



# El Amor como práctica feminista emancipatoria del proyecto civilizatorio de Occidente

Un Amor enunciado en mayúscula

Andrea Francés Domenech

Tutoría / Tutorea  
Amaia Izaola Argüeso



Esta publicación ha recibido financiación de aLankidetzta - Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo.  
Argitalpen honek eLankidetzta - Garapenerako Lankidetzaren Euskal Agentziaren finantziazioa jaso du.



---

Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional / Garapena eta Nazioarteko Lankidetzta Master Ofiziala

Trabajo Fin de Máster / Master Amaierako Lana  
Curso 2021/2022 Ikasturte

*El Amor como práctica feminista emancipatoria del proyecto civilizatorio de Occidente. Un Amor enunciado en mayúscula*  
Andrea Francés Domenech

Tutoría / Tutorea: Amaia Izaola Argüeso

Hegoa. Trabajos Fin de Máster, n.º 85 / Master Amaierako Lanak, 85. zkia.

Fecha de publicación: noviembre de 2022  
Argitalpen data: 2022ko azaroa

---



Hegoa  
Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional  
Nazioarteko Lankidetzta eta Garapenari buruzko Ikasketa Institutua

[www.hegoa.ehu.eus](http://www.hegoa.ehu.eus)  
[hegoa@ehu.eus](mailto:hegoa@ehu.eus)

UPV/EHU. Edificio Zubiria Etxea  
Lehendakari Agirre Etorbidea, 81  
48015 Bilbao  
Tel.: (34) 94 601 70 91

UPV/EHU. Biblioteca del Campus de Álava / Arabako Kampuseko Liburutegia  
Nieves Cano, 33  
01006 Vitoria-Gasteiz  
Tel.: (34) 945 01 42 87

UPV/EHU. Carlos Santamaría Zentroa  
Plaza Elhuyar, 2  
20018 Donostia-San Sebastián  
Tel.: (34) 943 01 74 64



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

Agiri hau Aitortu-EzKomertziala-PartekatuBerdin 4.0 Nazioartekoa (CC BY-NC-SA 4.0)  
Creative Commons-en lizentziapean dago.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi madre, que un día me dio la vida, y el resto de ellos me enseñó a amarla.

A mi bisabuela y a mi abuela, cuyas existencias me arroparon en el dolor de la verdad.

A mi hermano, compañero de vida y de los juegos que la dotan de sentido.

A mi padre, quien aprende a pesar de las cadenas.

A la familia que escojo, mis amigas y compañeras; quienes me hacen sentir arrocada, con quienes me trenzo; quienes a diario me enseñan sobre el *nosotras*.

A Yolanda, por su tiempo, por su espacio, por su cuidado y por sus vientos lluviosos. Este trabajo existe porque conseguí verme reflejada en tu mirada.

A todas las autoras, activistas y teóricas que me han acompañado en este trabajo, dialogando continuamente con mis alborotados adentros.

A mí misma, por permitirme escribir sobre un Amor que me sustenta y me libera.



# ÍNDICE

<b>1. INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>4</b>
1.1. FORMULACIÓN Y ACOTAMIENTO DEL TEMA .....	4
1.2. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA ELEGIDO .....	4
1.3. OBJETIVO(S) .....	6
1.4. METODOLOGÍA .....	6
1.5. ESTRUCTURA .....	7
<b>2. OCCIDENTE Y SU PROYECTO CIVILIZATORIO: EL TELÓN DE FONDO .....</b>	<b>8</b>
2.1. LA INVASIÓN EUROPEA DEL CONTINENTE AMERICANO: DEL GENOCIDIO A LA HEGEMONÍA .....	8
2.2. LA ACADEMIA COMO PRODUCTO IMPERIALISTA .....	12
<b>3. LOS FEMINISMOS A PESAR DE OCCIDENTE .....</b>	<b>15</b>
3.1. SIGLO DE LAS LUCES Y FEMINISMOS OCCIDENTALES: ESPACIOS EN PENUMBRA .....	15
3.2. FEMINISMOS CONTRA-HEGEMÓNICOS: LAS GRIETAS QUE EMANCIPAN .....	18
<b>4. RESIGNIFICANDO EL AMOR: EL DUELO HACIA LA REVOLUCIÓN.....</b>	<b>21</b>
4.1. MODERNIDAD Y AMOR: HISTORIA DE UN SECUESTRO.....	21
4.2. EL DUELO: RESIGNIFICANDO EL AMOR DESDE EL LENGUAJE .....	24
4.3. HACIA LA REVOLUCIÓN: RESIGNIFICANDO EL AMOR A TRAVÉS DE LA COMUNIDAD.....	30
<b>5. REFLEXIONES FINALES.....</b>	<b>36</b>
<b>6. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>38</b>

# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1. Formulación y acotamiento del tema

“El Amor como práctica feminista emancipatoria del proyecto civilizatorio de occidente” defiende las potencialidades que una resignificación contra-hegemónica del amor tiene en la construcción de una práctica emancipatoria de la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal.

Parte, entonces, el trabajo, de un acercamiento al contexto colonial moderno, que refuncionaliza el patriarcado, configurando sus estructuras. Y lo hace aquel desde una mirada crítica con ese contexto, haciendo hincapié en las temáticas analizadas por autoras.es<sup>1</sup> que habitan las resistencias al mismo. Esa mirada crítica pasa, necesariamente, por hacer referencia al proceso de construcción de identidades feministas, situadas, en origen, *en frente* de aquel contexto. En origen, porque, al realizar un breve recorrido por los feminismos occidentales modernos y contemporáneos, se evidencian las limitaciones y las asimetrías insertas en el propio movimiento feminista – pretendiendo que sea posible hablar, desde un marco feminista, de singulares -.

Son, por tanto, los feminismos contra-hegemónicos, especialmente los feminismos negros y los feminismos decoloniales, los que van a introducir y a guiar el tema a tratar: el Amor. Un Amor enunciado en mayúscula, con entidad propia, que sea esencialmente disfuncional al *statu quo*. Un Amor concebido como práctica revolucionaria, como ese poderoso antídoto del que hablara la excelsa bell hooks (2021c) contra las políticas de dominación.

## 1.2. Justificación del tema elegido

Hasta este momento, se ha mantenido cierta distancia léxico-sintáctica con la persona lectora y con la propia autora del trabajo, a través de la redacción *impersonal* de su contenido. Sin embargo, por razones que atienden a criterios de compromiso personal-político con la investigación que defiende, así como a una *coherencia* académica con lo analizado – circunstancias que, de manera más pausada, se desarrollan en el subapartado “Metodología” de esta introducción -, paso a personalizar el lenguaje, a encarnar mis ideas.

Creo en la impetuosa necesidad de que “matar al *Ángel del Hogar*”<sup>2</sup>, como defiende la relevante Virginia Woolf (2021a), sea “parte de la ocupación de una escritora” (p. 57). En mi caso, matar a ese “*Ángel del Hogar*” supone desfuncionalizar, mediante la escritura, los mandatos patriarcales, funcionales a la colonial modernidad e impuestos a las mujeres como autoras de conocimiento. Supone problematizar esas “lecturas menores”<sup>3</sup> de las que nos habla la emocionante Patricia de Souza (2016).

Lo hago como reclamo político en defensa de las propias argumentaciones que este trabajo recoge. Lo hago porque, a lo largo de mis años como estudiante, vengo navegando una *tormenta* académica en la que quien decía, no era lo que decía, y los discursos flotaban etéreos, por encima de realidades teñidas de barro e injusticias descorporeizadas.

---

<sup>1</sup> Se elige esta opción de lenguaje inclusivo, inspirado en la autora Patricia de Souza (2018). Si, a lo largo del texto, hay alguna ocasión en que no se utiliza, es porque existe una intención política detrás de las palabras presentes y ausentes.

<sup>2</sup> Virginia Woolf (2021a) lo enuncia en cursiva. El “*Ángel del Hogar*” hace referencia al ideal patriarcal de mujer victoriana, esencialmente incompatible, para ella, con la profesión de escritora.

<sup>3</sup> Patricia de Souza (2016), recogiendo el concepto de Gilles Deleuze y de Félix Guattari (1978) de “literatura menor”, explica el significado de “lecturas menores” como aquellas escritas por las mujeres, por ser extranjeras en el idioma que hablamos y que escribimos.

Este trabajo nace de un dolor que me conecta con la rabia de estar viva. Nace de la abundancia con que amo a mis seres queridas.es.os. Nace de un mar de lágrimas que secan al sol, tras haber sido partícipes de la muerte de una esperanza, de una libertad, de la creencia en el cariño. Nace de la niña que fui y de la mujer que soy. Nace de las voces que resuenan en mí, voces que son Blanca, que son Clara, que son Andrea, que son Patricia, Marina, Claudia, Noelia, Itziar, Jorge, Lide, Katty, María. Voces que somos, voces que gritan, llorando la posibilidad de una revolución. Nace como nació mi curiosidad por el amor, desde un alboroto en mis entrañas, desde incertidumbres que agrietan lo más recóndito de mis certezas. Y se desarrolla como se desarrolló aquel en mí y en mi entorno: desde la sospecha. Porque soy mujer. Una mujer que se dispone a hablar sobre el amor, y “en la actualidad, una mujer que habla de amor sigue siendo sospechosa” (hooks, 2021c, p. 22). Una mujer, dicho sea de paso, cisgénero, blanca, adulta, urbana, de clase media, nacional de un estado enriquecido, con acceso a estudios universitarios - y otros tantos adjetivos que evidencian privilegio -.

