trinchera” no es un asunto menor.

En la sección anterior pausé para intentar comprender cómo mujeres concejales identifican las condiciones coloniales en el presente y cómo señalan de qué está hecho lo colonial en el contexto mexicano actual. Mi intención de escuchar y aprender no fue para simplemente solidarizarme con ellas y con sus luchas, sino trascender la solidaridad acotada para “luchar desde nuestras propias trincheras”. En esta sección trazo algunas reflexiones que se desprenden de lo enunciado por las mujeres del CIG y que interpelan directamente a mujeres mestizas diversas.

En su publicación, *Playing in the Dark, Whiteness and the Literary Imagination*, Toni Morrison nos recuerda que “se ha invertido mucha energía en analizar los objetos del racismo, en lugar de los perpetuadores del racismo” (Morrison, 1992), es decir, los que se benefician de los dispositivos del racismo como parte de estructuras de supremacía blanca. En ese mismo sentido, estudiosas brasileñas han cuestionado repetidamente por qué estudios sobre raza y los racismos se reducen a examinar “el problema de los negros” o de las Indígenas, en lugar de enfocarse en las interacciones (Cardoso, 2010), en volcar la mirada hacia las categorías sociales que mantienen privilegios relativos dentro de estructuras racializadas y racistas. Desde este punto de partida, nuestra tarea implica identificar, denunciar y desnaturalizar los elementos que reproducen jerarquías racializadas y el racismo como parte del patriarcado, incluso y de manera especial, dentro de la misma categoría mestiza. También implica nombrarnos y nombrar los lugares complejos que ocupa la categoría dentro de jerarquías de poder multi-escalares de estructuras coloniales. Las intervenciones de las mujeres del CIG nos ofrecen un terreno concreto para desarrollar tales reflexiones.

Los discursos y acciones de las concejales descritas en la sección anterior actúan en dos planos entrelazados, primero en el plano epistémico, en lo que podríamos llamar el plano de la colonialidad, en la forma en que ellas nombran las condiciones de violencia desde los sentires de diversas comunidades a partir de sus epistemologías como mujeres Indígenas. Este giro epistémico les permite señalar y actuar en un segundo plano, contra la permanencia de estructuras coloniales en el presente. Sus intervenciones en ambos tienen diversas implicaciones políticas para y desde el ser mestiza.

En cuanto al primer plano, el de la colonialidad, es evidente que la tarea principal para mujeres Afro-descendientes y de los pueblos originarios consiste en reconstituir y seguir elaborando epistemologías propias. Menos atención se ha puesto en indagar acerca de las tareas que corresponden a mujeres mestizas. Una de ellas consiste en desnaturalizar los dispositivos de la blanquitud como parte del mestizaje y sus intersecciones con las construcciones de género. En años recientes, esta tarea imprescindible ha sido impulsada en Latinoamérica por algunas mestizas y blancas, independientemente de si se asumen o no feministas. En conjunto interrogan el mestizaje desde su amplia heterogeneidad. Muchas de ellas reflexionan a partir de sus experiencias personales. Algunas cuestionan la pigmentocracia, la blanquitud y el clasismo dentro del mestizaje en ámbitos universitarios (Carlos Fregoso, 2021) y dentro de la academia blanqueada que expulsa lo “prieto” incluso de la forma de pensar (Moscoso Rosero, & Varela-Huerta, 2021). Otras ofrecen reflexiones críticas respecto de las interacciones sociales que suceden en el trabajo de campo, cuando se generan alianzas implícitas e incómodas entre mestizas (Valdivia, 2021). Otras autoras reflexionan sobre ser blanca y latinx en Estados Unidos (Cárdenas, 2020), y aun otras sobre diversas aristas tanto íntimas como públicas que constituyen los privilegios asociados con la blanquitud en distintos países del continente (Garzón Martínez, 2018; Pérez Rodríguez, 2017; Marugán Ricart, 2020). Este tipo de publicaciones sin duda contribuyen a enmarcar un campo de discusión incipiente en Latinoamérica.

Por su lado y como parte de sus investigaciones sobre el racismo anti-Indígena y anti-Negro que forma parte del mestizaje, Mónica Moreno describe cómo la categoría mestiza es el referente invisibilizado que ordena toda alteridad. Ello se ve reflejado en entrevistas realizadas con mujeres jóvenes mestizas que insisten en que “yo no tengo la necesidad de nombrarme” (2012). Moreno Figueroa detalla los movimientos multidireccionales del mestizaje, entre ellos la capacidad de las personas de asumir la identidad mestiza o de alejarse de la categoría, según la circunstancia. A pesar de esta aparente maleabilidad, la categoría siempre mantiene como referente principal la blanquitud, sea mediante movimientos que se aproximan al imaginario de lo blanco o establecen determinada distancia del mismo (Moreno Figueroa, 2008). En algunos casos esta capacidad transformativa limitada se asocia de

manera estrecha con la “morenez”, mediante un deseo de inclusión o de rechazo de significados sociales atribuidos a determinado tono de piel y fenotipo (Carlos Fregoso, 2021).

