

## *Apuntes sobre alianzas epistémicas y prácticas desde las disidencias decoloniales y sexuales*

Víctor Granado Almena

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

---

### ABSTRACT

---

This paper dwells on the challenges of globalisation and the hegemonic power structures that govern the relationships between the north and the south, and how it is possible to stablish epistemological and practical alliances between decolonial feminism and queer theories. Furthermore, the plethora of views on the topic allows us to construct connected theoretical frames, that gives us the ability to create non hegemonical and emancipated politics. This research analyses the main theses of decolonial feminism to establish a connection with other theories and to provide answers to the current global needs.

**Keywords:** decoloniality, sexual dissident, intersectionality, feminism, queer studies.

El presente artículo analiza cómo ante los desafíos de la Globalización y las estructuras hegemónicas de poder que gobiernan las relaciones norte-sur y es posible establecer alianzas epistémicas y prácticas entre los feminismos decoloniales y las teorías queer. Estas alianzas nos permiten articular marcos teóricos conectados, a partir de una pluralidad de visiones que respetan las diferencias y nos permiten elaborar críticas capaces de imaginar políticas no hegemónicas y emancipadoras. El texto analiza las principales tesis del feminismo decolonial para poder establecer puntos de conexión con otras teorías y dar respuestas a las necesidades del presente global.

**Palabras clave:** decolonialidad, disidencia sexual, interseccionalidad, feminismo, estudios queer.

---

## Defenderse del poder desde la pluralidad y la disidencia

Vivir en la Frontera significa que luchas duramente para  
resistir el elixir de oro que te llama desde la botella,  
el tirón del cañón de la pistola,  
la soga aplastando el hueco de tu garganta;

En la Frontera  
tú eres el campo de batalla  
donde los enemigos están emparentados entre sí;  
tú estás en casa, una extraña,  
las disputas de límites han sido dirimidas  
el estampido de los disparos ha hecho trizas la tregua  
estás herida, perdida en acción  
muerta, resistiendo;

Vivir en la Frontera  
Gloria Anzaldúa (2016, 261)

Durante las tres décadas que nos separan de la caída del muro de Berlín, y del reinicio del proceso de globalización económica, política y cultural del mundo, y cinco años después de la llegada al poder de Donald Trump en Estados Unidos, como ejemplo de la cristalización global definitiva de populismos ultraconservadores y autoritarios en todo el planeta, observamos el despliegue de una nueva ola de reterritorialización neoconservadora del mundo que impacta sobre instituciones y sobre conceptos clave de la forma política liberal del mundo que se han promovido como hegemónicos como el concepto y la institución de la democracia y los discursos de reconocimiento de derechos humanos que la acompañan. En este ensayo asumimos el mandato arendtiano de la comprensión, es decir, “un atento e impremeditado enfrentamiento a la realidad, un soportamiento de ésta sea como fuere” (Arendt 2004, 5). Es especialmente importante en este proceso de transformación conservadora del mundo, de sus estructuras y de los discursos que los sustentan, asumir el mandato de mirar directamente y con ojos limpios la realidad para identificar los cristales prototalitarios (Fraser 2008) que habitan en las distintas dimensiones de la realidad y en los procesos económicos, políticos y sociales que se dejan sentir en todo el planeta. Esta mirada no debe usar viejos clichés, conceptos o prejuicios ni aceptar acríticamente los relatos que hablan de la gestación de nuestro presente histórico sino explorar los silencios epistémicos e históricos que han borrado de nuestro horizonte luchas, vidas, ideas y prácticas que pudieran iluminar otras formas para nuestros mundos herederas de otros mundos y otras vidas que fueron pero que hemos olvidado y cuyas consecuencias de estos olvidos y silencios pagamos hoy.

En los años 90 del pasado siglo XX aparecieron fuertes críticas al proceso de globalización económica del mundo y a las consecuencias que dicho proceso podría tener en el resto de esferas de la vida y estas críticas teóricas y propuestas prácticas y políticas se vieron reflejadas en los llamados movimientos sociales en todo el planeta de corte altermundista, que articulaban las luchas y demandas de reconocimiento y de justicia de los movimientos feministas, de descolonización, medioambientalistas, de lucha contra la pobreza, contra el racismo y por los derechos civiles o por los derechos de las personas migrantes (Bourdieu 1999) (Ramonet 1995). Sin ni siquiera haber culminado los procesos de descolonización iniciados tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, el proceso de Globalización se desarrolla como una nueva ola de homogeneización, disciplinamiento y normalización de la pluralidad humana dispuesta a ahogar las voces y las luchas por la justicia y la emancipación y enfrenta a esos movimientos sociales y a los grupos de personas que desde los márgenes se rebelan contra este nuevo proceso de aniquilación masiva de vidas posibles y de vidas reales a repensar sus modos de articulación epistémicos, discursivos y políticos.

Los feminismos, la disidencia sexual y la decolonialidad han sido algunos de los movimientos disidentes que más han trabajado por problematizar el pasado, los marcos y categorías epistémicas, las instituciones de poder, la cartografía jerarquizada de la nueva territorialidad global (el norte y el sur globales y las relaciones entre sí), las prácticas identificadas como posibles y aquellas otras designadas como abyectas y en rescatar formas de articulación social, personal y políticas emancipadoras y concertadas desde la pluralidad de diferentes tradiciones, ideales y horizontes. Pero la convivencia de estos movimientos entre sí y las luchas que han desarrollado contra el capitalismo global, las situaciones de injusticia epistémica, material y política que este conlleva en alianza con el heteropatriarcado, la cisheteronormatividad y el raci-clasismo y contra la destrucción medioambiental del mundo y de las formas de vida individual y colectiva que esto conlleva (como las luchas de los *sinttierra* tanto contra la deforestación como por su derecho a la tierra, la historia y la existencia de su colectividad) no han estado exentos en estas tres décadas de un proceso de jerarquización de estos movimientos y de sus demandas que en muchos casos han reproducido internamente y entre ellos las lógicas de cancelación epistémica y política que pretenden transformar.

En este sentido son clásicas las demandas de pluralidad y de deconstrucción genealógica hacia el pasado y de concertación hacia el futuro hechas en el seno de los feminismos. Autoras como Angela Davis (2004), Bell Hooks (2004) o Gloria Anzaldúa, entre otras, se han esforzado en problematizar el sujeto político de las luchas feministas, los procesos de construcción y legitimación discursiva de ese sujeto, de sus prioridades y estrategias y de señalar la necesidad

de abandonar apuestas homogeneizadoras que reproducen lógicas coloniales, de discriminación de clase, cultural y sexual, que han devenido en algunos casos en apuestas identitarias y excluyentes, ciegas ante ciertas posiciones de privilegio y negando la existencia y la legitimidad de experiencias y vidas que desafían posiciones hegemónicas eurocéntricas, burguesas y heterosexuales de ciertos discursos y prácticas feministas. En este sentido, es necesario recuperar las palabras de Bell Hooks para reivindicar la raíz internacionalista, historicista, contextualista, crítica y contrahegemónica de otros feminismos, mucho más capaces de albergar las diferencias y tejer alianzas:

A pesar de la fragmentación del movimiento de mujeres, las mujeres negras de Gran Bretaña hemos continuado cuestionando de forma crítica la teoría y práctica feministas. Como resultado de nuestra posición en las diásporas formadas por la historia de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo, las feministas negras hemos abogado sistemáticamente en contra de la mentalidad provinciana y hemos hecho hincapié en la necesidad de un feminismo consciente de las relaciones sociales internacionales de poder (Hooks 2004, 110).