Sin embargo, a pesar de todas esas razones, a veces, me pregunto: ¿Nace este trabajo del propio anhelo patriarcal de amor? ¿Un amor romántico que se defiende con sangre de dragón, que se espera durante años en una alta y solitaria torre? Puede que sí. Seguramente, sí. Y es que todas.es.os nacemos en – y a través de - ese amor. Un amor que trasciende el yo. Un amor que, “hoy más que nunca (...) es cultural. Hoy más que nunca (...) es político” (Esteban, 2011, p. 40). He ahí, pues, la verdadera sospecha. La sospecha de que ese amor no solo se esconde en las altas torres de un pétreo castillo, o en las llamas que gritan desde la boca de un asustado dragón. La sospecha de que ese amor es mirado a través de un espejo concreto que distorsiona su identidad. El espejo perverso de una cultura eurocéntrica, patriarcal y capitalista neoliberal, dinamizada por una cisheteronormatividad que se empeña en drenar las fuerzas de todo cambio subversivo. La verdad es que quiero navegar esa sospecha. Quiero hacerla mía. Quiero que sea nuestra. Quiero que exista en nuestras imaginaciones. Sospechad de mí, porque en esa sospecha también habita un poco de vosotras.es.os. Atendámosla, escuchemos lo que tenga que decirnos. Porque esa sospecha habla de un tiempo determinado, de un lugar concreto, de unos intereses que la mantienen viva.

Decido escribir este trabajo para sentirme parte de una contra-narrativa que necesité cuando entendí cómo mi abuela olvidó, entre ropas, entre ruidos de vajilla y entre conversaciones sobre deberes, acariciar sus propios dolores y abrigos. Una contra-narrativa que necesitó mi abuelo para entender que ese pinchazo en el estómago tenía un nombre y un por qué que necesitaban atención. Una contra-narrativa que necesita mi amiga, tan inteligente, tan llena de lo que este mundo necesita, para comprender que amar también es fuerza. Una contra-narrativa que me aterriza aquí, ahora, trenzada con el entorno. Una contra-narrativa que intensifica mis pulsiones académicas, senti-pensantes, personales-políticas, y que hace me descubra a mí misma, *respirando* en un bosque de autoras.es que aseguran el oxígeno de la emancipación de esa hegemonía cultural de occidente, patriarcal, imperialista/colonialista y capitalista neoliberal. Como explica Mari Luz Esteban en relación a su “antropología contra el amor”:

Todo ello con un propósito, el de mostrar que el abordaje de las emociones, en general, y del amor, en particular, enriquece el estudio de las conexiones entre las identidades, las narrativas, las posiciones sociales y económicas, y las experiencias; potencia la reflexión en torno a las relaciones de género, clase, etnia, poder, edad y sexualidad; y nos permite aproximarnos de otra manera a la complejidad de los significados y las acciones individuales y colectivas. Siempre

desde miradas específicas y no inocentes que tengan en cuenta los nexos entre lo local y lo global, lo personal y lo político. (Mari Luz Esteban, 2011, p. 25).

Quiero, así, nombrar la importancia nuclear de las emociones como constructoras de identidades, de imaginarios y de realidades; contribuir a aterrizar sus potencialidades, alejándolas de mistificaciones colonial modernas y patriarcales que ensombrecen su fuerza revolucionaria en procesos de emancipación de la hegemonía cultural de occidente. Y es que todavía es escasa la teoría construida alrededor de las potencialidades del amor, en especial, en su dimensión performativa. Necesitamos construir teorías contra-cultura sobre temas que, como este, han estado sistemáticamente secuestrados por la hegemonía para sustentar narrativas patriarcales, imperialistas/coloniales y capitalistas neoliberales que merman e invisibilizan el potencial revolucionario de los procesos emocionales.

En definitiva, quiero invitar a quien lea a *escuchar* estas líneas y a acompañarse de sus propias reflexiones en el camino, ya que si algo necesitamos – y pretendo aquí –, es mantener vivo ese diálogo que trasciende lo físico y lo presente, nutriendo las zarzas de nuestros imaginarios personales y colectivos.

### **1.3. Objetivo(s)**

Quiero evidenciar la relevancia de la dimensión performativa del amor – despatriarcalizado, descolonizado y descapitalizado – en la construcción de una contra-narrativa emancipatoria de la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal. Lo quiero hacer desde los feminismos contra-hegemónicos y desde sus lenguajes, a través de las pedagogías críticas y en la comunidad. Y es que la dimensión performativa de las emociones, abundantemente política, queda relegada a un sombrío rincón del sistema imperialista/colonial moderno, patriarcal y capitalista neoliberal, debido a su potencial revolucionario, que amenaza la supervivencia de aquel.

Quiero evidenciar, asimismo, - y puede que incluso con la mera redacción del trabajo - la existencia de las diversas fuerzas que, desde el imaginario académico dominante, cuestionan la validez de este tipo de análisis e investigaciones. En un sentido similar, pretendo evidenciar la insuficiencia de las categorías colonial modernas, patriarcales y capitalistas neoliberales que filtran nuestras percepciones sobre la realidad.

A su vez, quiero mostrar la importancia teórico-práctica de las aportaciones realizadas y amplificadas por la multitud de académicas, activistas y escritoras que son mencionadas a lo largo de los próximos párrafos, evocando aquella reminiscencia *recolectora* - en este caso, de ideas, de voces y de imaginaciones cuya fuerza es vital para la emancipación -, como lo fueron las plantas y las mieles para la supervivencia de las comunidades prehistóricas.

### **1.4. Metodología**

Utilizo fuentes secundarias de información para - por medio de una revisión bibliográfica -, por un lado, contextualizar los temas tratados, por otro, enriquecer la puesta en diálogo de las diversas autorías y su encaje dentro de mi propia perspectiva. Divido el trabajo en diversos apartados, los cuales responden a un ánimo organizativo de las ideas tratadas, en consonancia con el formato requerido, pero que, en absoluto, pretende crear compartimentos estancos que no tienden sino a limitar y a descomplejizar las argumentaciones. Es, asimismo, un trabajo de extensión relativamente corta, por tanto, intento compatibilizar una perspectiva amplia y de contexto – con las limitaciones que de ello se derivan -, con reflexiones más concretas desde las cuales relaciono las diversas narrativas defendidas.

Tomo una serie de decisiones de calado político sintetizadas en: la utilización de un considerable número de citas textuales, de un lenguaje inclusivo, de un vocabulario que



nombre y de una enunciación mixta. La utilización de abundantes citas textuales responde a una cuestión de reconocimiento de autorías. Hay ideas que, por su importancia y por la manera en que son expresadas por las autoras, no considero parafraseables.

Utilizo el lenguaje inclusivo con perspectiva LGTBIQ+. Añado aquí que la inclusividad del lenguaje no está reñida con su claridad. En este caso, utilizo esta opción concreta de lenguaje inclusivo, a pesar de que pueda dificultar la lectura, porque es con la que me siento más cómoda, con la que siento que más nombro. Conecta, esta idea, con ese “vocabulario que nombre”, refiriéndome con él a la utilización de palabras que, aunque parezcan repetitivas y dificulten a ratos – en un sentido, quizás, similar al del lenguaje inclusivo elegido – la lectura, considero necesarias para mantener una enunciación punzante que recorra todo el texto. bell hooks (2021a) defiende una idea similar cuando comparte por qué utiliza habitualmente los adjetivos patriarcal, capitalista, imperialista, supremacista blanco para describir el sistema político estadounidense. Comenta la académica que, al comunicar de esta manera específica en sus conferencias, el público ríe, y explica cómo esa risa es, en sí, un arma de deslegitimación patriarcal, funcional al *statu quo*.

Con la enunciación mixta, es decir, que combine el lenguaje formal, habitual en un trabajo de estas características, con un uso del lenguaje esencialmente corporeizado, pretendo mantener una postura que evidencie las ficciones creadas por la colonial modernidad en cuanto a la producción y significación del conocimiento. Un lenguaje que sea, en dicción y significado, comprometido con quien lo *habla* y honesto con quien lo *escucha*. O que, al menos, radicalmente lo intente. Hablo desde mí, como no puede ser de otro modo.

No supone ello, sin embargo, que el trabajo carezca de rigor académico o que quede desechado al considerarse como meramente experiencial. Al contrario, pretendo precisamente demostrar que lo personal, lo experiencial, el lenguaje, las emociones, contienen una dimensión performativa, política, que enriquece la teoría. Pretendo romper con el binarismo colonial moderno, patriarcal y capitalista neoliberal, con las segmentaciones del conocimiento, de los sentires y de la experiencia, en aras de aquella “ecología de saberes” que nombrara Boaventura de Sousa Santos (2010).

## **1.5. Estructura**

Queda, últimamente, hacer un breve apunte sobre la estructura del trabajo. Comienza con una contextualización de la colonial modernidad, a partir de tres hitos que la dotan de significado: la invasión europea del continente americano, la modernidad como proyecto civilizatorio y la academia en tanto que producto imperialista. Tras ello, y desde ese mismo contexto histórico-cultural, introduce los feminismos occidentales, comentando sus (dis)funcionalidades a esa colonial modernidad, para explicar, aun brevemente, los tan necesarios como relevantes aportes provenientes de los feminismos contra-hegemónicos. De esta manera, une lo mencionado con el tema central del trabajo: el Amor como práctica feminista emancipatoria de la colonial modernidad. Pone dicha colonial modernidad en relación con el amor para, más adelante, dialogar con percepciones contra-hegemónicas sobre el mismo que lo resignifiquen y que demuestren, así, el carácter revolucionario de su práctica. Dedicó, para terminar, unas líneas a modo de reflexiones finales y cita la bibliografía referenciada a lo largo y ancho del texto.