A partir de estas construcciones hegemónicas pareciera que el mestizaje es un aspecto inevitable que el presente hereda del pasado. Sin embargo, como bien nos recuerdan las contribuciones intelectuales de feministas “de color” del siglo pasado, como Gloria Anzaldúa, el mestizaje es un dispositivo en continuo proceso de construcción, por lo mismo, no es un proyecto inevitable y cerrado. Mujeres mestizas y blanco-mestizas tenemos la responsabilidad de insistir en que el mestizaje, como ideología, es relacional y contextual, es una categoría en movimiento (Marugán Ricart, 2020). A partir de este entendimiento podemos dirigir nuestras energías a desbaratar los dispositivos que hasta ahora sustentan el impulso dominante del mestizaje y redireccionar la categoría social y alejarlo del blanqueamiento y de otras expresiones racistas. A la vez, implica interrogar y abrir el mestizaje y el ser mestiza a su gran diversidad y multiplicidad de jerarquías cruzadas, contextos regionales, condiciones de clase y nichos que ocupa dentro de las escalas de la pigmentocracia (Telles, & Martínez, 2019). Al mismo tiempo, se requiere interrogar sus cruces y distinciones con la categoría de blanca. Lo que propongo es sacudir la categoría mestiza para inspeccionar a fondo su diversidad y emprender caminos que la pueden redireccionar para desprenderla de las estructuras coloniales.

El segundo plano en el que operan las intervenciones de las mujeres del CIG nos invita a indagar sobre las ambigüedades que constituyen la categoría de la mestiza dentro de las estructuras coloniales en el presente. Las concejales dirigieron su atención a tres elementos que alimentan esas estructuras coloniales: la intensificación de ciclos de despojo e invasiones; la expansión de proyectos de muerte, y la violencia ejercida contra mujeres como parte de la continua conquista territorial. En lo que sigue hago una pausa en cada uno de estos elementos para trazar algunos ejes de reflexión crítica y de acción política desde el ser mestiza y sobre el mestizaje. Empiezo con el primer elemento, la intensificación de ciclos de invasiones y despojos de pueblos originarios.

Parte del andamiaje de las estructuras coloniales consiste en borrar y después reemplazar (Patel, 2016). Este borramiento se da en distintos planos, entre ellos lo epistémico —es decir, en borrar conocimientos,

memorias, formas de entender y vivir la historia– y posteriormente reemplazarlos y/o apropiarse de ellos como si fueran propios. Muchas veces el doble acto epistémico de borrar/reemplazar va de la mano de actos semejantes en el plano de lo material, en la apropiación de tierras a tal grado que los que se adueñan de las propiedades se convierten en los nuevos dueños “legítimos”. Así lo describieron Rocío Moreno y Bettina Cruz cuando señalan que ellas e integrantes de sus comunidades son tratadas y tratados como si fueran extrañas y extraños en sus propias tierras, mientras que los empresarios, junto con sus proyectos turísticos y eólicos, se convierten en los nuevos actores que pertenecen al lugar y por lo mismo se benefician de la extracción de la fuerza vital de esas tierras y de las poblaciones originarias convertidas en empleadas.

¿De qué manera la categoría mestiza puede ser cómplice de estos actos de borramiento y de reemplazo para la apropiación? ¿Cómo se naturaliza el sentido de pertenencia sobre un territorio ocupado? ¿Qué medidas tendríamos que empezar a tomar para desestructurar esta maquinaria? ¿Es posible redireccionar procesos de hibridación más allá del blanqueamiento para así contrarrestar las tecnologías de borramiento? Conduzco estas preguntas a mi propia realidad. No fue sino hasta después de escuchar las palabras de Rocío Moreno y de Bettina Cruz que me di cuenta que nunca he cuestionado el supuesto de que el lugar en donde vivo, la Ciudad de México, es una ciudad que *antes* fue territorio Náhuatl. Por haber nacido aquí, por vivir aquí, por tener a mi familia aquí, doy por sentado que pertenezco. Ahora estoy re-entendiendo mi lugar a partir del reconocimiento de que habito un territorio que *es* Náhuatl, no que lo *fue*.