Este planteamiento situado de las prácticas políticas y de los conceptos y discursos que propone Bell Hooks es heredero de los análisis hechos por Angela Davis (2004) y del trabajo epistémico que autoras como Crenshaw (1991), Stolcke (1993) o María Lugones (2008) para colocar el concepto de interseccionalidad en el centro de los feminismos elaborados desde las periferias, los márgenes o las disidencias, en suma, desde el Sur global. En todos estos casos se ha señalado que, como nos recuerda Angela Davis, “el feminismo va mucho más allá de la igualdad de género y excede ampliamente la cuestión del género” (Farris 2021, 124). Se dan en cambio múltiples puntos de cruce y de atravesamientos de diferencias en las vidas, las experiencias y los cuerpos de las mujeres, en plural, que hacen imposible la concepción mitológica de “la mujer”, como señala Monique Wittig (2006), y se pone de manifiesto las implicaciones y sesgos eurocéntricos, burgueses y reproductores del conjunto de opresiones en los conceptos unificados y homogeneizados de “la mujer” o de un cierto feminismo blanco, eurocéntrico y liberal (Hooks 2004, 111). Estas autoras no solo señalan el olvido de experiencias y situaciones de invisibilidad e injusticia derivadas de la edad, la raza, la clase social o la orientación sexual, y las consecuencias prácticas que se derivan de ello, sino también la impotencia hermenéutica y crítica de categorías no aplicables fuera de un marco epistémico occidental que, para algunas autoras, reproduce relaciones de poder propias de la colonialidad, al jerarquizar saberes y excluir conceptos y modos de producir conocimientos no europeos/occidentales del ámbito del saber.

La interseccionalidad aparece, pues, como el enfoque que es preciso adoptar para corregir dentro de los feminismos y, en general, dentro de los

movimientos sociales y los discursos críticos sobre el poder y la Globalización, los excesos identitarios y los sesgos neocoloniales en los ámbitos políticos y epistémicos. Emerge la demanda de elaborar análisis, discursos, conceptos y sistemas situados, mestizos, conectados con las prácticas y tradiciones de pensamiento y de producción de conocimiento locales, tradicionales a fin de articular movimientos y discursos en red, horizontales, plurales.

El concepto de interseccionalidad aparece en el seno del feminismo negro estadounidense de los años 70 y una de sus teóricas principales, como es Kimberlé W. Crenshaw quien afirma que este concepto permite “señalar las distintas formas en las que la raza y el género interactúan, y cómo generan las múltiples dimensiones que conforman las experiencias de las mujeres negras en el ámbito laboral” (Crenshaw 1991). De este modo, se señala como las experiencias de las mujeres negras y el tipo de opresión que experimentan no puedan entenderse analizando por separado las dimensiones de la raza o del género. Pero “la interseccionalidad no es meramente un ejercicio de cruzar identidades y tampoco de enclavar opresiones, sino que requiere una mirada histórica de los modos de hacer mundo y cuerpo, de declarar a ciertos sujetos como legítimos mientras otros más se vuelven abyectos” (Serra, Garaizábal, & Macaya 2021, 216). No es, o mejor, no tiene por qué ser una categoría ni un enfoque que, de nuevo, atomice las situaciones de injusticia y opresión en individuos con experiencias inconmensurables que hagan imposible la acción concertada, las alianzas para las resistencias al poder y sus efectos sobre los saberes, los discursos o las prácticas, sino que puede leerse como una forma de problematizar las identidades estancas, de elaborar un mestizaje de experiencias, discursos y luchas que nos permitan reconocer en otras personas y grupos de personas situaciones de injusticia y opresión que presentan parecidos de familia con otras que podamos sufrir o conocer y, desde ese reconocimiento, desde la analogía o desde la total diferencia, articular visiones caleidoscópicas de la realidad y, con ello, de las luchas por la justicia y el reconocimiento.

Esta reflexión parece más pertinente que nunca cuando asistimos en muchos lugares del planeta a la negación de situaciones de opresión, injusticia o violaciones de derechos que se ejercen estructuralmente sobre las mujeres en su extensa pluralidad y polifonía, y que aparecen atravesadas por la clase, la raza, la etnia, la orientación sexual, la identidad de género o las capacidades, y que, incluso dentro de algunos sectores del feminismo, hacen imposibles articular alianzas desde la pluralidad o el disenso y se libran estériles luchas internas para preservar un sujeto colectivo del feminismo a partir de la categoría del sexo<sup>1</sup>, bajo la atenta

---

<sup>1</sup> Como sucede en algunos lugares con los ataques que, desde posiciones feministas excluyentes ciegas a sus situaciones de privilegio, se ejercen sobre las mujeres trans, las personas no binarias o

mirada de la ultraderecha, los movimientos ultraconservadores y reaccionarios y las instancias internacionales del poder económico y los agentes del neocapitalismo global.

Esta apuesta teórica y práctica por la interseccionalidad<sup>2</sup> es una apuesta por la disidencia hecha voz, cuerpo, acción y pensamiento desde los márgenes, desde el sur e intentando establecer cruces dotados de potencialidad crítica, interpretativa y transformadora en la doble dimensión epistémica y práctica. Esta idea de disidencia, que enunciamos con (González Ortuño 2016) y que acompaña a las prácticas y a los discursos, se concibe desde la acepción de disidir y no meramente de disentir. Es decir, no consiste en afirmar meramente las diferencias que nos separan de otras personas o grupos de personas sin cuestionar la jerarquización de esas diferencias o discursos que las legitimen o que nos animan bien a olvidarlas o invisibilizarlas, bien a desear abandonarlas en un proceso de autodisciplina y normalización, sino que se entiende como la afirmación de la pluralidad como hecho humano irreductible que se traduce en una pluralidad de enfoques y categorías epistémicas y de prácticas que desafían el orden, la jerarquía y las relaciones de poder e injusticia de los mundos que habitamos y que, precisamente por eso, huyen de cualquier intento de normalización y emergen irreductibles impugnando un sentido unívoco del mundo. Una pluralidad disidente o unas disidencias plurales capaces de cruzarse y articularse desde los distintos lugares que habitan sin renunciar a obrar concertadamente las transformaciones estructurales/internacionales/globales de las distintas situaciones e intensidades de opresión, invisibilización, silenciamiento o injusticia que las atraviesan colectivamente.

El cruce específico que nos parece más urgente articular es el cruce entre la decolonialidad y la disidencia sexual, comprendiendo que hay un continuo entre la dominación colonial, construida desde una corporalidad hegemónica racializada, la cual se despliega y enraíza sobre la diferencia sexual, a través de la categoría de sexo y sobre usos interesados de la biología, para arribar, mediante noción de perversión al ámbito de las sexualidades, y de los procesos de subjetivación que de ella se derivan.

Por todo ello, es imprescindible poner la imaginación y la producción discursiva, cultural, política, y las prácticas y experiencias que las materializan, al servicio de la construcción de puentes, cruces y alianzas políticas y epistémicas

---

en contra de los discursos y las prácticas políticas que luchan contra el binarismo biologicista o contra posiciones esencialistas, hegemónicas, normativas y punitivistas.

<sup>2</sup> Sin menoscabo de tomar en consideración las críticas a esta noción, no tanto por lo que implica el modo de comprender concepto que se presenta en este texto sino retomando este sentido, pero criticando los modos en los que desde el llamado feminismo civilizatorio (Vergès 2022) se ha hecho de él para desactivar su potencial crítico (Falquet 2022).

entre tradiciones teóricas y políticas como la decolonialidad, en concreto los feminismos decoloniales, y las teorías de las disidencias sexuales y queer para concertar resistencias ante los procesos globales de normalización e invisibilización de experiencias, genealogías y vidas que desafían los presupuestos cis-hetero- raciales y de clase que permiten la reproducción de la forma capitalista del mundo global en nuestros días, con la producción de superfluidad humana que ello conlleva. Porque las vidas desde el margen importan es preciso habitar, imaginar y proponer, desde las diferentes dimensiones, que la existencia desde los márgenes nos ofrece desde una mirada que prescribe la interseccionalidad y la radical defensa de la pluralidad como condiciones mínimas de una acción política y una epistemología que parten de las precondiciones de la justicia y el reconocimiento mutuos.