## 2. OCCIDENTE Y SU PROYECTO CIVILIZATORIO: EL TELÓN DE FONDO

### *Bautizo*

Yo no recuerdo mi nombre,  
pero sé que no me llamo América,  
sé que no soy Hispanoamérica tampoco.  
Para cambiarme el nombre no me bautizaste,  
sino que, violándome,  
me impusiste otro nombre.

Esperabas doblegarme y que me olvidara de quién soy.  
Pero yo sé que no te pertenezco,  
sé que no soy un pedazo tuyo,  
que no soy una parte de ti.

Soy otro Continente,  
otro lugar del mundo,  
otra persona distinta,  
diferente.

Yo no recuerdo mi nombre  
pero sé quién soy.

(María Galindo, 2021, p. 29)

### 2.1. La invasión europea del continente americano: del genocidio a la hegemonía

La nota de occidentalidad en cualquier idea o práctica la dota inmediatamente, desde el imaginario dominante, de un estatus de relevancia. Ello da cuenta del protagonismo que, histórico-tradicionalmente, viene unido a occidente<sup>4</sup> como hegemón cultural, el cual se erige, a partir del siglo XV, en unidad de medida del mundo, modelando todo cuanto en él se desarrolla y hasta, sencillamente - o, quizás, de manera extremadamente compleja -, existe.

La hegemonía de occidente, tal y como es conocida hoy en día, comienza a modularse desde la invasión – común, arrogante y criminalmente conocida como conquista – del entonces *bautizado* como continente americano<sup>5</sup>, a finales del siglo XV. Todavía me paraliza en seco comprender lo frágil que puede llegar a ser el ego del hombre blanco privilegiado, quien, en lugar de reconocer su error - estrepitoso -, y volver por donde llegó, considera mejor idea

---

<sup>4</sup> A lo largo de los apartados, volverá a utilizarse el concepto “occidente”. No hace referencia al marco territorial occidental en sí, sino al occidente contextualizado históricamente y políticamente; al proyecto cultural instaurador de un nuevo orden mundial que reconfigura la historia.

<sup>5</sup> Existen diversos términos precoloniales que nombran el continente americano. He aquí algunos ejemplos procedentes de cosmovisiones situadas en el centro y sur del continente; *Abya Yala*, de origen kuna, significa: tierra en plena madurez, tierra de vida (Tonatierra, 2018) - para más información, véase <https://www.youtube.com/watch?v=qFDoaF096tI> -; *Tahuantinsuyu*, utilizado por el pueblo inca, proviene del quechua y significa: cuatro regiones, como las que conformaban el imperio inca (Rostworowski, 2013).

autodenominarse “descubridor” y “conquistador” con tanto mérito como elocuencia. Resulta, no solo verdaderamente vergonzoso y pueril, sino también – y, sobre todo - atterradoramente irresponsable.

La inconmensurable serie de atrocidades que tuvieron lugar desde el mismo momento en que el genocida Colón<sup>6</sup> pisara suelo americano, aun pareciendo indescriptibles por su brutalidad, desde la más profunda humanidad, sí son señalables y deben ser juzgadas acorde con su naturaleza. La imprescindible Roxanne Dunbar-Ortiz (2015) nombra de manera clara lo sucedido como: colonialismo de asentamiento, que hace referencia al proceso de robo, de desposesión y de apropiación de tierras perpetrado por los colonos europeos contra las comunidades y los pueblos indígenas<sup>7</sup>, por medio de una violencia continuada que acaba institucionalizándose. Realiza, en esta línea, una severa crítica al hecho de que se caracterice este crimen de “indescriptible” o “atroz”, sin mayor complejización, porque ello juega un papel perverso de mistificación de la brutalidad europea. Y es que mantiene lo sucedido en una especie de neblina mística del horror, que no es posible aterrizar en términos punibles, estructurados; que, de este modo, acaba por no ser nombrado ni, consecuentemente, condenado (Dunbar-Ortiz, 2015).

En ese sentido, afirma la autora que, al hablar de genocidio y de colonialismo de asentamiento, resulta imprescindible hablar, al mismo tiempo, de resistencia. Pues, si nombramos el genocidio absoluta o aisladamente, se cae en una invisibilización de las resistencias al mismo, eliminando, así, de un plumazo siglos y siglos de supervivencia, de *lucha*<sup>8</sup>, de cuidado, en definitiva, invisibilizando las cosmovisiones existentes y resistentes que encarnan las comunidades y los pueblos indígenas (Dunbar-Ortiz, 2015). Se concedería, así, al nombrar solo a occidente – el ejecutor del crimen -, un único y protervo protagonismo. Por asunción de la debida responsabilidad y por infinidad de razones que ya deberían haber sido puestas en práctica por occidente siglos atrás, una mención al colonialismo de asentamiento debe estar unida, imprescindiblemente, al reconocimiento de las inmensas y férreas resistencias al mismo.

Es por ello que, ahora, creo necesario mencionar dos ejemplos de dichas resistencias. Los escojo porque, desde que los conocí, me acompañan. Los comparto a modo ilustrativo; sin intención de alzarlos en un pedestal, a esos dos, específicamente; sin intención de presentarlos como ejemplos paradigmáticos, porque creo firmemente que el conjunto de resistencias respira la fuerza, la valentía y la responsabilidad que respiran estas dos.

---

<sup>6</sup> La mención concreta a Colón no pretende ocultar ni, por supuesto, eximir de responsabilidad al resto de deleznablez criminales que perpetraron equiparables atrocidades, como fueron Hernán Cortés con el genocidio contra el imperio azteca y Francisco Pizarro con el genocidio contra el pueblo inca, entre otros.

Del mismo modo, no pretende tampoco individualizar responsabilidades e invisibilizar el papel generador que las estructuras e instituciones europeas tomaron en la existencia radicalmente sanguinaria de la actual colonial modernidad. En concreto, y como claramente afirma Anouar Majid (2021), la responsabilidad esencial de las coronas de Castilla y Aragón.

<sup>7</sup> Me decanto por no incluir el adjetivo “originarios” o “nativos” por considerarlos más cercanos a ser funcionales a la colonial modernidad, ya que creo evocan la existencia de unos pueblos y de unas comunidades que existieron “en origen”, con intención tanto de desterrarlas de legitimidad en sus estructuras comunitarias y cosmovisiones, como de alejarlas completamente del plano presente, con apego, dicho sea de paso, a una absoluta falsedad. Ciertamente es que el término utilizado en el texto puede también relacionarse con esta óptica opresora, ya que todos ellos han sido creados en el seno de la colonial modernidad. Sea como fuere, pretendo mencionar la existencia de una – necesaria - problematización de estos términos, excluyendo de la misma, por supuesto, las reapropiaciones y resignificaciones que defiendan los propios pueblos y las propias comunidades.

<sup>8</sup> Utilizo “*lucha*”, “*en lucha*”, el verbo *luchar* y semejantes, en términos metafóricos, porque creo que contienen arranques de significado muy visuales. Sin embargo, sé que no están exentos de problemática, pues supone la *nutrición* de significaciones bélicas del lenguaje. Aquí reconozco sentirme todavía limitada por los lenguajes aprendidos.

Como es sabido, el apellido por antonomasia del “deber de civilizar” defendido por occidente es “cristiano”. Con este pretexto, se impuso violentamente un control estructural sobre todas las comunidades y sobre todos los pueblos indígenas. Así sucedió con el genocidio perpetrado en Canadá contra niñas.es.os y adolescentes inuit<sup>9</sup> por las instituciones gubernamentales de carácter religioso que funcionaban como internados *educativos* funcionales al proyecto colonizador. Este crimen fue denunciado continuamente por la brillante excongresista y activista Mumilaaq Qaqqaq, quien renunció al cargo, precisamente, por ver cómo la disociación entre discursos y acciones dentro de las instituciones legislativas y, en general, gubernamentales, era irreconciliable. He aquí parte de su discurso de dimisión, cuya emocionante y dolorosa realidad no puede dejar de ser escuchada:

Our history is stained with blood, children, youth, adults and elders blood. It's time to face the scale of justice. On one side, we have a mountain of suffering and whenever the government gives us a grain of sand of support, they seem to think that trauma from our past has been rectified, that somehow they deserve a pat on the back. But it will take a mountain of support to even begin the healing process. As long as these halls echo with empty promises instead of real action, I will not belong here. (APTN News, 2021)<sup>10</sup>.