Dicha comprensión va de la mano con lo que Nativo-Americanos que habitan países anglosajones refieren por el reconocimiento de territorios no cedidos. De acuerdo con el Centro de Gobernanza Nativa de Canadá, esos reconocimientos son importantes porque “es necesario entender los procesos históricos de largo aliento que te llevaron a vivir en ciertas tierras, y de intentar entender tu lugar dentro de esa historia. Un reconocimiento territorial no existe en el pasado, o en un contexto histórico: el colonialismo es un proceso, y necesitamos tener conciencia de nuestra participación en su presente”.² Este acto de reconocimiento

² Referirse a la página del Centro de Gobernanza Nativa, <https://nativegov.org/a-guide-to-indigenous-land-acknowledgment/>

implica comprender que el lugar donde uno construye su día a día es un territorio ancestral que no ha sido entregado de manera voluntaria a los poderes coloniales ni a sus descendientes, sino que sigue siendo sujeto a diversos mecanismos de despojo y de ocupación.

¿Cómo se transforma mi actuar y sentir cotidiano al incorporar e integrar este entendido? ¿Cómo se reconfigura mi relación con mi entorno? ¿Cómo afecta mi ser feminista y mi forma de llevar los compromisos descoloniales al terreno del día a día? Son el tipo de interrogantes que trascienden la ignorancia epistémica que caracteriza las técnicas de blanqueamiento (Martin Alcoff, 2007) y que abren otras dimensiones de acción política desde el ser mestiza. Sin duda, las respuestas a estas preguntas, o incluso el tipo de preguntas que se plantean, son muy distintas para una mujer mestiza de la periferia de la ciudad, para una mujer mestiza que habita en un entorno rural o para una mujer mestiza que sufre el racismo en el día a día. Lo que quiero señalar es que el compromiso de desbaratar estructuras coloniales desde el feminismo nos conduce a hacernos preguntas de esta índole y a encontrar respuestas a partir de la diversidad de nuestros propios nichos sociales.

El segundo elemento que las mujeres del CIG identifican refiere a la expansión de proyectos de muerte que históricamente se han condensado en pueblos Indígenas y Afro-mexicanos. Los niveles de violencia son tales que ahora impactan a grupos de personas que, debido a sus condiciones de privilegio racial mezclado con el de clase, no solían verse tan afectados. La precariedad socioeconómica, el riesgo de ser víctima de violencias extremas, y los efectos de tantas décadas de políticas neoliberales amplifica para quien habita –por retomar a Franz Fanon– la zona de no ser (1967). La auto-vigilancia crítica desde el ser mestiza lleva a identificar un riesgo doble. El primero es un riesgo físico, somos más los cuerpos y vidas desechables. El segundo apunta a la posible reinscripción de jerarquías dentro de esa misma zona de no ser. Aun en esta zona ciertas vidas adquieren mayor valor que otras. La racialización y el racismo también son constitutivos de una zona descalificada por no ser.

Aquí un nodo central de reflexión crítica y de acción política. Sí, todas estamos más en riesgo de sufrir actos de violencia extrema, incluidos feminicidios. Las cifras nos lo recuerdan todos los días; el miedo y el terror se instala en nuestros cuerpos. Pero hay actos que quedan sistemáticamente silenciados. En México, los proyectos de mujeres Indígenas como la Emer-

gencia comunitaria de género de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CONAMI) (Del Jurado Mendoza, & Don Juan Pérez, 2021), las denuncias de colectivos Afro-mexicanos, como MUAFFRO, junto con el trabajo de investigadoras Afro-mexicanas, como Marisol Alcocer (Alcocer Perulero, 2020), nos recuerdan que ni siquiera existen cifras para saber cuántas mujeres víctimas de feminicidio son de pueblos originarios o Afro-descendientes. En nuestras luchas contra los feminicidios, ¿de qué manera el accionar desde mujeres mestizas contribuye a exigir el respeto digno a la vida de toda mujer y a revertir esos silenciamientos que son el resultado de estructuras racistas y colonialistas? ¿De qué forma los racismos institucionales y estructurales forman parte de las condiciones que hacen permisibles actos feminicidas hacia mujeres Indígenas y Afro-descendientes? ¿Y cómo figura el racismo como parte de los agravios y elementos que se tendrían que transformar para generar condiciones de no repetición?