### **Feminismos decoloniales**

Vivir en la Frontera significa que tú  
no eres ni hispana india negra española  
ni gabacha, eres mestiza, mulata, híbrida  
atrapada en el fuego cruzado entre los bandos  
mientras llevas las cinco razas sobre tu espalda  
sin saber para qué lado volverte, de cuál correr;  
Vivir en la Frontera  
Gloria Anzaldúa (2016, 261)

La mestiza de Anzaldúa nos coloca ante ese devenir otredad, al devenir generalización abstracta, desprovista de voz o de rostro a causa de su cuerpo, de su presencia que desafía y amenaza con hacer incoherente el orden de la totalidad hegemónica y de los privilegios sobre los que se instala y reproduce. Las diferencias que se conectan y cooperan devienen amenazas que es preciso desactivar, patologizar, minorizar, marginalizar u ocultar. Frente a todo ello el pensamiento de la decolonialidad y, en concreto, los feminismos decoloniales se hacen cuerpos, vidas, pensamientos y voces para recuperar conocimientos, tradiciones y experiencias capaces de develar las operaciones de producción de naturalidad racializada a partir de la colonialidad y plantearnos la necesidad de someter a crítica las categorías y discursos que aplicamos sobre el poder, la Globalización y las situaciones de opresión e injusticia política y epistémica que generan. Los feminismos decoloniales son tanto una revisión tanto epistémica como práctica de los modos occidentales/eurocéntricos de crítica y resistencia al poder y, por ello, una vía para repensar y rearticular nuestras resistencias desde la afirmación de una pluralidad disidente, de una pluralidad de disidencias. Para comprender su potencialidad crítica y las posibilidades de cruce que nos ofrece

con miras a contribuir a esa pluralidad de disidencias tejida desde disidencias plurales que iluminan mutuamente sus propios puntos ciegos vamos a analizar brevemente sus aspectos principales y sus puntos de conexión y engarce con otras disidencias.

Definirse como feminista decolonial es, según Françoise Vergès, “afirmar nuestra fidelidad con las luchas de las mujeres del sur global que nos han precedido. Reconocer sus sacrificios, honrar sus vidas con toda su complejidad, los riesgos que asumieron, las dudas que experimentaron y las decepciones que sufrieron: recibir su legado” (Vergès 2022, 25). Esta es una marca central del enfoque decolonial asumir el legado de personas y grupos humanos comprometidos con la transformación del mundo en términos de justicia y reconocimiento implica un empoderamiento que lleva a valorar las propias tradiciones y conocimientos propios y a releer de una forma crítica la historia y con ella los dispositivos de poder-saber (Foucault 2004) que jerarquizan la realidad material del mundo y el acceso a unas u otras condiciones de vida unido a la jerarquización de los conocimientos y su capacidad de circulación (Segato 2018, 35). En algunas autoras esto lleva a rechazar o asumir conceptos de otros o posiciones subalternas donde la propia experiencia deba ser explicada por otros ante la impotencia de los saberes propios. Así pues, para Vergès, como para Borsani, el feminismo decolonial o descolonial<sup>3</sup> implica “despatriarcalizar<sup>4</sup> las luchas revolucionarias”, es decir, supone un abandono de categorías y marcos teóricos que desde algunas posiciones se consideran lastrados por su pertenencia a un pensamiento occidental que coloniza la realidad material de otros lugares, que enmascara situaciones de opresión e injusticia y deja desprovistos de herramientas útiles para la reflexión sobre sus experiencias a las mujeres del sur global:

La decolonialidad significa, por tanto, un posicionamiento otro frente a padrinzgos conceptuales logo-centrados que han tutelado nuestras prácticas académicas. Significa también un apartamiento del universalismo<sup>5</sup> parido en el escenario europeo (Borsani 2021, 69).

Esta impugnación de categorías centrales de la filosofía política y del feminismo es una marca de algunos feminismos decoloniales y no está presente en

---

<sup>3</sup> Ver sobre esta distinción entre descolonial y decolonial (Borsani 2021, 70).

<sup>4</sup> Desde la idea de que la noción clásica de patriarcado, o su adjetivo patriarcal, no da cuenta por completo, siempre ni en todo momento de las situaciones de injusticia que viven las mujeres y puede enmascarar en qué medida cómo la clase social, la raza, la etnia o la procedencia cultural pueden producir, agudizar o atenuar tales situaciones, impidiendo que percibamos el impacto de la colonialidad del poder en nuestras vidas, experiencias y respuestas críticas a ellas (Hooks 2004).

<sup>5</sup> Una crítica de esta posición antiuniversalista la podemos encontrar en Femenías (2007, 194).



todos ellos ni del mismo modo. Sí representa una apuesta firme por la propia lengua, por establecer una crítica a las herramientas conceptuales que empleamos para nombrar y pensar la realidad y, por tanto, para transformarla. Esta impronta crítica, dirigida en sentidos diversos, sí es un elemento común de los feminismos decoloniales.

Boaventura de Sousa Santos señala que:

Lo que es diverso no es inconmensurable, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente (Borsani 2021, 208)

Esto implica un proceso de ensanchamiento, de complejidad y crítica de los marcos teóricos y de conocimiento que pretende, no reproducir relaciones de poder y jerarquización en el ámbito epistémico, sino plantear un paradigma de racionalidad abierta que no rechaza asumir el peligro de escuchar la voz y los testimonios de otros que, quizás no queremos escuchar (Serra, Garaizábal, & Macaya 2021, 61).

Para comprender la preocupación por las categorías y por el lenguaje que habita en el feminismo decolonial y para comprender qué implica asumir el legado de las mujeres del sur global es preciso aproximarnos a la matriz común que vincula a personas tan dispares como Gloria Anzaldúa, María Lugones, Ochy Curiel, Boaventura Sousa de Santos, Immanuel Wallerstein, Walter Dignolo o Enrique Dussel. El enfoque que les reúne articulando sus diferencias y coincidencias es la teoría de la colonialidad del poder expuesta, en distintos textos y no de forma unitaria, por Anibal Quijano.

Es preciso comprender la colonialidad como “un patrón de poder persistente y emanado del colonialismo al cual de hecho sobrevivió” (Serra, Garaizábal, & Macaya 2021, 212). Mientras que el colonialismo designa una época, la colonialidad explicita un modo de articulación específico entre las relaciones de poder de la metrópolis y las que fueron sus colonias que afectan a los intercambios comerciales y económicos, a la producción y circulación de conocimientos e incluso al ámbito del reconocimiento o no de la humanidad de las personas.

Dentro del giro decolonial, la colonialidad del poder supone una quiebra de las ciencias sociales, y del propio trabajo de Anibal Quijano, una vez se supera la confrontación dialéctica entre comunismo y capitalismo propia de la guerra fría y que fue, por tanto, posibilitado por la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética. De la mano de Rita Segato, podemos condensar los principales ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del poder del siguiente modo: 1. Reordenamiento de la historia; 2. Colonial/moderno sistema

mundo; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reorganización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y patriarcado; 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, estado y burocracia; 12. Decolonialidad o giro decolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad (Segato 2018, 43). Podemos ver que para Anibal Quijano y para las personas implicadas en el giro decolonial todo parte de una reconsideración de la historia que, en este caso, nos llevaría a afirmar que “América inventa Europa” (Segato 2018, 44) de modo similar a la afirmación de Franz Fanon según la cual “Europa es la creación del tercer mundo” (Vergès 2022, 22), no sólo porque de América llegaron los metales que suponen la base de la acumulación originaria de capital o porque fuera el primer momento de formación del mercado mundial sino porque “América emerge como el espacio de lo nuevo y (...) funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro” (Quijano 1988, 12-13). En este sentido el giro decolonial no es otra cosa que “el viraje en la reubicación de la posición del sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática para una sociedad democrática” (Segato 2018, 57). No es un movimiento nostálgico, restaurador o que mistifique un pasado perdido que quiera recrear, sino más bien la apuesta por recuperar conocimientos, prácticas y experiencias de resistencia a la colonialidad que han estado bloqueadas hasta ahora.