Así pues, a pesar del genocidio, del indescriptible horror y del cruel despotismo, las resistencias a esas violencias siguen en pie, recordando y exigiendo memoria. De manera similar sucede con la relevante carta que el Gran Jefe Seattle, de la tribu Suquamish<sup>11</sup>, escribió al decimocuarto presidente de Estados Unidos, Franklin Pierce, en el año 1854. La carta sucede en respuesta a la oferta de compra que Frankin Pierce hace al Gran Jefe Seattle de las tierras originarias del pueblo Suquamish, ofreciendo como contrapartida una reserva para el pueblo. Ha sido considerada a lo largo de los siglos como uno de los manifiestos más acertados sobre la defensa de los derechos de la Tierra, de la vida en sentido amplio. Su contenido desmantela las ficticias segmentaciones de la existencia, funcionales a los sistemas mundiales de dominación patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista. Así se desprende – asumiendo que fuese posible escoger un fragmento concreto – del presente extracto:

Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo, cada aguja brillante de pino, cada grano de arena de las riberas de los ríos, cada gota de rocío entre la sombra de los bosques, cada claro en la arboleda y el zumbido de cada insecto son sagrados en la memoria y tradiciones de mi pueblo. La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo los recuerdos del hombre piel roja. (JAM! Locutores, s. f.)<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> El término “inuit” se refiere, ampliamente, al conjunto de población indígena del Ártico de Canadá, Alaska y Groenlandia. En el idioma Inuktitut, inuit significa “gente” (VV AA, 2015). Para más información, véase <https://www.facinghistory.org/stolen-lives-indigenous-peoples-canada-and-indian-residential-schools/historical-background/inuit>

<sup>10</sup> Traducción al castellano por la autora: “Nuestra historia está manchada de sangre; sangre de niños, jóvenes, adultos y mayores. Es momento de responder ante la justicia. Por un lado, tenemos una montaña de sufrimiento. Y en cuanto el gobierno nos da una pizca de apoyo, piensa que el trauma de nuestro pasado ha sido reparado; que, de alguna manera, merece una palmada en la espalda. Pero será necesaria una montaña de apoyo para siquiera comenzar el proceso de sanación. Mientras estos pasillos (los del parlamento canadiense) resuenen con promesas vacías en lugar de con acciones reales, yo no perteneceré aquí.” Para más información, véase <https://www.youtube.com/watch?v=-vQnzOIQn48>

<sup>11</sup> Los Suquamish – nombre proveniente de la tradicional frase del idioma Lushootseed del sur para hacer referencia a *el pueblo de la clara agua salada* – son un pueblo *nativo-americano* asentado originariamente en la extensión de tierras que actualmente se corresponde con el estado de Washington, situado en la costa noroeste de Estados Unidos (The Suquamish Tribe, s. f.). Para más información, véase <https://suquamish.nsn.us/home/about-us/history-culture/>

<sup>12</sup> Para más información, véase [https://www.youtube.com/watch?v=goHG-w\\_Ir4](https://www.youtube.com/watch?v=goHG-w_Ir4)

Ejemplificado queda, por tanto, que es a través de una trayectoria de violencia y de dominación que occidente va perfilando su hegemonía como sistema cultural. Al mismo tiempo, frente a esta trayectoria, van trazándose las resistencias al mismo. Lo hacen a través de – entre otras perspectivas - los estudios decoloniales. Dentro de este abanico teórico-práctico, los diferentes estudios decoloniales mantienen, a pesar de sus diferencias, el foco de atención en la inadmisibile hegemonía de occidente, instaurador del proyecto civilizatorio conocido como modernidad.

La modernidad hace referencia al proceso histórico-cultural que viene dándose desde la colonización europea y, especialmente, a raíz del periodo conocido como Ilustración. Este proceso, entendido desde el pensamiento de Ramón Grosfoguel (2018) – influenciado por la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (2005) -, trasciende las diversas compartimentaciones de la realidad y se erige en proyecto cultural, con capacidad de (re)definición de la historia a través de sus propias categorías, que dividen el mundo en espacios de ser y de no ser.

Estas categorías son esencialmente binarias y jerarquizadas. Son binarias porque presentan una existencia en términos disyuntivos y contrapuestos, hasta la polarización misma. Son jerarquizadas porque no existe una simetría de poder y de validez entre ellas, más bien al contrario: existen de manera vertical. Por referenciar algunas de ellas, y sin ánimo exhaustivo, se habla de las categorías hombre-mujer, blanco-no-blanco, ser-no ser, razón-emoción, mente-cuerpo, público-privado, norte-sur, urbano-rural, productor-consumidor, rico-pobre, historia-costumbre, entre muchas otras. Las caras subordinadas de esas categorías son completamente alterizadas. Y todas las categorías, entonces, se naturalizan progresivamente, de manera que terminan por percibirse como neutras e inamovibles y acaban convirtiéndose, por tanto, en extremadamente inaccesibles y difíciles de destruir.

Por su lado, Boaventura de Sousa Santos (2010) define el pensamiento occidental moderno como “abismal”, esto es, recorrido por una línea invisible que divide el mundo en espacios de ser y de no ser. Dicha división es explicada, asimismo, y desde su propia perspectiva, por la genial Rita Segato (2013) con el término “Gran Frontera”, en referencia a la división geopolítica del mundo en norte-sur por occidente y sus repercusiones en la (re)configuración de la historia.

La autora, a su vez, es influenciada por el teórico Aníbal Quijano (2014a) y sus percepciones sobre la configuración del poder que lleva a cabo la colonial modernidad. Nace, así, la “Perspectiva de la Colonialidad del Poder” en la década de los ochenta del siglo pasado (Quijano 2014a), desarrollada posteriormente por exponentes de las pedagogías críticas como De Sousa Santos o la propia Segato. Se hace referencia, con Colonialidad del Poder, al nuevo patrón mundial de configuración de poder, el cual se ve fortalecido y resignificado con el apoyo de las otras dos estructuras mundiales de dominación: el capitalismo y el patriarcado (Segato, 2018). Ese nuevo patrón consta de diversos fundamentos argumentales, entre los cuales se encuentran la Colonialidad del Saber, y la Conjunción Colonialidad-Patriarcado (Segato, 2013).

Con el término Colonialidad del Saber, se nombra el proceso mediante el cual los diversos saberes se insertan en las dicotomías jerarquizadas antes nombradas, definiendo, por un lado, al norte global como *productor* de conocimiento, por otro, al sur global como *consumidor*<sup>13</sup> de dicho conocimiento. Con la Conjunción Colonialidad-Patriarcado, se evidencia la directa

---

<sup>13</sup> Se utilizan reiteradamente términos como *productor* o *consumidor* para evidenciar la naturaleza mercantilista de las categorías colonial modernas.

relación entre las relaciones raciales de dominación, producto de la colonialidad, y las relaciones sexuales de dominación creadas por el aún más antiguo sistema de dominación patriarcal (Lander, 2000).

Se dice, así, que la llegada del colonialismo refuncionaliza y amplifica el patriarcado preexistente a escala estructural (Segato, 2018). No obstante, no se encuentra esta afirmación exenta de debate en los contextos feministas anti/post/decoloniales, pues existen autoras, como María Lugones (2008) y Oyeronke Oyewumi (2017), quienes defienden la idea de que el patriarcado es, en sí mismo, un producto imperialista/colonial, inexistente, por tanto, con carácter previo a la invasión europea. En este sentido, según la propia Rita Segato (2018), existirían tres perspectivas feministas asentadas: la eurocéntrica, funcional al proyecto civilizatorio de occidente; la defendida por Lugones y Oyewumi, en un extremo opuesto; y la decolonial, que critica dicho proyecto civilizatorio sin negar la existencia de asimetrías de género en los pueblos indígenas. Segato (2018) nombra esas dos etapas del patriarcado de la siguiente manera: “patriarcado de baja intensidad”, para referirse al comunitario, previo a la irrupción de la occidentalidad en escena; y “patriarcado de alta intensidad”, para referirse al eurocéntrico de las sociedades colonial modernas. De una manera similar, el advenimiento del capitalismo resignifica las categorías colonial modernas y patriarcales, naturalizando asimetrías de poder instrumentales a la modernidad (Quijano, 2014b).

De este modo, los tres sistemas mundiales de dominación patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista neoliberal, y sus categorías tiñen por completo el imaginario dominante, permeando todas y cada una de las dinámicas, procesos, personas y realidades que tienen lugar en su seno.

## **2.2. La academia como producto imperialista**

Uno de los lugares donde los sistemas de dominación anteriormente mencionados son reproducidos y fortalecidos de manera circular es la academia, en tanto que producto imperialista de la modernidad occidental, dedicado a nutrir y reforzar sus estructuras de poder y de violencia (Segato, 2018). Se vale de las categorías anteriormente nombradas, utilizadas para dividir valorativamente el conocimiento, designando *productores* – academia colonial moderna, blanca y blanqueada – y *consumidores* – el resto - del mismo, siendo todavía escasas las teorías procedentes de América Latina que han conseguido atravesar aquella “Gran Frontera”, permear y permanecer en el imaginario de los autores del norte (Segato, 2013).

Se tecnifica, asimismo, el lenguaje y se desmaterializa, alejándose de los cuerpos que lo imaginan, que lo crean y que lo comunican. Termina este, como afirma la brillante Silvia Rivera (2014), siendo destinado, no a designar, sino a encubrir. Y es que, si el lenguaje es, como apuntó Ngũgĩ wa Thiong’o (2015), poder y vehículo de poder, entonces la colonial modernidad se sirve de él para reproducir su hegemonía, despojando de contenido a teorías que, un día, pudieron haber nacido como disfuncionales al imaginario dominante. Como consecuencia de esa tecnificación o *aseptización* de las teorías, la distancia entre los discursos y la práctica que emana de ellos llega a ser devastadoramente insalvable. Se entra en una serie de dinámicas donde las ideas acaban siendo vaciadas de contenido, para convertirse en simples y llanas conductoras de la hegemonía imperialista/colonial moderna, patriarcal y capitalista neoliberal. La academia termina por transformarse, toda ella, en una *fortaleza de “papel mojado”*.