El tercer elemento que se desprende de los discursos de las mujeres del CIG tiene que ver con la relación entre las violencias hacia las mujeres y los despojos territoriales. Al volver a escuchar las palabras de Marichuy en Nezahualcōyotl resulta evidente que la violencia de género es atravesada por el racismo patriarcal y por estructuras coloniales. Predomina una noción del cuerpo que no se limita al cuerpo individual. Y sin embargo, la defensa del cuerpo femenino, entendido como el cuerpo de un individuo, es una de las principales banderas políticas de los feminismos. Es un supuesto epistémico que en gran medida define cómo se entienden y generan condiciones de justicia frente a los agravios. Este supuesto se observa incluso en años recientes, durante lo que algunas intelectuales bautizan como la cuarta ola feminista (Muñoz-Saavedra, 2019), que incluye la Marea verde por los derechos sexuales y reproductivos, el movimiento #NiUnaMenos contra los feminicidios, y la campaña virtual del #MeToo contra el acoso sexual. Todas estas movilizaciones, por más poderosas que sean, recaen sobre el supuesto de que los agravios ejercidos contra las mujeres se expresan en los cuerpos individuales. ¿Pueden entonces esas movilizaciones operar por encima de las estructuras coloniales y dejarlas intactas? ¿De qué forma crear mayores condiciones de libertad para algunas mujeres opera a costa de la continuación de condiciones de opresión de otras?

La posible cuarta ola feminista puede reinscribir los privilegios relativos de cuerpos femeninos blancos o marcados como de descendencia

Europea. En el caso del #MeToo, en Estados Unidos, por ejemplo, destacan debates sobre si el movimiento es diverso o principalmente “blanco”. Las que se adhieren a la segunda postura se basan en el hecho de que los casos de acoso y de violencia sexual de mujeres blancas han recibido mayor atención que casos de mujeres racializadas como inferiores. Incluso, la fundadora del movimiento, Tarana Burke, reconoce en una entrevista que ella inició el #MeToo en 2008 como espacio de denuncia y para arropar y apoyar de manera colectiva a víctimas mujeres, sobre todo Afro-Americanas, Latinas, Nativo-Americanas y Asiáticas. Sin embargo, el impulso en redes se ha alejado de las intenciones originales (Hoyd, 2019).

Para recalcar el punto, el desafío que enfrentamos en este auge de expresiones feministas consiste en que determinados supuestos –el papel central del cuerpo del individuo y el mayor valor asignado a los cuerpos de mujeres blancas –impongan agendas feministas y por ende sigan reproduciendo qué se entiende por el feminismo y qué tipo de mujer se encuentra en su centro. Este desafío nos conduce a la siguiente pregunta, ¿cuáles son los posibles puntos de partida para redefinir agendas feministas anti-racistas y descoloniales?

Reflexiones para seguir tejiendo alianzas anti-racistas y descoloniales

Márgara Millán (2020) argumenta que los movimientos contemporáneos de mujeres engendran un sujeto político múltiple capaz de inventar y reinventar el feminismo a partir de lo que Guiomar Rovira designa como constelaciones performativas (2018). Millán señala que esta potencialidad emerge desde los diálogos entre mujeres diversas. “Es un diálogo difícil porque visibiliza las estructuras de poder y privilegio del entre-mujeres; deja ver que no hay un ‘colectivo mujeres’ *a priori*, sino que éste se construye en medio de tensiones y disidencias, pero también de comunalidades en la desigualdad de lo común” (Millán 2020, p. 227). Las reflexiones finales de este artículo apuntan hacia esa potencia feminista desde su actuar anti-racista descolonial. En búsqueda de algunas claves dirijo nuestra atención hacia una ética-política que se desprende del recorrido del CIG. Es una ética que evita agendas predeterminadas, que se detiene a escuchar, que

se dedica a tejer, a bordar y amasar palabras y sentires. Sugiero que este tipo de base ética dé pautas para dotar de sentido la identidad política plural del término feminismo descolonial, siempre y cuando el ser mestiza también encuentre sus lugares de enunciación política.

Quisiera resaltar la importancia de la ética política de las mujeres del CIG no sólo para elaborar narrativas que nombran las condiciones de violencias en el país, sino para desplazar epistemologías blanqueadas o eurocentradas, incluidas ciertas epistemologías feministas. Insisto sobre este punto. El desplazamiento del conocimiento eurocéntrico no se da reemplazando una idea por otra, o imponiendo un tipo de conocimiento Indígena, de tal forma que los conocimientos desde Occidente se vean obligados a ocupar un lugar marginal. Tampoco consiste en llegar a la mesa de discusión con agendas pre-establecidas. Lo suyo no fue una tarea de convencimiento, como si ellas, junto a los representantes varones del CIG, supieran de antemano cuáles son los elementos que más impactan al pueblo. Por lo contrario, el desplazamiento se generó desde una ética imbricada con la producción de conocimiento. Esta ética se expresó en escuchar detenidamente los sueños, sufrimientos, dolores y esperanzas de diversas personas en el país. Fue un ejercicio simultáneamente específico y aglutinador. El resultado les permitió nombrar de qué está hecha la maquinaria de muerte en el presente y describir cómo se tejen proyectos de vida entre diversos paisajes sociales.