Sobre este marco es preciso comprender los feminismos decoloniales. El término feminismo decolonial se propone por María Lugones si bien cuenta con antecedentes previos que son prácticas políticas colectivas que generan conocimiento de forma colectiva en el cruce de experiencias, prácticas y conocimientos del feminismo negro y afro, del feminismo indígena o el feminismo lesbiano o del feminismo autónomo de América Latina que se conciben en oposición a un feminismo hegemónico, en términos de Ochy Curiel (2002), o un feminismo civilizatorio, en términos de Françoise Vergès.

Los feminismos decoloniales toman el concepto planteado por Quijano decolonialidad del poder y que define como la secuela que hace que las relaciones sociales como consecuencia del colonialismo, y de su pervivencia actual mediante la colonialidad, se hayan definido como relaciones de explotación, de conflicto y de dominación del trabajo, de la naturaleza, del sexo, de la subjetividad o del conocimiento y, como consecuencia de todo ello con la creación jerarquizada de un sistema-mundo y de la cartografía global del planeta.

La feminista decolonial argentina María Lugones elabora el concepto de “sistema de género moderno colonial” (2008), que elabora una crítica parcial de las

posiciones de Quijano entendiendo que el enfoque de éste es excesivamente biologicista y no trabaja suficientemente el concepto de género y de sexualidad, plantea con esta noción que: a los pueblos colonizados y esclavizados se les aplicó la lógica del dimorfismo sexual, concibiéndolos como machos o hembras en relación con la capacidad reproductiva concebida en el colonialismo como reproducción animal, algo que hace que María Lugones afirme que las mujeres esclavizadas no eran mujeres por ser este un concepto que se aplicaba a las mujeres que acompañaban a los colonizadores pero no a las esclavas en la medida en que su animalidad y el hecho de hacer de ellas una mera reproductora de más esclavos y por tanto era una hembra, que no tenía cabida en el hogar, unida a la maternidad o a la esfera privada, en tanto que una otredad animal disponible expulsada de esos espacios y constructos. Con este análisis, entendido como esa relectura del pasado histórico, pone en cuestión incluso la historiografía feminista y abre un espacio para repensar la genealogía de la construcción del género en América Latina.

Junto a la Colonialidad del poder y el sistema de género moderno colonial se suma el concepto de colonialidad del ser, un concepto elaborado por Nelson Maldonado, que parte de algunas de las teorizaciones de Franz Fanon, y que designa algo esencial para los feminismos decoloniales como es que en el proceso colonial se le negó la posesión de humanidad a ciertos grupos, tales como indígenas y afrodescendientes por una parte en tanto que obstáculos para la cristianización y, por otra, como obstáculo para la modernización. Estos tres conceptos<sup>6</sup> forman el entramado básico sobre el que la decolonialidad en general, y el feminismo decolonial en particular entreteje sus prácticas, críticas y propuestas políticas para resistir a la desposesión, a la deshumanización y a la producción de superfluidad humana.

En este entramado aparece la reflexión mestiza que encarna Gloria Anzaldúa, una autora chicana que reflexiona y crea desde la existencia fronteriza, desde los intersticios superpuestos de territorialidades distintas que se mezclan y crean un espacio nuevo. Para Anzaldúa la frontera es ese “espacio *in between* de gestación, producción y emergencia de lo nuevo” (Femenías 2007, 225). Como podemos ver en los fragmentos del poema de Anzaldúa que jalonan estas páginas, la frontera no es una mera exterioridad geográfica sino un conjunto de experiencias entrecruzadas que devienen subjetividad y existencia hecha carne, como resultado del cruce múltiple de no ser blanca o negra, ampliado a las consideraciones correspondientes sobre el sexismo, el clasismo o la discriminación por el idioma, la religión o la orientación sexual. Todo ello se mezcla en la reflexión

---

<sup>6</sup> A ellos se suma la colonialidad del saber, del que ya hemos hablado antes en estas páginas, alude a que desde los centros de poder epistémico se “ha consignado a la inexistencia saberes científicos, estéticos y categorías enteras de seres humanos” (Vergès 2022, 28).

de Anzaldúa que presenta existencias híbridas que atraviesan situaciones concretas de discriminación e injusticia que iluminan, en cambio, formas globales de explotación y dominación que se muestran de un modo especialmente evidente en ese espacio de la frontera y en las personas que la habitan. Femenías (2007, 226-227) identifica en el pensamiento de Anzaldúa dos ideas centrales: por una parte, el vivir entre, y, por otra parte, la emergencia de lo nuevo. Con la noción de “vivir entre” o “habitar la frontera” Anzaldúa visibiliza la reterritorialización del límite en la interioridad del cuerpo y de la subjetividad propia, el rechazo doble de la persona mestiza por cada uno de los grupos que se entretajan en ella, y como resultado de ello la experiencia del corte vivido y habitado desde dentro. Discontinuidad, ambigüedad y otredad configuran la experiencia del devenir frontera viva, es decir, de devenir sujetos en desplazamiento o nómada, como podríamos decir con Braidotti (2000). Un efecto de ello es que “esta situación desaloja (...) los constitutivos esencialistas. Favorece (...) un distanciamiento cualitativo tanto de las variables hegemónicas como subalternas y conlleva, por extrañamiento, claridad crítica” (Femenías 2007, 227). De ese espacio entre que permite una crítica al conjunto de pertenencias que aparecen como exclusiones emerge *lo nuevo* como categoría en Anzaldúa, que no equivale a una cultura marginal o contracultura sino a una cultura mestiza<sup>7</sup> que incluye aspectos de resistencia contrahegemónica pero que se concibe como una expresión cultural alternativa, capaz de superar la confrontación no mediante una síntesis integradora sino precisamente mediante la creación de categorías comprensivas y prácticas descentradas o excéntricas.

El énfasis que Anzaldúa pone en la existencia en la frontera y en las experiencias de mujeres chicanas que viven ese rechazo y falta de reconocimiento en todas partes hace que algunas autoras no vean el potencial de su reflexión por no ajustarse bien a contextos y experiencias aparentemente no mestizos. En cambio, su aportación para pensar y seguir adelante sin una apuesta dialéctica, pero de una forma crítica y con una producción de categorías y enfoques críticos excéntricos es de vital importancia en una epistemología decolonial que quiera dar cuenta del mundo sin reproducir situaciones de opresión e injusticia epistémica (Friker 2017).

María Lugones (2008) tiene la capacidad de ampliar el foco y tejer una reflexión teórica en la que más mujeres pueden sentirse reconocidas a partir de categorías como pureza o impureza. Conecta con la mirada mestiza de Anzaldúa,

---

<sup>7</sup> Es especialmente interesante observar la conexión que se establece entre el pensamiento de Donna Haraway o Fernando Broncano sobre los híbridos humanos, sobre los cyborgs y esta visión mestiza de la existencia y de la subjetividad en el contexto de articular conexiones emancipadoras no hegemónicas al problematizar categorías dicotómicas como naturaleza/cultura, humano/animal, racional/irracional, civilizado/salvaje, blanco/negro, etc.

pero no queda orillada a la experiencia radical de la frontera y al incorporar mediante la reflexión sobre la impureza más experiencias interpela a más contextos y personas. Con el desplazamiento conceptual que supone esa imaginación híbrida de Lugones aplicada sobre la impureza pretende desvelar las estrategias posibles de resistencia a la opresión o a la marginalización. Lugones parte de la idea básica según la cual las opresiones se entretajan o potencian y producen límites en nuestra capacidad de comprender las identidades múltiples de las personas oprimidas, formando agrupamientos y englobando distintas formas de opresión bajo ciertas categorías y permitiendo la comprensión de algunas y la incapacidad hermenéutica y empática respecto de otras. Analiza como ciertos conceptos operan generando esas distinciones y agrupaciones de personas desde la lógica de la política de la pureza, como sucede en el Apartheid, hasta identificar que “lo puro constituye la unidad de lo que somos, lo impuro es lo separado, lo otro que hay que cercar según las leyes del apartheid. Nos mantenemos puros resistiendo las presiones e influencias externas. Es necesario apartar (...) a quienes desbaratan la homogeneidad y la alteran” (Femenías 2007, 230). De esta forma el mestizaje es un mecanismo de boicot, una forma de resistencia en tanto que torna imposible la tarea de dirimir y separar a los puros de los impuros al hacer estallar la distinción misma por no ser posible distinguir a unos de otros. El mestizaje es pues el lugar de lo indiscernible, de aquello que no puede separarse en parte, en porcentajes, es un linaje que al emerger destruye los marcos teóricos que permiten establecer con claridad pertenencias y exclusiones y que torna incoherente el sistema categorial de jerarquización social de las vidas, los testimonios, las experiencias y las demandas de justicia y reconocimiento. Es el disolvente de las dicotomías, el lugar de la ambigüedad, de la heterogeneidad, que hace imposible aplicar la lógica de la pureza y que transforma al sujeto homogéneo y unificado en una multiplicidad de existencias y voces que pugnan por revelarse.