De la misma manera, la enseñanza y el aprendizaje son descarnados, desterrados lejos de las propias experiencias y de los propios sentires, quedando tanto aquellas como estos relegados a la categoría de insignificantes, atravesados por la etiqueta de conocimiento *bastardo*, en

aquellas situaciones en que todavía se los considera, propiamente, conocimiento desde el imaginario dominante. La academia es, entonces, también, patriarcal. Eleva en rango las caras masculinizadas de esas - ya nombradas - categorías que oprimen: razón, mente, hombre, blanco, legítimo, lógico, público, objetivo; desvirtualizando las *otras* caras feminizadas, oprimidas: emoción, cuerpo, mujer, no blanco, bastardo, místico, privado, subjetivo. Así, todo conocimiento considerado como masculinizado u occidentalizado, será funcional a la modernidad. Todo conocimiento entendido como feminizado, se relegará a los márgenes del sistema y encontrará brutales embates por parte del mismo si deciden defender la injusta y ficticia posición con la que aquella las ha sentenciado.

La academia, por tanto, contribuye como verdugo a uno de los crímenes universales más deshumanizadores, nombrado relevantemente por Boaventura De Sousa Santos (2009): el epistemicidio. El epistemicidio es el *asesinato* sistémico de saberes y de cosmovisiones. Concretamente, de todas aquellas que se alejan de la óptica occidental hegemónico-tradicional y que se presentan, por tanto, como disfuncionales a la colonial modernidad. Se pretende, así, la asimilación de todos esos conocimientos, saberes y cosmovisiones al imaginario colonial moderno dominante.

Asimismo, íntimamente ligado con esa definición de epistemicidio, explica Rita Segato el eurocentrismo que gobierna la academia, siendo esta el lugar donde las élites blanqueadas se reproducen y se consolidan:

Digo élites blanqueadas y no *blancas* porque en nuestro continente nadie es blanco, ni aquellas personas de cabellos rubios y ojos claros. Quien cruzó la línea norte-sur y vivió en los países del norte geopolítico, en Europa o los Estados Unidos, sabe muy bien que somos emanaciones de un paisaje colonial, colonizado, que nos impregna de su no-blancura independientemente del color de nuestra piel. Porque el ojo que atribuye raza, el ojo que racializa, conoce la historia y sabe a qué paisaje pertenece nuestro cuerpo y qué paisaje lo tiñe con su color. Ese ojo nos atribuye una raza que es la que, muchos de nosotros, hijos o nietos de europeos, no sabíamos que teníamos. De modo que hay que pensar la universidad y lo que hacemos en la universidad desde la constatación de esa verdad, e intentar mover el piso del eurocentrismo que es, en realidad, el otro nombre para el racismo. Si el racismo es el racismo de los cuerpos, el eurocentrismo es el racismo de los saberes y productos que estos cuerpos producen. (Rita Segato, 2018, p. 90).

Por eso resulta imprescindible el reconocimiento de autorías:

Reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, [...] sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo; reconocimiento de autoría es respeto a la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo. (Rita Segato, 2013, p. 37).

No obstante, es justo reconocer, en paralelo a las serias - y merecidas - críticas expuestas, el potencial transformador de las instituciones educativas a la hora de revertir las tendencias de dominación (bell hooks, 2020). No puede esto, sin embargo, servir de argumento para idealizar la academia y volver a caer en las mismas dicotomías jerarquizadas, de las que se pretende escapar cuando se apuesta por confiar en dicho potencial transformador. En esta línea, es sendo el debate sobre la necesidad de la academia tal como la conocemos (Rita Segato, 2018).

Sea como fuere, está claro que es dentro del contexto eurocéntrico, de tradición ilustrada donde nace la academia colonial moderna, defensora de la formalidad, de la objetividad y de la razón. El método científico de las ciencias puras, valorado por su – supuesta – objetividad, se convierte en la panacea del rigor académico y guía, de forma absoluta, la investigación académica y su - falta de – crítica (Freire, 2012). De esta manera, las ciencias humanas y sociales también se desarrollaron bajo parámetros de aparente neutralidad y objetividad, despojando de validez o banalizando el conocimiento que se encuentra en los márgenes<sup>14</sup> de estas concepciones compartimentadas del saber. Sin embargo, la mirada de la academia colonial moderna dista exponencialmente de ser neutral. Su subjetividad material delata las injusticias causadas por sus falacias eurocéntricas, patriarcales y capitalistas neoliberales, evidenciando la necesidad de contrafuerzas que las agrieten y debiliten, hasta una completa destrucción. Afortunadamente, existen admirables referencias al respecto, algunas de las cuales irán siendo citadas a lo largo de los siguientes apartados.

---

<sup>14</sup> Se utiliza la expresión “márgenes” o “margen” a lo largo del texto para hacer referencia a todo aquello que queda fuera de la considerada como norma – el “centro” -. Siempre existe una jerarquía entre aquello que proviene de la norma y lo que llega desde los márgenes.



### 3. LOS FEMINISMOS A PESAR DE OCCIDENTE

#### *Una lucha de fronteras*

Porque yo, una mestiza,  
salgo continuamente de una cultura  
para entrar en otra,  
como estoy en todas las culturas a la vez,  
alma entre dos mundos, tres, cuatro,  
me zumba la cabeza con lo contradictorio.  
Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente.

(Gloria Anzaldúa, 2016, p. 134)

#### 3.1. Siglo de las Luces y feminismos occidentales: espacios en penumbra

Claro está que, si se ha comentado en el apartado anterior la manera en que los sistemas de dominación patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista neoliberal se retroalimentan, refuncionalizando sus dinámicas y sus estrategias de dominación, se hace imperativo afirmar que occidente y los feminismos no siguen, cuanto menos, agendas confluyentes. Ello resulta notable desde los primeros momentos de expansión intelectual del proyecto civilizatorio occidental, a través del periodo conocido como Ilustración o Siglo de las Luces. Nacido en el contexto europeo de mediados del siglo XVIII, el Siglo de las Luces deja infinitos espacios en penumbra. Desde luego, no se negará aquí el protagonismo que a nivel europeo – y, debido al eurocentrismo, podría decirse también a nivel *mundial* - tuviese la Ilustración como periodo histórico. Aun así, sigue siendo un producto esencialmente occidental.

El máximo referente escrito - todavía hoy simbólico - de esa época y de esos valores ve la luz en la Francia revolucionaria de 1789: la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, aprobado por la Asamblea Nacional francesa. Este texto político define a la perfección quién y en qué condiciones va a ser considerado ciudadano: los hombres mayores de edad, formalmente (Asamblea Nacional, 1789)<sup>15</sup>. Apelando a la razón, a la libertad, a la igualdad y a la justicia, arroja, de primeras - y sin siquiera entrar en un plano material, donde las consecuencias son bastante más *irracionales*, utilizando la propia terminología ilustrada -, a la gran mayoría de personas a una zona sombría, de no humanidad, de no ser. Es así como la Ilustración *crea* la humanidad y, con ella, también lo no humano.

Y esa zona de no humanidad es, como ha podido comprobarse, pronunciadamente feminizada. Es en este contexto donde la memorable Olympe de Gouges (2010)<sup>16</sup> preguntará, dos años más tarde, en la apertura de la “Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, sin tapujos: “Hombre, ¿eres capaz de ser justo? Una mujer te hace esta pregunta.”. Desgraciadamente, todas es sabemos la respuesta. Olympe de Gouges fue guillotizada en la Plaza de la Concordia parisina en el año 1793, tan solo dos años después de escribir la célebre declaración.

<sup>15</sup> Para más información, véase <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>

<sup>16</sup> Para más información, véase <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/declaracion-de-los-derechos-de-lamujer.pdf>

Tras ese desgraciado hecho histórico, la identidad feminista moderna va esbozándose, a través del tiempo y de los sucesivos espacios, hasta llegar a lo que se entiende como identidad feminista contemporánea occidental. Cronológicamente, es posible afirmar que el feminismo occidental moderno nació con la Revolución Francesa y llegó hasta el siglo XX, con la *lucha* socio-política por el voto femenino. Fue ya a partir de la década de los sesenta de ese siglo XX que el feminismo occidental considerado contemporáneo entra progresivamente en escena (Varela, 2008). No obstante, los feminismos han existido desde siempre, pues siempre ha habido mujeres dispuestas a *luchar* constructivamente - y que, en efecto, han *luchado* - por sus derechos y por su existencia justa en el mundo, independientemente del grado de organización o de la lógica cronológica de sus fuerzas (De Miguel, 1995). Si se centra la atención, concretamente, en las etapas de desarrollo de la identidad feminista occidental moderna y contemporánea, es posible dilucidar una suerte de transformación en el movimiento feminista occidental, pues comienza este a (auto)percibirse en clave de proceso.

Así las cosas, desde la época moderna, el movimiento feminista occidental ha venido narrándose a través de diversas filósofas, escritoras y académicas - en su mayoría, europeas, en su totalidad, occidentales - a lo largo de las décadas. He aquí algunas de sus contribuciones.

La pétreo Mary Wollstonecraft, inmersa en el contexto británico de la época, escribe en 1792 una de las declaraciones políticas - junto a la ya comentada “Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, de su coetánea Olympe De Gouges - más influyentes de su siglo: “Vindicación de los Derechos de la Mujer”. De esta manera, con un marcado enfoque jurídico, prepara de manera sólida el marco filosófico-político del feminismo occidental moderno, defendiendo la insumisión de las mujeres, quienes deben desechar la modestia y respetar únicamente la autoridad de la razón (Wollstonecraft, 2021).