Dicho giro ético tiene ramificaciones profundas cuando lo llevamos al terreno de los feminismos. En primer lugar porque son mujeres de distintos pueblos Indígenas quienes hablan como espejo de lo que acontece en diversas regiones del país y sobre lo que afecta de manera diferenciada a todas y a todos. Hay un nosotras y nosotros plural bordado entre el tejido narrativo que nos interpela a actuar. No dejan un rincón cómodo dedicado exclusivamente a la acción solidaria. Por el contrario, el campo político que elaboran interpela a la pluralidad en su conjunto. En ese sentido, nos conduce a las mestizas que formamos parte de los feminismos descoloniales a reflexionar críticamente respecto a cuándo y de qué forma el actuar eurocentrado o blanqueado se cuele entre nuestros propios quehaceres, por ejemplo cuando reproducimos el papel pasivo implícito en una noción acotada de solidaridad. En contraste con la inocencia epistémica característica de la blanquitud (Martin Alcoff, 2007), la tarea se vuelve incorporar en nuestra prác-

tica feminista una vigilancia crítica y reflexiva que conduce el compromiso político descolonial a un plano adicional, a preguntarnos, ¿de qué forma el mestizaje afecta e interrumpe proyectos de vida íntegros? ¿De qué forma el mestizaje engendrado sostiene el andamiaje de esta maquinaria y cuáles deben ser algunas de nuestras prioridades políticas como mestizas para oxidar y trabar su motor?

Un elemento nodal de la *praxis* feminista incluye buscar posibles claves a este tipo de interrogantes, regresando a los caminos que han andado mujeres de generaciones pasadas. Como les recordé al inicio de este artículo, los feminismos descoloniales se inscriben en una genealogía más amplia de la llamada tercera ola. Por ende, podemos retomar la producción intelectual de mujeres en décadas anteriores para buscar en sus palabras y sabidurías pautas para responder a los desafíos que he colocado a lo largo de estas páginas. En décadas pasadas hubo mucha discusión respecto a cómo crear identidades políticas en común, sin borrar diferencias y sin recaer en la categoría universal de ser mujer asociada con los feminismos blancos. Incluía no sólo enfrentar de manera unida las estructuras de poder sino también generar conversaciones incómodas, pero necesarias, respecto a las jerarquías y tensiones que existen entre mujeres racializadas y marginadas. Por lo mismo, lo que he expuesto a lo largo de este artículo no es una discusión nueva, aunque tenga aristas que responden a condiciones históricas novedosas.

Recordarán que la categoría feminismos del tercer mundo fue conceptualizada y dotada de acciones como parte de una identidad política plural. Para feministas pioneras en estas agendas, como Chandra Mohanty y Jaqui Alexander (1996), el concepto feminismos del tercer mundo es una identidad política que logró aglutinar mujeres del sur global y mantener en su centro agendas anti-racistas. Un sentido paralelo tienen ahora los feminismos descoloniales. Sin embargo, como he expuesto a lo largo de este ensayo, la producción de una identidad política compartida contra la permanencia de condiciones coloniales queda incompleta a menos que las mestizas asumamos nuestros propios nichos de enunciación política. Queda limitada en su potencia si no nos apropiamos del espacio que nos corresponde como parte de agendas forjadas en alianza. No asumir esa responsabilidad reduce nuestro papel nuevamente a actos solidarios con mujeres Indígenas y Afro-descendientes e incluso a reproducir nuestro

lugar de privilegio que se expresa en “no tener que hacer nada porque otras van a actuar”, las mestizas simplemente estaremos a su lado.

En este ensayo he insistido en que nos corresponde reconocer y aprender de las discusiones de colegas Indígenas y Afro-descendientes sobre la colonialidad, lo colonial, y el contenido de luchas descoloniales entre mujeres. Pero esa tarea es sólo un punto de partida para empezar a reflexionar entre nosotras respecto a cómo las estructuras coloniales y la colonialidad atraviesan nuestro presente, direccionan nuestro pasado y limitan las posibilidades del futuro. Regreso a las reflexiones planteadas por Aimé Cesaire, el colonialismo deshumaniza a todas y a todos, incluidos las y los que se encuentran en condiciones relativas de privilegio. Desde este entendido, el mestizaje también disciplina y limita las subjetividades posibles dentro de la categoría mestiza. Al mismo tiempo, implica reflexionar sobre cómo nos beneficiamos de las jerarquías sociales en las que estamos ubicadas.