Las mujeres, los pobres, los no-blancos, los queer, las personas con culturas negadas o invisibilizadas son considerados impropios de lo público, manchados por la necesidad, por la emotividad, el cuerpo, la ilegalidad, la explotación (Femenías 2007, 231).

Esas experiencias impropias, negadas y que aparecen categorizadas desde los dispositivos disciplinarios y normalizadores de saber-poder como anormales, patológicas y fuera de lugar para alzar su voz y articular discursos y prácticas desde la reflexión del feminismo decolonial que encarnan estas autoras.

Ochy Curiel sostiene que “es necesario entender nuestras identidades como productos sociales, cambiantes, fluctuantes” (Femenías 2007, 235). Curiel propone algunas estrategias tales como las siguientes:

1. Entender que la construcción y deconstrucción de identidades implica un ir y venir en la lucha contra el racismo, el sexismo, el clasismo y el heterosexismo según los contextos, hegemonías y coyunturas políticas.
2. Para lograr una transformación social debemos tener una propuesta política articuladora, es decir, una utopía de sociedad que permita concebir sistemas de opresión, exclusión y marginación como sistemas de dominación articulados.
3. Establecer un conjunto de alianzas políticas con sectores también atravesado por sistemas de dominación.
4. Revisar qué pasa con nuestras subjetividades y emociones, nuestro racismo, clasismo o lesbofobia interiorizados para no reproducir el mismo sistema de dominación que se denuncia (Femenías 2007, 236).

Por todo ello, los feminismos decoloniales nos ofrecen estrategias epistémicas y prácticas que nos permiten releer las situaciones actuales de opresión e injusticia de forma productiva al partir de una consideración crítica del pasado que tiene como vector de análisis el impacto de la colonialidad sobre los cuerpos y las personas a partir de la tríada colonialidad-racismo-capitalismo y a partir del análisis de la articulación de la jerarquización de los cuerpos y de las vidas desde el elemento racial instalado en un proyecto de naturalización de la opresión y la injusticia mediante la naturalización y esencialización de condiciones sociales, económicas e históricas que devienen biológicas cuando no lo son. Algo que sucede de una forma especialmente clara en lo referido a las disidencias sexuales, las existencias, subjetividades y prácticas no heterosexuales o queer, si bien a pesar de ello no siempre esta coincidencia se ha explorado en profundidad en los feminismos decoloniales. Los feminismos lesbianos en tanto que feminismos críticos están en la base de las reflexiones y prácticas de algunas feministas decoloniales como hace Curiel, pero al menos en esa tensión entre Quijano y Lugones sí encontramos una vía transitada por algunas, pero no lo suficientemente explotada. En los imaginarios de muchas personas los feminismos decoloniales obvian las conexiones con las teorías de la disidencia sexual y se configuran como una epistemología y una práctica política hecha desde el sur global y, por tanto, frente al norte global donde sitúan a las teorías de la disidencia sexual (Falconí Trávez, Castellanos y Viteri 2016), a las teorías queer que, a su vez, olvidan sus cruces con los feminismos decoloniales y con las experiencias de las que estos dan cuenta y con las categorías epistémicas que éstos emplean. Esto es algo que parece necesario aclarar y restañar en aras de poder establecer alianzas prácticas y epistémicas mestizas y queer, articuladas desde las diferencias en confluencia.

## Cruces epistémicos y alianzas políticas con las disidencias sexuales

Cuando vives en la frontera  
la gente camina a través tuyo, el viento roba tu voz,  
eres una burra, buey, un chivo expiatorio,  
anunciadora de una nueva raza,  
mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno–  
**un nuevo género;**  
Vivir en la Frontera  
Gloria Anzaldúa (2016)

Ese “nuevo género” de Anzaldúa puede leerse desde la hibridación como una superación de los géneros, de sus fronteras, como una degeneración/desgenerización, como una fuga como Wittig (2006) apunta de la opresión del sistema sexo-género, de la biología como destino, de la sexualidad hegemónica cisheteronormativa y los presupuestos que la desarrollan.

Las disidencias sexuales, circunscritas habitualmente dentro de los límites del pensamiento y de las experiencias y prácticas del norte global, aparecen habitualmente sometidas a discursos y prácticas de normalización que tienden a separarlas de otras disidencias (en razón de clase, procedencia o raza, por ejemplo) y a empujarlas a procesos de disciplina que las domestiquen introduciendo en ellas el deseo de ser normal, operando de nuevo, lo que en términos arenditanos, podemos llamar la perversión de la igualdad (Arendt 2004). Ello consiste en aceptar la homogeneidad social como vía de acceso a una igualdad ante la ley pagando un alto precio por ver reconocida nuestra humanidad. Así personas, cuerpos y vidas abyectas y, en sí mismos, subversivos, tienen que pagar el peaje de eliminar u ocultar sus diferencias y, si es posible, arrancar el deseo y las prácticas que este moviliza siempre que estas sean contrarias a la reproducción de las estructuras de poder y de control social.

Ese deseo de normalidad y de visibilidad ha hecho que las distintas olas neoconservadoras y normalizadoras hayan operado introduciendo aspiraciones de clase dentro de los colectivos LGTBQ+ que han llevado a una parte de éstos a reproducir actitudes clasistas, sexistas, racistas, aporofóbicas y extractivistas propias de la colonialidad. Eso ha hecho que algunas demandas políticas y producciones teóricas hayan reproducido los modelos de sujetos homogéneos conformados sobre la base del varón, blanco, burgués de modo aspiracional, y adoptando modelos universalistas que pierden de vista la pluralidad y las existencias del sur global reproduciendo modelos hegemónicos de consumo, de relación, de corporalidad y de producción de anormalidad y otredad como contrapartida. Estos desarrollos hechos, básicamente, desde el prisma de las

masculinidades gays y de investigaciones y discursos centrados en la identidad han dado como resultado procesos, a su vez de naturalización de las disidencias sexuales centradas en asegurar el carácter natural, dado y, por tanto, inatacable de sus prácticas, de sus orientaciones sexuales y, sobre todo, de sus identidades que pierden su condición de disidencia para ser una expresión normalizada y ajustada a las reglas del decoro de la sexualidad hegemónica. Todo ello puede apuntar a la colonización de los movimientos y teorías que en los años 70 abogaban por las disidencias sexuales como una forma de revolución contra la familia, el matrimonio, la exclusividad sexual, la monogamia y, en general, contra las formas de contención y sublimación del deseo en términos de reproducción social de las estructuras de poder y dominación. Del mismo modo que algunas autoras decoloniales señalan un feminismo hegemónico, podemos hablar de algunos discursos y prácticas hegemónicas de los colectivos LGTBIQ+ y de reflexiones teóricas que formaron parte de las disidencias sexuales y que ahora están al servicio de dispositivos de normalización y disciplinas funcionales para el capitalismo global.