Precisamente, es también su hija, la fabulosa Mary Wollstonecraft Shelley, quien, como su madre, asienta las bases del género literario actualmente conocido como “ciencia ficción” en el año 1818, con su imprescindible novela “Frankenstein o El Moderno Prometeo”. Creadora de todo un género literario durante las escasas horas de una velada amistosa de ocio, Wollstonecraft Shelley tuvo que ver cómo su obra fue firmada y adjudicada a su marido, así como censurada, para poder ver la luz en un primer momento. Parece como si, en una suerte de injusticia poética, el propio monstruo simbolizase el desarraigo, la angustia y la vergüenza que acompañaría a cualquier mujer que osase abrirse hueco a toque de pluma en los imaginarios literarios de la época, cuando él mismo asume su condición infrahumana y su destino como eterno exiliado (Wollstonecraft Shelley, 2008). Este hecho es tan indignante como revelador. “Frankenstein” no solo transforma las almas y despierta las mentes de quienes han tenido el placer - y el honor - de leerla a lo largo de los siglos, sino que, del mismo modo - y con la misma fuerza que lo hiciera su madre - sacude las razones y los sentires con reflexiones filosóficas que trascienden el propio género literario que ella misma dibujó de la áspera nada.

Por su parte, Virginia Woolf, siglo y medio más tarde, ofrece las dos conferencias - en *Newham College* y en *Girton College*, respectivamente; ambas facultades femeninas de la Universidad de Cambridge - que darán a luz a su célebre obra “Una habitación propia”. Woolf (2021b) alza la voz por la importancia que la independencia económica, materializada en la capacidad de ser dueña de un espacio propio para escribir en calma, tiene en la emancipación personal, laboral, social y política de la mujer. En el camino, recuerda de una manera tan cruda como relevante la horrorosa cantidad de mujeres - filósofas, escritoras, periodistas, científicas, educadoras, doctoras - quienes, a lo largo de los siglos, fueron

silenciadas o, sencilla y dolorosamente, vivieron sin consciencia sobre la existencia de su propia voz.

En el contexto republicano del estado español de principios del siglo XX, inmediatamente anterior a la injusta y atroz Guerra Civil, la excelente Clara Campoamor (2018), demuestra la entereza y ferviente voluntad que - desgraciadamente - fueron necesarias para, no solo enfrentarse a las resistencias en contra del voto femenino ejercidas por parte de las fuerzas conservadoras, sino también - y, quizás, hasta más duramente - a las ejercidas por una considerable parte de la propia izquierda, la cual se encontraba lejos de estar preparada para reconocer como sujetas políticas<sup>17</sup> a más de la mitad de su población.

Por supuesto, la última de las menciones no podría dirigirse sino a la magnífica Simone de Beauvoir, quien, a mitad del siglo XX, concretamente en el año 1949, escribe su obra cumbre: “El segundo sexo”. Con ella, introduce en el imaginario feminista occidental de la época cuestiones vitales para una progresiva evolución de la teoría feminista: la categoría del género como constructo social y la conceptualización de “alteridad” u “otredad” - traducida del término original en francés: *l’altérité* - (De Beauvoir, 2017).

Resulta curioso que esta magnífica obra vea la luz justo un año más tarde que la también mundialmente reconocida “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, aprobada en el seno de la Asamblea General de las Naciones Unidas, en un contexto que habla de una Europa devastada por la reciente guerra. Una declaración todavía impregnada de las lluvias ilustradas de la Europa del siglo XVIII. La declaración, aun llena de postulados liberales que pueden resultar discursiva e incluso éticamente atractivos, dista de ser revolucionaria en clave feminista. En este sentido, a lo largo de su articulado puede encontrarse una sola específica mención a la igualdad de derechos de mujeres y hombres, en los Considerando, en la cual utiliza específicamente la palabra “mujeres” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948)<sup>18</sup>. El resto del articulado hace referencia a la igualdad en términos genéricos, centrándose en la acepción formal del término, esto es, la igualdad ante la ley (Asamblea General de las Naciones Unidas, 1948, *ibidem*). La igualdad material queda, así, fuera de plano.

De este modo es que va completándose la identidad feminista occidental moderna hasta llegar al periodo de transición modernidad-contemporaneidad del movimiento feminista occidental. Dos de las autoras referentes, una vez entrada ya la década de los sesenta - y de ahí en adelante -, son la escritora Betty Friedan y la teórica Kate Millet. Ambas desde el contexto estadounidense de finales de siglo XX, ilustran simbólicamente cómo el foco del protagonismo geopolítico - por decirlo de una forma mínimamente sutil - fue pasando de Europa a Estados Unidos. Sin embargo, se mantiene, por supuesto, en occidente.

Betty Friedan (2016), influenciada en su pensamiento por Simone de Beauvoir, critica las realidades materiales soportadas por las mujeres - blancas, de clase media, occidentales -, al nombrar ese “malestar que no tiene nombre”, causante de la falta de efectiva igualdad de las mujeres en sus contextos personales, interpersonales, sociales, económicos y políticos, en su obra más conocida: “La mística de la feminidad”. Unos años más tarde, Kate Millet (2017), declara en su tesis - y posterior obra publicada - “Política Sexual”, que el sexo, lejos de constituir una característica neutra, es determinante, absoluta y enteramente político.

Todas estas filósofas, teóricas, escritoras y activistas perfilan de manera progresiva la identidad feminista occidental desde la Revolución Francesa. Esta identidad, con todos sus

---

<sup>17</sup> Utilizo el femenino intencionadamente.

<sup>18</sup> Para más información, véase [https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)

matices y evoluciones, nace como respuesta al imaginario dominante patriarcal de la época. Es decir, nace como resistencia a la hegemonía del momento. Sin embargo, con el paso del tiempo y con la fuerza de las resistencias que fueron - y siguen intentando ser - sistemáticamente silenciadas, esta identidad feminista se descubre a sí misma como parte del problema. Y es que, ¿qué tienen en común la multitud de referencias anteriores? Bien, todas son blancas, todas son occidentales, todas son de clase media-alta. De esta manera, progresivamente, esa teoría feminista es refuncionalizada por el sistema patriarcal – imperialista/colonialista - capitalista neoliberal, dando lugar, así, a la identidad feminista hegemónica.

### **3.2. Feminismos contra-hegemónicos: las grietas que emancipan**

Es en ese contexto de asentamiento de la preeminencia de la teoría feminista occidental contemporánea que los feminismos contra-hegemónicos comienzan a ser más escuchados y puestos en relevancia, en un contexto cada vez más globalizado. Resulta aquí imprescindible, por tanto, dar el protagonismo merecido a las resistencias feministas contra-hegemónicas. Y es que las identidades feministas que surgen de estos feminismos existen *en frente* de la hegemonía; resisten a pesar de occidente.

No se pretende, pese a ello, demonizar las aportaciones de las teóricas, autoras, filósofas, activistas y escritoras feministas occidentales. Significaría ello caer en una atomización de *luchas* completamente funcional al sistema patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista neoliberal. Ahora bien, es esencialmente necesaria la crítica al telón de fondo permanente en la teoría feminista moderna y contemporánea: la occidentalidad. Responde, ya ni siquiera a criterios de responsabilidad - que, por supuesto, también -, sino de simple lógica y de razón - utilizando, de nuevo, términos comprensibles por la propia colonial modernidad -, asumir las repetidamente demostradas insuficiencias de la identidad feminista occidental como proyecto emancipatorio. Ello no es óbice, sin embargo, para comprender que aquellas feministas construyeron imaginarios reclamantes de una voz que era suya, que habitaba un tiempo y un espacio determinados, y cuya validez sigue siendo, en cualquier modo, incuestionable.

Dicho esto, queda claro que la identidad feminista hegemónica es funcional a los sistemas mundiales de dominación y preocupantemente insuficiente. Es una y única, es decir, crea jerarquías entre las diversas teorías feministas, impidiendo que dialoguen en pie de igualdad. Es colonial/imperialista y, por tanto, racista, pues marginaliza e invisibiliza las epistemologías, los sentires, los cuerpos y las ontologías no occidentales o no occidentalizadas, no blancas o no blanqueadas. Es clasista, pues el discurso feminista occidental es sostenido por mujeres privilegiadas, de clase media-alta.

Era claro ya para la brava Sojourner Truth (1851), antes de que la propia Virginia Woolf teorizase sobre la independencia femenina, cuando magníficamente discursó en contra de la esclavitud, de la opresión sexista y de raza, durante la Convención de Mujeres de Akron, en Ohio, con su indescriptible “Ain’t I a woman?”<sup>19</sup> – título que, por otra parte, dio nombre al primer libro de bell hooks, publicado en el año 1981 -. También desde una óptica antiesclavista, la impresionante Harriet Tubman hizo tambalear las estructuras del régimen de esclavitud estadounidense a lo largo del siglo XIX, con su implacable activismo, gracias al cual existió la famosa *Underground Railroad*<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> ¿Acaso no soy una mujer? Para más información, véase: <https://thehermitage.com/wp-content/uploads/2016/02/Sojourner-Truth-Aint-I-a-Woman-1851.pdf>

<sup>20</sup> *Underground Railroad* es el nombre con el que se conoce a la famosa y subversiva red de fuerzas antiesclavistas, materializadas en las llamadas *safe houses* (casas seguras) y en multitud de activistas comprometidas.es.os con la *lucha* antiesclavista. La puesta en marcha de esta red es posible gracias Harriet Tubman.