Es una tarea propia. No nos corresponde pedirle a colegas feministas Afro-descendientes e Indígenas explicarnos qué nos toca hacer. Décadas atrás, las intelectuales chicanas Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa desarrollaron la metáfora del puente en doble sentido, como un trazo que posibilita conectar y unir experiencias múltiples, pero también como una espalda que carga el peso de los miles de pies que caminan sobre ella (Moraga, & Anzaldúa, 1981). Ni las alianzas ni las agendas políticas colectivas se construyen agregando más peso sobre las espaldas de las que ya cargan más que suficiente. Por el contrario, nos invitaron a que el puente se transforme en hogar (Anzaldúa, & Keating, 2002). Para que ese puente-hogar esté bien balanceado y anclado dentro de sus potencialidades requiere que cada punto de encuentro se sostenga por la fuerza que suma el conjunto de manos diversas.

Referencias

- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (16 de mayo de 2020). El amor por México. *El País*, <https://elpais.com/opinion/2020-05-17/el-amor-por-mexico.html>
- Alcocer Perulero, Marisol (2021). ¿Feminicidio de Afro-descendientes en México? Lo Que No Se Nombra No Existe. *Abya-Yala: Revista Sobre Acceso a La Justicia y Derechos en Las Américas*, 4(1), 163-193.

- Alexander, Jacqui M., & Mohanty, Chandra (1996). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria, & Keating, Analouise (2002). *This bridge we call home: radical visions for transformation*. New York: Routledge.
- Arvin, Maile; Tuck, Eve, & Morrill, Angie (2014). Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations*, 8-34.
- Bautista, Judith (2013). Espacios de lucha contra el racismo y sexismo. Mujeres y vida cotidiana. En Méndez Torres, Georgina; López Intzín, Juan; Marcos, Silvia, & Osorio H., Carmen (eds.), *Sentipensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios* (pp. 111-134). Guadalajara: Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, Asociación Civil.
- Bidaseca, Karina (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. *Acsur*, 11-25.
- Cárdenas, Roosbelinda (2020). To My Fellow White Latinx: It's Time to Decline the 'Get Out of Whiteness Card'. *Latin Rebels*. Recuperado de <https://www.latinorebels.com/2020/10/05/tomyfellowwhitelatinx/>
- Cardoso, Lourenço (2010). Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1), 607-630.
- Carlos Fregoso, Gisela (2021). *Racismo anti-Indígena y "privilegio" en una universidad convencional*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Cesaire, Aimé (2000). *Discourse on Colonialism*. New York: NYU.
- Combahee River Collective (1977). *The Combahee River Collective Statement*.
- Crenshaw, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 1241-1299.
- Cumes, Aura Estela (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 1-18.
- Curiel, Ochy (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Espinosa Miñoso, Yuderky; Gómez Correal, Diana,

- & Ochoa Muñoz, Karina (eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26, 92-101.
- Davis, Angela Y. (1981). *Women, Race, Class*. Toronto: Firts Vintage Books.
- Del Jurado Mendoza, Fabiola, & Don Juan Pérez, Norma (2021). Emergencia Comunitaria de Género: Respuestas de las mujeres Indígenas a las violencias y al despojo territorial en México. *Debates Indígenas. IWGIA*. <https://debatesindigenas.org/notas/101>
- Desinformémonos* (2018). *Flores en el desierto*. Entrevista a Bettina Lucila Cruz Velazquéz, consejala binnizá, Juchitán, Oaxaca: <https://floreseneldesierto.desinformemonos.org/videos/bettina.html>
- Desinformémonos* (2018). *Flores en el desierto*. Entrevista a Rocío Moreno, consejala coca, Comunidad Mezcala, Jalisco: <https://floreseneldesierto.desinformemonos.org/videos/rocio.html>
- Desinformémonos* (2018). Entrevista a Myrna Dolores Valencia Banda, consejala Yoreme, Comunidad Cohuirimpo, Sonora. *Flores en el desierto*: <https://floreseneldesierto.desinformemonos.org/videos/myrna.html>
- Desinformémonos* (2018). *Flores en el desierto*. Entrevista a Gabriela Molina Morena, concejala Comca'ac. Comunidad Desemboque de los Seris, Sonora: <https://floreseneldesierto.desinformemonos.org/videos/gabriela.html>
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Feminismo Latinoamericano*.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 1-12.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana, & Ochoa Muñoz, Karina (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Figueiredo, Angela, & Godinho Gomes, Patrícia (2016). Para além dos feminismos: Uma experiênciã comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. *Estudos Feministas*, 24(3), 909-927.