Resulta especialmente importante detener la mirada en las críticas que las teorías queer, el concepto y el propio término han recibido desde América latina y, en particular, desde posiciones decoloniales, lesbianas y autónomas. Autores como Rivas San Martín señalan lo queer como algo exterior, neocolonizador y que oculta existencias autóctonas reproduciendo situaciones de dominación: “La indeterminación gramatical de “lo queer” en castellano, determina la imposibilidad de referirse a un particular específico” (Rivas San Martín 2011). Para él, el término señala de manera difusa todo lo que se sale de la norma partiendo de la desestabilización de las identidades. En un sentido similar se pronuncia (Falconi 2014).

En Bolivia y en oposición a la reflexión de María Galindo, de corte más occidental, Julieta Paredes rechaza lo que lo queer pueda aportar a la lucha contra la opresión porque “ponerse bigotes no va a terminar con el patriarcado que oprime a todas y todos” (Paredes 2014). Paredes considera a lo queer como una posición política estéril, además de ser colonial e individualista.

Feministas lesbianas autónomas decoloniales como Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa que defienden una interpretación y una acción política interseccional donde la raza y la negritud son los pilares de su posición rechazan lo queer en tanto que un sujeto excéntrico o que se desarrolla más allá de las fronteras del género o de la clase o de la raza es, para ellas, incompatible con una identidad histórica determinada, que parte de la esclavitud, la opresión y la resistencia. Podemos resumir este conjunto de críticas del siguiente modo:



Las pensadoras lesbianas se cuestionan sobre de la desestabilización de identidades propuesta por lo queer ya que, en las luchas políticas de disidencia sexual, las minorías lesbianas pobres, indias o negras han luchado por construirse una, sin renunciar a ninguna de sus pertenencias y con la conciencia de que la lucha de sus pueblos es también la suya. (González Ortuño 2016, 186)

Estas críticas se basan en algunas ideas que limitan la potencialidad de lo queer y de las aportaciones que pueden realizar las disidencias sexuales y de género a los feminismos y las luchas contra la opresión y taponan las posibilidades de ensamblaje o articulación conjunta. Una de esas ideas es considerar lo queer como una teoría única, en lugar del conjunto de reflexiones teóricas diversas que la desarrollan. Además, esa teoría y el propio concepto de lo queer se lee como una herramienta conceptual necesariamente elitista, sesgada en términos de clase y de reflexión puramente privilegiada, que además aparece como inoperante, en tanto que incapaz de modificar las condiciones materiales de existencia. Este carácter inoperante se debe a una particular lectura de la performatividad de Butler, como la que hace Paredes, la cual se toma como la única forma de las reflexiones queer. Este conjunto de consideraciones sobre lo queer impide ver que las teorizaciones queer no son solo fruto de un trabajo académico, al que además acompaña en ocasiones un cierto desprecio por poco comprometido, sino que nace y se desarrolla desde los activismos queer, por personas disidentes sexuales y de género atravesadas por marcadores raciales y de clase “que tenían mucho en común con buena parte de los sectores disidentes latinoamericanos. Incluso podría decirse que las locas, las fuertes, los homosexuales prostituidos de los barrios latinoamericanos y las lesbianas autónomas también tienen como contraparte la sexualidad burguesa e ilustrada de la región” (González Ortuño 2016, 184). En ese sentido también hay algún pronunciamiento que destaque algunas aportaciones positivas de lo queer como el que hace Francesca Gargallo cuando señala que “lo interesante de lo queer es el reto de la desnaturalización genérica a la política de las identidades fijas, así como a la reacción a la carrera institucionalizante y mercantil del movimiento gay” (Gargallo 2009).

Por todas estas razones es necesario volver genealógicamente al pasado de las disidencias sexuales, de sus discursos teorías y prácticas para tejer categorías capaces de reactivar la potencialidad crítica de las teorías de la disidencia sexual o queer, revisar los sesgos de colonialidad que pueda haber en algunas de ellas y disponer de un aparataje teórico y de propuestas prácticas listas para articular alianzas con otros discursos, marcos teóricos y propuestas políticas sin reproducir relaciones de dominación ni dentro del colectivo LGTBIQ+ ni hacia fuera.

Esta tarea es más urgente que nunca cuando necesitamos dar respuesta a las personas LGTBIQ+ migrantes, solicitantes de asilo, en situación de calle o sin hogar, a las infancias y adolescencias queer, a las personas trans\* y no binarias y a

todas aquellas personas cuyas existencias se ven atacadas y puestas en cuestión, que no son reconocidas por nuestras sociedades y que sufren situaciones de injusticia y opresión que las marginalizan o directamente las niegan. En este sentido es especialmente importante afirmar como hace Gracia Trujillo que el feminismo queer es para todo el mundo (2022), que es posible establecer ese entronque con las reivindicaciones y las propuestas pasadas del propio colectivo y con otros marcos discursivos y prácticos como los feminismos decoloniales. Precisamente por lo que en términos epistémicos tienen en común, a saber, la capacidad de releer críticamente y desde el interior de su experiencia los conceptos y fundamentos básicos de los sistemas de opresión que las producen, el racismo-capitalismo y el heteropatriarcado, como existencias marginalizadas o vulnerabilizadas, y simultáneamente de los discursos que pretenden su emancipación. En este sentido me parece interesante intentar conectar brevemente las reflexiones del lesbianismo autónomo de Curiel con la corriente materialista francesa de las disidencias sexuales y de género que puede representar Wittig. El punto de confluencia de ambas posiciones, y que para mí establece la base sobre la que articular ensamblajes entre la decolonialidad y las disidencias sexuales, es la crítica de la identidad, o al menos el señalar los peligros de ésta (Curiel 2002, 107-108) y la problematización de la identidad a partir del análisis de Wittig de las categorías de diferencia (Wittig 2006, 23-31).

Curiel parte en su reflexión de una perspectiva de análisis feminista, afrodescendiente y lesbiana, que nos ofrece distintas posibilidades de articulación epistémica y práctica con lecturas materialistas de las disidencias sexuales o queer, y con algunos aspectos performativos de lo queer reinterpretados desde Wittig. Esta es la articulación que quiero explorar. Curiel plantea una reflexión crítica sobre la identidad como concepto y sobre sus posibilidades prácticas (Curiel 2002) señalando los siguientes aspectos:

- 1) Como concepto resalta las dimensiones psicosociales y destacando la relación que existe entre la articulación individual-social, y lo define como “el proceso íntimo y subjetivo desde la persona, a través de su propia experiencia, de representaciones y de referencias en la interrelación con otros y otras se concibe y actúa consigo misma/o y con los otros y otras” (Curiel 2002, 103); Esta definición de la identidad no solo no es problemática para lo queer sino que, en tanto que no esencializada ni definida en términos biológicos sino desde la identificación que una persona hace de sí en relación con su experiencia y con los otros permite conectar este concepto con interpretaciones queer que comprenden la identidad del mismo modo, sobre todo desde la perspectiva de las personas trans no binarias y de las personas que se identifican y construyen así mismas más allá de las limitaciones

categoriales que prescribe la norma del sistema sexo-género. Además, leer la identidad como proceso de identificación no implica despojarlo de la red de relaciones en las que esa identificación sucede y de los procesos materiales y simbólicos en los que se inserta.

- 2) La identidad es, además, para Curiel, un mecanismo de reconocimiento que nos permite reconocer a otras personas que comparten con nosotros experiencias, condiciones de existencia y nos permiten identificar conflictos, violencias, hechos invisibilizados, así como autoafirmarnos (Curiel 2002, 107), en este caso frente a la dominación cultural blanca y abren la posibilidad de “crear conciencia de ser otra y re-simbolizar lo que el sistema racista considera negativo en positivo, la necesidad de crear solidaridades en lucha”.
- 3) La identidad puede suponer un repliegue que “genere autosegregación, sectarismo y nacionalismos” (Curiel 2002, 108), y señala que cuando “lo negro” se asume como un hecho biológico reproducimos en nuestras sociedades el racismo que queremos erradicar mediante la reproducción de estereotipos limitantes. También identifica el peligro de asumir “lo negro” como homogéneo o como la única lucha por hacer, o como nuestra prioridad política, algo que “mantendrá un dualismo construyendo un yo siempre en oposición a otro” (Curiel 2002, 110).