Tomando el testigo de semejantes mentoras, los feminismos negros fueron amplificándose, compartiendo importantes aprendizajes, nucleares para entender el pensamiento y la práctica feministas en clave de resistencias a la hegemonía occidental. De entre ellos, es posible rescatar en este escueto apartado la mundialmente conocida como “matriz de opresiones”. Las estructuras mundiales de dominación son también conocidas como “triada de opresión”. Esta intersección de opresiones fue nombrada de manera sistémica, a lo largo de la década de los ochenta del pasado siglo XX, por referentes de los feminismos negros. Autoras, filósofas y activistas, como la importante Angela Davis (2016) o la propia bell hooks (2020), construyen sus respectivas teorías y prácticas feministas desde dicha intersección, de la mano de otras de sus compañeras, como la estupenda Kimberlé Crenshaw. Crenshaw (2014), con su “Teoría de la Interseccionalidad”, introduce la conocida como “matriz de opresiones”, desarrollada desde entonces por sus compañeras, de entre las cuales destaca la inteligente Patricia Hill Collins (2017). Ella - así como, en términos generales, el conjunto de sus compañeras - enseña a nombrar también, junto a esa matriz de opresiones, la revolucionaria “matriz de resistencias”.

Otros de los notables aportes de los feminismos contra-hegemónicos vienen de la mano de los ecofeminismos. Estas teorías feministas ponen de relieve la esencialidad del cuidado de la vida - tanto humana como no humana -, así como su necesaria puesta en el centro, al contemplar la construcción de toda política, para la supervivencia del planeta y todo cuanto este alberga (Shiva, 2007). Evidenciando la interdependencia y la ecoddependencia, inherentes a la esencia humana (Herrero, 2018), destapan las falacias e insuficiencias colonial modernas, imperialistas, patriarcales y capitalistas neoliberales (Puleo, 1995). Desde estos imaginarios ecofeministas, se contempla una visión descapitalizada y despatriarcalizada de la economía: “Economía Feminista”. Desde sus presupuestos, se recuerda la urgente necesidad de que se tenga en cuenta la sostenibilidad de la vida en el ámbito económico. Sostenibilidad que es imprescindible para la superación del conflicto capital-vida, y la consecución de la justicia de género (Jubeto *et al.*, 2019).

De la misma manera, las feministas gitanas reclaman su debido lugar en la creación y transformación de las teorías feministas a través de sus existencias disidentes (Agüero, 2020). También lo hacen las feministas islámicas, con la subversión de los discursos hegemónico-occidentales sobre el simbolismo encarnado de sus cuerpos (Lamrabet, 2020). La revolucionaria María Galindo (2021), desde el colectivo anarcofeminista decolonial boliviano Mujeres Creando<sup>21</sup>, reivindica la conceptualización cuerpo-territorio, las alianzas comunitarias, denuncia el secuestro del tiempo por la colonial modernidad, evidencia el potencial performativo del lenguaje, entre muchos y muy valiosos aprendizajes.

Así pues, como puede apreciarse, cada uno de esos feminismos transita una senda propia. Sin embargo, esa senda es, asimismo, compartida, pues las resistencias feministas contra-hegemónicas crecen y se dimensionan, de manera progresiva, en una pluralidad horizontal de teorías, de sentires, de pensares y de acciones que, dialogando de manera horizontal, rompen las arcaicas cadenas occidentales, unitarias y unificantes, narrando nuevos y plurales imaginarios, que ya están, en efecto, creando nuevas y plurales realidades.

Conlleva esta pluralidad, sin embargo, posibles riesgos y limitaciones. Y es que, como se ha comentado en apartados anteriores, la coherencia es una de las notas definitorias del imaginario colonial moderno dominante. Es comprensible, por tanto, la angustia que produce la mera evocación de un diálogo continuo y plural, en el que la incertidumbre se erige en punto de partida, a través del cual crear, existir y resistir. También es comprensible que,

---

<sup>21</sup> Para más información, véase <http://mujerescreando.org/>

debido a todo ello, los esfuerzos feministas en esta dirección puedan quedar, en cierto modo, mermados.

No obstante, es precisamente por la consciencia de esta dificultad, que resulta imprescindible ese dinamismo y ese ánimo de aprendizaje a través de la pluralidad. Es necesaria la superación de identidades que quepan en una enunciación singular - como “el feminismo” o “la teoría feminista” -; que coloquen unas notas identitarias *en frente* de las otras, como excluyentes o segmentadas, impidiéndoles una convivencia y una integración emancipadoras. Se necesitan miradas dialogantes, inclusivas, que se reconozcan y se amplifiquen recíprocamente, potenciando las alianzas necesarias para una revolución que permita habitar las grietas, los márgenes, y que consiga desmontar el orden establecido por los sistemas de dominación patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista neoliberal.

## 4. RESIGNIFICANDO EL AMOR: EL DUELO HACIA LA REVOLUCIÓN

### *La mujer habitada*

Hacia días que oía los pequeños pasos de la lluvia, las grandes corrientes subterráneas acercándose a mi morada centenaria, abriendo túneles, atrayéndome a través de la porosidad húmeda del suelo. Sentía que estaba cercano el mundo, lo veía acercarse en el diferente color de la tierra.

Vi las raíces. Las manos extendidas, llamándome. Y la fuerza del mandato me atrajo irremisiblemente. Penetré en el árbol, en su sistema sanguíneo, lo recorrí como una larga caricia de savia y vida, un abrir de pétalos, un estremecimiento de hojas. Sentí su tacto rugoso, la delicada arquitectura de sus ramas y me extendí en los pasadizos vegetales de esta nueva piel, desperezándome después de tanto tiempo, soltando mi cabellera, asomándome al cielo azul de nubes blancas para oír los pájaros que cantan como antes.

(Gioconda Belli, 2009, pp. 9-10)

### 4.1. Modernidad y amor: historia de un secuestro

El amor ha sido secuestrado por el proyecto civilizatorio occidental. Un proyecto que, lejos de limitarse a esferas segmentadas de la existencia – económica, política, social, entre otras -, se erige en hegemonía cultural, permeando absolutamente todas las dimensiones de la existencia. Este macroproyecto cultural refuncionaliza, como se ha comentado, el patriarcado como sistema estructural de dominación e instrumentaliza el capitalismo para perpetuar su hegemonía. De este modo es que los tres sistemas mundiales de dominación despliegan sus aristas. Claro está, pues, que si, al hablar de modernidad y amor, se evoca la historia de un secuestro, cuando se señala la triada patriarcado – colonialismo/imperialismo – capitalismo neoliberal, está nombrándose a los secuestradores.

Precisamente, utilizo el término masculino “secuestradores” para evidenciar el eminente carácter masculinizado de los tres sistemas de dominación. Las categorías creadas por estos sistemas, dicotómicas y jerarquizadas, sitúan al amor en un rincón de la esfera más privatizada, mistificada y subordinada de la dicotomía razón-emoción, al mismo tiempo que es utilizado por esos mismos sistemas para sustentar un modelo cultural funcional a su propia hegemonía. Porque – de nuevo – “hoy más que nunca el amor es cultura. Hoy más que nunca el amor es político” (Esteban, 2011, p. 40).

La inspiradora Mari Luz Esteban (2011) hace referencia, desde su posición teórica, reflexiva y experiencial, a esta suerte de secuestro del amor y a su utilización deformada por los sistemas de dominación occidentales en clave de contexto, de marco desde el cual partimos y que permea lo más profundo de nuestra identidad, lo más político de nuestras entrañas, y lo nombra como “pensamiento amoroso”. Lo define, así, de la siguiente manera:

Conjunto articulado de símbolos, nociones y teorías en torno al amor, que permea todos los espacios sociales, también los institucionales, e influye directamente en las prácticas de la gente, estructurando unas relaciones desiguales de género, clase y etnia, y un modo concreto y heterosexual de entender el deseo, la identidad y, en definitiva, el sujeto. Un pensamiento absolutamente hipertrofiado cuya revisión y transformación es, a mi modo de ver, condición sine qua non para

un mundo que pueda sustentarse en tramas fértiles de reconocimientos, reciprocidades y redistribuciones simbólicas y materiales. (Mari Luz Esteban, 2011, p. 23)

Este amor, siendo – como es – nuclearmente funcional al *statu quo*, se convierte en conductor de severas discriminaciones y opresiones. La información que nos llega sobre el amor, con la que podemos comenzar a entender sobre validación y pertenencia, llega a nosotras.es.os de una manera tan desdibujada como imperativa. Ese amor que, desde las estructuras de dominación, permea en nuestros imaginarios, llega en clave binaria de recompensa-castigo. Heredando la moral judeo-cristiana de occidente, el amor se concibe en términos meritocráticos: su existencia es una bendición para quien lo merece, mientras que su ausencia, un castigo para quien no es digna.e.o de él. Desde este prisma hegemónico-tradicional, el amor es romántico. Y el amor romántico es patriarcal. Esta percepción posee el protagonismo dondequiera que se hable de amor desde las estructuras dominantes.