- Fonseca, Inara, & Guzzo, Morgani (2018). Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, 65-84.
- Garzón Martínez, María Teresa (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Descentrada*, 2(2).
- Gonzalez, Léila (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 69-82.
- Gunn Allen, Paula (1986). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Gutiérrez Nájera, Lourdes, & Maldonado, Korinta (2017). Transnational Settler Colonial Formations and Global Capital: A Consideration of Indigenous Mexican Migrants. *American Quarterly*, 69(4).
- Hill Collins, Patricia (1993). Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection. *Race, Gender and Class*, 25-45.
- Hoyd, Tiffany (2019). #MeToo movement is not just about white men, Tarana Burke tells HBCU students Movement's founder spreading the word at Atlanta University Center, Howard, Florida A&M, N.C. Central and Alabama State. 5 de abril. Obtenido de <https://theundefeated.com/features/metoo-movement-is-not-just-about-white-men-tarana-burke-tells-hbcu-students/>
- Lozano Lerma, Bety Ruth (2019). Asesinato de Mujeres y Acumulación Global. El caso del bello puerto del mar, mi Buenaventura. En Leyva, Xóchitl, & Icaza, Rosalba (coords.), *En tiempos de muerte. Cuerpos, rebeldías, resistencias*. CLACSO.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, 73-101.
- Martín Alcoff, Linda (2007). Epistemologies of ignorance: Three types. En S. Sullivan, & N. Tuana, *Race and Epistemologies of Ignorance*. New York: State University of New York.
- Marugán Ricart, Paola María (2020). Ejercicio auto-etnográfico-blanquitud, mestizaje cultural y nomadismo feminista: primeras indagaciones para el desarrollo de un pensamiento situado en movimiento. *Periódicus, Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades*, 1(12), 205-222.
- Mendoza, Breny (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa,

- Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-política del feminismo latinoamericano* (pp. 19- 36). Buenos Aire: La Frontera.
- Millán, Márgara (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de Mexico: Red de Feminismos Descoloniales.
- Millán, Márgara (2020). Interseccionalidad, descolonización y la transcritica antisistemica: sujeto politico de los feminismos y “las mujeres que luchan”. *Revista Mexicana de Ciencias Politicas y Sociales*, *lxv*(240), septiembre- diciembre, 207-232.
- Mohanty, Chandra (1984). Under Western Eyes. *Boundary 2*, 333-358.
- Mohanty, Chandra (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Mora, Mariana (2018). *Politica kuxlejal, Autonomia Indigena, estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. Ciudad de Mexico: CIESAS.
- Mora, Mariana (2021). Gender-Territorial Justice and the “War Against Life”: Zapatista and Concejo Indigena de Gobierno Anticolonial Road Maps in Mexico. En Stephen, Lynn, & Speed, Shannon (coords.), *Indigenous Women and Violence: Feminist Activist Research in States of Heightened Injustice* (pp. 157-183). University of Arizona Press.
- Moraga, Cherie, & Anzaldúa, Gloria (1981). *This Bridge Called My Back*. London: Persephone Press.
- Moreno Figueroa, Mónica G. (2008). Negociando la pertenencia: familia y mestizaje en Mexico. En Wade, Peter; Urrea Galindo, Fernando, & Viveros Vigoya, Mara (coords.), En *Raza, Etnicidad y Sexualidades: Ciudadania y Multiculturalismo en America Latina* (pp. 403-430). Bogota: Universidad Nacional de Colombia.
- Moreno Figueroa, Mónica (2012). “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme”: reconociendo el racismo y el mestizaje en Mexico. En Castellanos Guerrero, Alicia, & Landázuri Benitez, Gisela (eds.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en America Latina* (pp. 15-48). Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos Editor.
- Morrison, Toni (1992). *Playing in the Dark, Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moscoso Rosero, Maria Fernanda, & Varela-Huerta, Amarela (2021). El “paper” como campo de batalla: Conversaciones academicas