Estas consideraciones sobre la identidad de Curiel pueden leerse juntamente con las consideraciones hechas por Wittig en su artículo “La categoría de sexo” (Wittig 2006, 23-31) o en “No se nace mujer” (Wittig 2006, 32-45) cuando señala que de modo análogo a cómo la opresión crea las razas mediante categorías de diferencia, es la opresión lo que crea el sexo y emplea las categorías de diferencia para construir identidades naturalizadas a partir del *factum* de la raza o del sexo aun cuando estos no existen. Lo que existe es la opresión y por ello es preciso crear categorías de oposición que establezcan un conflicto capaz de desenmascarar la situación y que nos permita identificar las estructuras que reproducen la opresión y que nos constituyen como una identidad y un grupo minorizado. Para ello es imprescindible para Wittig identificar la categoría de sexo como una categoría social, al concepto mujer como una clase social que es preciso abolir como se abolió la esclavitud, es decir, como posibilidad de emancipación (Wittig 2006, 31). En este sentido, se derivan de esta abolición, o más bien como caminos para ella, prácticas de fuga del sistema estructural que produce esta clase social mediante la reproducción de la opresión. Es en ese sentido como podemos leer su afirmación del lesbianismo como un mecanismo de sustracción de la lógica de dominación-opresión. Si entendemos que esta apuesta por el lesbianismo como práctica de *hackeo* del sistema sexo-género no persigue otra cosa de la apertura de un horizonte de existencias plurales, emancipadas y construidas desde la

corporalidad y las prácticas políticas del reconocimiento, la protección, el cuidado y la acogida de otras existencias disidentes o en fuga de distintas formas de opresión con consecuencias materiales muy reales, obtendremos una plataforma sobre la que conectar prácticas y reflexiones decoloniales y disidentes. Pues el lesbianismo e Wittig así entendido no dista mucho de las demandas y aspiraciones del movimiento queer, marika o no binario actual, en tanto que mecanismos de sustracción al sistema sexo-género y como vía material de relectura de la identidad, de la corporalidad y de la acción concertada con otras en redes de resistencia disidentes.

Esta lectura creo que puede salvar las críticas que la propia Curiel establece a la dimensión más performativa de lo queer que identifica con Butler, porque como puede verse entiende la performatividad queer como ciega a la clase social, a la dimensión culturalmente histórica del género o a la reproducción normativa del binarismo de género y los mandatos que lleva aparejados (Curiel 2002, 102). En cambio, la apuesta existencial y práctica que implica la crítica del binarismo, del biologicismo, del identitarismo que desarrolla una parte del colectivo de personas trans y marika y, muy especialmente, del movimiento de personas No binarias no es un juego, se sostiene sobre la deconstrucción del concepto de género, son compatibles con el proceso de identificación psicosocial que sirve de base a la concepción que Curiel expone de identidad, permiten situaciones de reconocimiento y de transformación política de la realidad desde la transgresión de los límites del heteropatriarcado y pueden ensamblarse con formas de transgresión y hackeo de las estructuras de reproducción del racismo y el capitalismo por tener estos dos sistemas la misma raíz.

En resumen: leer a Curiel y a Wittig sus reflexiones conjuntamente en clave queer nos permite conciliar aspectos del enfoque decolonial tales como: (a) recuperar y resignificar el relato histórico de las causas materiales, epistémicas y simbólicas específicas de las situaciones de violencia y opresión que un colectivo ha sufrido a lo largo de la historia y que dan lugar en parte a sus condiciones de existencia actuales; (b) construir conceptos propios, no colonizados ni resultado de una mera traducción o reflejo de categorías externas a esa genealogía y que no permiten dar cuenta de nuestra existencia sin caer en la ignorancia epistémica, la subordinación o la dominación; y ensamblar con esto (c) la legitimación de formas propias de construcción no esencialista, dinámicas, diversas y estratégicas de construcción de la identidad, en tanto que definida a partir de las prácticas; (d) la legitimación como opciones vitales dignas, y emancipadas de formas de opresión racial, de clase, de género o heterosexual, prácticas y proyectos vitales disidentes, es decir, que tienen la intención militante de no reproducir la norma social y de sustraerse en lo posible de lo mayoritario y aceptado para establecer espacios de resistencia, es decir, para pensar, hacer y habitar otras posibilidades del mundo.

Dentro de las herramientas con las que construir alianzas y cruces entre experiencias y propuestas están, junto a las prácticas políticas, el arte y la literatura, como dispositivos sociales de creación de sentido, de ocupación de espacios, de sabotaje y resistencia que permiten cortocircuitar los mecanismos disciplinarios de las normas y los sistemas de opresión, visibilizando vidas y experiencias empoderadas y construidas con sus propias palabras/conceptos. Las feministas decoloniales, lesbianas y autónomas:

[Ellas] han encontrado como canales de expresión el ensayo y la poesía, como lo han hecho las feministas negras y las feministas chicanas del siglo pasado. Para ellas es la principal arma de decolonialidad al recuperar la memoria de aquellas que estuvieron antes, quienes desarrollaron su pensamiento en contextos de exclusión en territorios de los colonizadores. De tal forma que diáspora, interseccionalidad, colonialidad, modernidad, articulación y reciprocidad se tornan conceptos claves de resistencia y construcción de realidades distintas a las del modelo moderno liberal capitalista heteropatriarcal. (González Ortuño 2016, 186)

En ese sentido, podemos recuperar estas herramientas para rastrear modos de articulación entre estas prácticas y la voluntad transgresora y resignificadora de la realidad y de los límites de las existencias de las personas que plantean las disidencias sexuales, de la mano de la investigación que plantea Santiago Castellanos en su análisis en contextos ecuatorianos de debates, activismo y arte queer en el siglo XXI que a su juicio “movilizan explícitamente elementos, conceptos y categorías que proceden de la diferencia racial” (Falconí Trávez, Castellanos, & Viteri 2016, 195). Se trata de discursos que nos permiten rastrear prácticas y conceptos que persiguen desestabilizar normatividades sexuales a través de la desestabilización de normatividades raciales. Un ejemplo sería una performance experimental *new media* elaborada por Emiliano Cordero Checa en el contexto de unos talleres de la Universidad de San Francisco de Quito en 2012. En *Sado indigenismo* Cordero vincula deseos no universalmente normativos con elementos de festividades tradicionales en Ecuador. En la performance se combinan elementos de danza contemporánea que evocan movimientos eróticos sadomasoquistas, vestuario y utilería que recuerdan atuendos de ciertas danzas festivas indígenas, efectos sonoros y textos proyectados con citas de BDSM. Uno de los objetivos de esta performance sería “generar una reflexión sobre lo enormemente reducido que se encuentra el lado erótico de la cultura indígena” además de producir “una trasgresión a los convencionalismos de género de esas festividades” (Falconí Trávez, Castellanos, & Viteri 2016, 206-207). La reflexión de Santiago Castellanos nos permite ver como en el desarrollo de la performance se cuestiona la construcción simbólica del cuerpo indígena como marginal respecto a

la producción social del deseo y a la percepción de los cuerpos en Ecuador, según una jerarquización del deseo que privilegia el cuerpo blanco/europeo, seguida por los cuerpos mestizos que mayor *passing* en tanto que blancos/europeos, y el carácter marginal del cuerpo indígena, frente a otras concepciones de corporalidades no blancas exotizadas, hipersexualizadas y animalizadas que podemos encontrar en otros contextos, como las que denuncia Angela Davis en *Mujeres, raza y clase social* a propósito del mito del violador negro. Simultáneamente, aparece en la performance una reinterpretación del cuerpo indígena subyugado versionando pasajes históricos de Ecuador, pero desde la transgresión de los roles de géneros normativos al invertir la relación de dominación en el cruce subversivo de los pares hombre-mujer y colonizador-indígena al ser la mujer quien domina y golpea al varón, que se arrastra, recibe golpes y regresa a disfrutar con ello.