- lenguadas. *Perifrasis. rev.lit.teor.crit* (Universidad de los Andes), 12(24), 204-222.
- Muñoz-Saavedra, Judith (2019). Una nueva ola de feminista... más allá de #MeToo. Irrupción, legado y desafíos. En Rivera-Vargas, Pablo; Muñoz-Saavedra, Judith; Morales Olivares, Rommy, & Butendieck-Hijerra, Stefanie (eds.), *Políticas públicas para la equidad*. Vol II. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Ochoa, Karina (2019). *Miradas en torno al problema coloial: Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Ciudad de México: Akal.
- Oropeza, Daliri (2017). Reciben a Marichuy y comparten las problemáticas en Neza. *Desinformémonos*, 1 de diciembre: <https://desinformemos.org/reciben-marichuy-comparten-las-problematicas-neza/>
- Ortega, Mariana (2006). Being Lovingly, Knowingly Ignorant: White Feminism and Women of Color. *Hypatia*, 21(3), 56-74.
- Paredes, Julieta, & Guzmán, Adriana (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Paredes, Julieta (2013). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.
- Patel, Leigh (2016). *Decolonizing Educational Research From Ownership to Answerability*. New York: Routledge.
- Pérez Rodríguez, Adriana Marcela (2017). “Eres muy blanca para ser de allá”: racialización y blanquitud en instituciones de educación superior, Colombia. *La Manzana de la Discordia*, 12(1), 49-60.
- Planeta Latino Radio (2018). *Program Ellos y nosotros*. Obtenido de Bettina Cruz en Madrid, Charla sobre las empresas élicas en el Istmo de Oaxaca, 26 de abril: <https://m.youtube.com/watch?v=86dOmiOEKp0>
- Puwar, Nirmal (2004). *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*. Berg: Oxford, UK.
- Quijano, Aníbal (2008). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification. En M. Moraña, *Coloniality at Large* (pp. 181-224). Durham: Duke University Press.
- Reeves, Rogers (2021). Intimate Freedoms, Intimate Futures. *NACLA Report on the Americas*, 53(3), 233-238.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje.
- Rocha, Luciane (2014). *Outraged Mothering: Black Women, Racial Violence, and the Power of Emotions in Rio de Janeiro's African Diaspora*. (Tesis doctoral.) Austin: University of Texas at Austin.
- Rovira, Guiomar (2018). El devenir feminista de la acción colectiva. Las multitudes conectadas y la nueva ola transnacional contra las violencias machistas en red. *Teknokultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*, 15(2), 223-240.
- Salinas Cesáreo, Javier (27 de enero de 2019). En 2018, 106 feminicidios en Edomex. Recuperado de *La Jornada*: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/2019/01/27/en-2018-106-feminicidios-en-edomex-6914.html>
- Segato, Rita Laura (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, Rita Laura (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Bidaseca, Karina, & Vázquez Laba, Vanesa, *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires: Godot.
- Silva Bento, Maria Aparecida (2002). Branqueamento e branquitude no Brasil. En Carone, & Silva Bento, *Psicología social do racismo-estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Petrópolis: RJ, Vozes.
- Smith, Andrea (2005). *Conquest. Sexual Violence and American Indian Genocide*. Durham: Duke University Press.
- Smith, Christen A. (2016). Facing the Dragon: Black Mothering, Sequelae, and Gendered Necropolitics in the Americas. *Transforming Anthropology*, 24(1), 31-48.
- Speed, Shannon (2019). *Incarcerated Stories: Indigenous Women Migrants and Violence in the Settler-Capitalist State*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tamez, Margo (2011). Indigenous Women, Anti-Colonial Histories, and Resurgent Autonomy Movements: the U.S.-Mexico Militarized Zones of War and Occupation. *Works & Days*, 281-318.
- Telles, Edward, & Martínez, Regina (2019). *Pigmentocracias. Color, etnicidad y raza en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Tuck, Eve, & Yang, K. Wayne (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1-40.
- Tzul Tzul, Gladys (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán*, 15(22), marzo-agosto, 91-99.
- Valdivia, Fátima (2021). Las botas de la Lola. *Portal*. University of Texas at Austin. Recuperado el 3 de septiembre de <https://liliasbenensonmagazine.org/2021/09/03/cronica-las-botas-de-la-lola/>
- Wolfe, Peter (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 387-409.

Acerca de la autora

Mariana Mora es investigadora-profesora titular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social en la Ciudad de México. Es doctora en antropología por la Universidad de Texas, Austin, y maestra en estudios latinoamericanos por la Universidad de Stanford.

Es autora del libro *Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race and Decolonizing Research in Zapatista Communities* (2017) y co-coordinadora del libro, *Luchas Muy Otras: Zapatismo y Autonomía en Comunidades Indígenas de Chiapas* (2011).

Su proyecto de investigación más reciente es sobre violencias de Estado, racismo y el uso crítico del derecho en la región de la Montaña de Guerrero. Es integrante del Colectivo para Eliminar el Racismo en México (COPERA) y la Red de Feminismos Descoloniales. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II.