El empleo de prácticas propias del BDSM por parte de Cordero incorpora a esta práctica artística una dimensión provocadora desde el inicio que nos interpela y zarandea también los marcos conceptuales de algunas teorizaciones feministas que entienden el BDSM como una forma de reincorporar estructuras y relaciones de dominación en el ámbito de lo erótico. Por esta triple ruptura, con la construcción des-erotizada (y por ello subalterna) de la corporalidad indígena, con los mandatos de género y los códigos culturales del folklore local y con los límites aceptables del deseo y de las prácticas que lo acompañan que sostienen algunas teorizaciones feministas, Sado Indigenismo aparece como una práctica capaz de abrir “espacios para la re-significación de discursos raciales mediante la erotización de los mismos” (Falconí Trávez, Castellanos, & Viteri 2016, 209). En cierto sentido, podría considerarse una práctica “contra-sexual”, como lo enuncia Paul Preciado (2002), en la medida en que cortocircuita los modos habituales de producción y distribución del deseo, de reconocimiento y de construcción de horizontes normativos en los que se cruzan dispositivos raciales y prácticas deseantes.

Una relectura, en esta clave, de algunas propuestas literarias como la de Manuel Puig, por ejemplo, en *The Buenos Aires Affaire* (Puig 2022), o la de Camila Sosa en *Las malas* (Sosa Villada 2019), pueden ser una vía para contar con narraciones que den voz a experiencias de personas que habitan el afuera, a veces privadas de voz, pero ahora convertidas en relatos ejemplares, en tanto que modelos de resistencia, de sabotaje y de disidencia. Personas y vidas posibles dotadas de voz, cuerpo y acción que podemos emplear para imaginar y proyectar prácticas que iluminen otras vidas construidas desde otros lugares y con otros conceptos, más allá de la identidad y la individualidad y orientadas a la construcción de redes y sistemas de relaciones en las que poder cuidarnos, crecer y resistir. Ni a Puig ni a Sosa les interesan los menesterosos, los desposeídos, no

elaboran una denuncia social edificada solamente sobre la crítica de la perspectiva de clase, sino que les interesan, transversalmente, todas aquellas personas que no encajan en la norma, en lo establecido, todas las que en su condición de *outsider* representan esa nada, esa otredad inapropiable por la norma, que las convierte en irredentas solitarias y, precisamente por eso, en mensajeras de otros mundos, de otras vidas y de otras existencias posibles que explorar y construir juntas. Se entreteje en ese relato de la expulsión normativa, de la independencia epistémica, de la disidencia y la resistencia de las prácticas la posibilidad auroral, universal, sistémica y situada de nuevos comienzos para el mundo.

Son relatos que cuentan vidas y que inspiran prácticas políticas que desde contextos antes periféricos permitan construir disidencias conscientes, empoderadas, que difunden prácticas con pretensión de cortocircuitar los mecanismos de producción de opresión y marginalización del capitalismo, del racismo, de la heterosexualidad y de la diferencia sexual. La potencia de estas prácticas es la de visibilizar, si quiera de manera evanescente hasta que los sistemas desafiados se reajusten y domestiquen las prácticas, no ya reacciones al orden sino alternativas habitables al mismo. Relatos que construyen la práctica política desde la perversión de la norma sexual, desde la transgresión que permite a las personas disponer de su corporalidad de modos hasta ese momento prohibidos y que hacen posible reapropiarnos del cuerpo y construir desde ahí una identidad crítica, no esencialista y plural que se sirve también de su modo social de expresarse y de emplear en su propio beneficio las diversas formas de performarse con una finalidad política individual y colectiva.

Sirva este apunte como una pequeña nota con la que contribuir a pensar como hace Lugones que “la colonialidad del ser y del saber instauraron una historia del cuerpo sexuado profundamente cis heterosexista” lo que supuso “el olvido de las muchas sociedades con más de dos géneros y con conductas no heterosexuales” (Serra, Garaizábal, & Macaya 2021, 215) lo que supone, no solo el olvido de esos caminos no transitados, sino, sobre todo, la naturalización del binarismo como estructura de comprensión de lo real, anclado en la biología e instituido como destino inexorable.

Para sobrevivir en la Frontera  
debes vivir sin fronteras  
ser un cruce de caminos.  
Vivir en la Frontera  
Gloria Anzaldúa (2016)

## Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/ La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitan Swing.
- Arendt, Hannah. 2004. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Borsani, María Eugenia. 2021. *Rutas decoloniales*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *La miseria del mundo*. Barcelona: Akal.
- Braidotti, Rosi. 2000. *Sujetos nómades: figuraciones hacia un nuevo feminismo de la diferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith. 2014. *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Crenshaw, Kimberlé W. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Curiel, Ochy. 2002. "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras", *Otras Miradas* 2(2): 96-113.
- Davis, Angela. 2004. *Mujeres, raza y clase social*. Barcelona: Akal.
- Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos, y María Amelia Viteri. *Resentir lo queer en América Latina:: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: Egales, 2016.
- Falconi, Diego. 2014. "De lo Queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela", *Mitologías hoy. Revista de pensamiento, crítica y estudios literarios latinoamericanos*, 10: 95-113.
- Falquet, Jules. 2022. *Imbricación. Más allá de la interseccionalidad. Mujeres, raza y clase en los movimientos sociales*. Buenos Aires: Madreselva.
- Farris, Sara. 2021. *En nombre de los derechos de las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Femenías, María Luisa. 2007. *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, Michel. 2004. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy. 2008. *Escalas de la Justicia*. Barcelona: Herder.
- Friker, Miranda. 2017. *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- Gargallo, Francesca. 2009. "A propósito de lo queer en América latina. ¿Existe, se expresa de algún modo el pensamiento queer en América latina?", *Revista Blanco Móvil* (112-113): 94-98.
- González Ortuño, Gabriela. 2016. "Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría queer en América latina frente a las y los pensadores de la disidencia sexogenérica", *De Raíz* 3(5): 179-200.
- Hooks, Bell. 2004. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género" *Tabula Rasa* (9): 73-102.



- — —. 2008. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Paredes, Julieta. 2014. *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* La paz: Comunidad creando mujeres creando.
- Platero, Lucas. 2012. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Preciado, Paul B. 2002. *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Puig, Manuel. 2022. *The Buenos Aires Affaire*. Barcelona: Seix Barral.
- Quijano, Aníbal. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política.
- Ramonet, Ignacio. 1995. *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*. Barcelona: Icaria.
- Rivas San Martín, Felipe. 2011. "Digan queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano". En *Por un feminismo sin mujeres*, coordinado por Jorge Díaz, 59-75. Santiago de Chile: Territorios Sexuales editores.
- Segato, Rita. 2018. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Serra, Clara, Cristina Garaizábal, y Laurra Macaya (Coords.). 2021. *Alianzas rebeldes: un feminismo más allá de la identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Sosa Villada, Camila. 2019. *Las malas*. Barcelona: Tusquets.
- Stolcke, Verena. 1993. "Is Sex to Gender as Race Is to Ethnicity?". En *Gendered Anthropology*, de Teresa Del Valle, 17-37. Londres: Routledge.
- Trujillo Barbadillo, Gracia. 2022. *El feminismo queer es para todo el mundo*. Madrid: La Catarata.
- Vergès, Françoise. 2022. *Un feminismo decolonial*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Wekker, Gloria. 2016. *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press.
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

### **Víctor Granado Almena**

Profesor asociado de la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Filosofía con Mención europea por la UCM y licenciado en Teoría de la literatura y literatura comparada. Sus áreas de investigación son la Filosofía política, la Filosofía contemporánea y la Estética, con especial atención al estudio de la obra de Hannah Arendt, al estudio de las migraciones, los estudios sobre ciudadanía y derechos humanos y a los estudios de género y sobre teoría queer.

**Contacto:** vgranado@ucm.es

**Recibido:** 21/08/2022

**Aceptado:** 30/11/2022