Así pues, el amor se encuentra jerarquizado: se dota de más prestigio a las relaciones entendidas como románticas que al resto de relaciones amorosas, véase familiares o, la más minusvalorada de ellas, la amistad. Es realmente desesperanzador comprender cuán poco reconocida está la importancia de la amistad cuando se entiende en términos relativos, es decir, en relación con las relaciones romántico-tradicionales de pareja, e incluso con las familiares. Creo fervientemente que la amistad es una de las relaciones más disfuncionales al sistema, por su potencialidad subversiva. Por eso mismo, comprendo que, desde ese propio sistema, se la intente limitar y relegar a un segundo plano. Al fin y al cabo, como dijo bell hooks (2021c), la amistad es de las primeras formas de comunidad, que “te ofrece una forma de experimentar la alegría de compartir en una relación en la que comprendes a procesar los problemas y a tratar las diferencias y conflictos, manteniendo siempre una conexión íntima con el otro” (p. 155). Esa forma de entender y de experimentar la comunidad es leída por la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal como amenaza contra sus estructuras de dominación.

El amor es, también, monógamo, cisheteronormado, racista, clasista, capacitista, gordofóbico, violento, propietario, gran legitimador social del deseo – no solo sexual - y del sexo y, cuando se trata de la sexualidad femenina, el único. Es en estas notas donde puede decirse que, de manera más material, se encarnan las violencias estructurales contra las identidades disidentes: feministas, racializadas, pertenecientes al colectivo LGTBIQ+<sup>22</sup>, discapacitadas<sup>23</sup>, gordas<sup>24</sup>, entre otras. Y es que el amor del que aquí se habla está hecho para ser sentido y comprendido por una pareja monógama, cisheterosexual, blanca, de clase media, media-alta o alta, adulta, delgada y no-discapacitada. Todo ello desde un imaginario teñido por la estratificación sexual de la que habla la interesantísima Gayle Rubin (1989), y que defiende

---

<sup>22</sup> Utilizo esta manera de designar sin pretensión de desproblematizarla o de invisibilizar diferentes designaciones, como puedan ser: personas queer, cuir, disidentes de género y sexuales, entre otras. Simplemente, considero el elegido un término lo suficientemente extendido como para ser comprendido con relativa sencillez, aunque sea mínimamente respecto al significado de sus siglas. Al mismo tiempo – y principalmente -, es el término más conocido para mí; no he aprendido lo suficiente todavía como para sentirme legitimada a la hora de compartir una opinión definitiva sobre esta cuestión.

<sup>23</sup> Utilizo el término “discapacitadas” desde la óptica del modelo radical referenciado por la ilusionante Itxi Guerra (2021) en “La lucha contra el capacitismo. Anarquismo y capacitismo”, el cual pretende su reapropiación, de manera que termine despojado de significados negativos y se resignifique hacia la *lucha* anticapacitista. Bajo la misma perspectiva utilizo en las líneas siguientes el término “no-discapacitada.o” – *able-bodied* o *non-disabled* en inglés - para hacer referencia a las personas que estructuralmente pertenecemos al grupo opresor, en lugar de utilizar “capacitada.e.o”, pues hacerlo supondría reforzar los estereotipos capacitistas impuestos y contra los que se quiere resistir (Guerra, 2021).

<sup>24</sup> Me reapropio del término “gorda”, como mujer feminista, bisexual y gorda que soy, para resignificarlo y evidenciar la gordofobia que impregna el imaginario dominante.



que “en la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados” (p. 136).

En el caso de las personas LGTBQ+, esta concepción patriarcal y judeo-cristiana del amor es una de las mayores causantes de los siglos y siglos de persecución y violencia que han tenido y seguimos teniendo que soportar. A lo largo de la historia de occidente y, sobre todo, en - y a partir de - la edad media, la incidencia que el estado, la religión católica y la medicina tienen en la configuración de las estructuras y relaciones de poder, discriminan sistémicamente a las identidades disidentes. El estado crea el delito. La religión crea el pecado. La medicina, la enfermedad (Rubio, 2022). Así, es esa gran “familia de pervertidos” de la que habla Michel Foucault (2019) -al referirse a todas las personas perseguidas, señaladas, marginalizadas, estigmatizadas por su disidencia sexual - la que ha sobrevivido en continua resistencia, muy a pesar de la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal. Gayle Rubin (1989) ya decía en la década de los ochenta del siglo pasado que “las leyes sobre el sexo son el instrumento máspreciado de la estratificación sexual y la persecución erótica” (p. 150). Teniendo en cuenta las estrechas relaciones existentes entre sexo y amor dentro de esta óptica hegemónico-tradicional, se hace necesario afirmar que cualquier norma, sea esta jurídicamente vinculante – esto es, ley *strictu sensu* - o revestida en forma de imperativo social, que trate el sexo, también tratará el amor. En un sentido similar, lo analiza también Mari Luz Esteban (2011), cuando apunta, décadas después de que Rubin dijese que había llegado el momento de pensar sobre sexo: “todo parece indicar que ha llegado el momento de pensar sobre el amor” (p. 39).

La mayoría de personas que experimentamos el amor o discutimos sobre él desde los márgenes, sean estos amplios, más estrechos, alumbrados o sumidos en la sombra, nos sentimos habitualmente confundidas.es; pasamos necesariamente por el duelo que genera la pérdida de certidumbre, de confianza en una concepción del amor que se *vendía* como salvadora y que, al contrario, dañaba hasta calar los huesos. Este duelo puede, bien ser gestionado de manera constructiva, entre la soledad<sup>25</sup> y la comunidad<sup>26</sup>; bien perpetuarse *ad infinitum* por el miedo, por el dolor o por la desesperanza; bien ser canalizado hacia un deseo de encajar en las estructuras dominantes, para poder recuperar un halo de esa certidumbre que un día fue arrebatada; bien; bien; bien; bien.

El amor es androcéntrico y adultocéntrico. Si el amor es jerarquía, el hombre está en lo alto de la misma. Y dentro del estatus de hombre, el más privilegiado es el hombre adulto, blanco, cisheterosexual, no-discapacitado, delgado, enriquecido, nacional de un estado enriquecido y urbano. Se dejan desatendidos espacios en los que el amor se encuentra en sus estados más liberadores y revolucionarios: la infancia, el entorno natural, el resto de seres vivos y vivientes o la vejez, entre otros. Estos espacios quedan fuertemente paternalizados, instrumentalizados y relegados a una existencia de importancia alterizada.

El amor, asimismo, es apolítico y estrictamente místico. Se naturaliza como neutro en términos políticos, cuando, en verdad, el control social ejercido sobre la sexualidad, sobre el amor y sobre los cuerpos por parte del estado, como explica – entre otras figuras relevantes - Silvia Federici (2010), lleva ejerciéndose violenta y estructuralmente de manera intersecular. Lo expresa claramente Raquel Manchado cuando dice que:

---

<sup>25</sup> Hago referencia a la soledad como proceso íntimo y personal-político de autorreconocimiento, de autoaceptación y de autocuidado. Totalmente distinto, por supuesto, de la soledad entendida como resultado de un previo rechazo, sea este propio o externo. A lo largo de todo el trabajo, la referencia al término “soledad” la entiendo de esa primera manera mencionada.

<sup>26</sup> Por “comunidad”, me refiero a un espacio-tiempo, a una red político-afectiva, que tiene como base la pluralidad de identidades, que rechaza las dinámicas homogeneizantes y que se construye perpetuamente a través de diálogos que habitan la incertidumbre y la disidencia. Esta concepción de comunidad es la que mantengo a lo largo de todo el trabajo.

(...) tener pareja es un premio al valor que además proporciona valor en tanto mecanismo de validación legitimado que anuncia al mundo, entre otras cosas, que has sido elegida por encima de otras personas. Y si eres elegible es que algo valdrás. (Raquel Manchado, 2020, p. 92).

Se percibe como etéreo, de inalcanzable entendimiento. Lo que lleva a aceptar no poder definirlo ni controlarlo, hasta que triunfa una suerte de resignación, la cual deriva en una falta de comunicación sobre el amor, absolutamente funcional al *statu quo* (hooks, 2021c).

Finalmente, desde un plano académico, la teorización sobre el amor es relativamente escasa y altamente desprestigiada. Algo parecido critica Virginia Woolf, cuando analiza la situación de las mujeres escritoras y la validación exterior de sus respectivas creaciones literarias, desde su contexto espacio temporal – el Reino Unido de principios del siglo XX –, advirtiéndole que:

(...) el crítico del sexo opuesto quedará intrigado y sorprendido, de un modo genuino, por el intento de alterar la actual escala de valores y verá en ello no la mera existencia de un punto de vista diferente, sino un punto de vista que calificará de débil, o trivial, o sentimental, solo porque es diferente al suyo. (Virginia Woolf, 2021a, p. 39).

Afortunadamente, desde las resistencias a estas conceptualizaciones hegemónico-tradicionales sobre el amor, existen desde hace algún tiempo – y cada vez más – interesantísimos aportes. Aun así, desde el imaginario dominante, la investigación relacionada con el amor ha sido mayoritariamente polarizada (Esteban, 2010): bien es atajada desde una perspectiva estrictamente emocional y mistificada, como un tema cuyas definiciones son innecesarias y carentes de sentido (hooks, 2021c), bien es tecnificada hasta reducir el amor a un mero recetario, metódico y cuantificable en su totalidad. Es muy importante decir que el sesgo patriarcal se percibe especialmente pronunciado en estas situaciones. Se hable en términos estrictamente académicos, de producción de pensamiento que encaje en las estructuras de la academia colonial moderna, o de producción literaria en general, lo cierto es que los hombres teorizan o escriben sobre el amor, mientras que las mujeres están destinadas a sentirlo y a ponerlo en práctica (hooks, 2021c). Del mismo modo, cuando se escribe sobre amor, los hombres lo hacen desde la abundancia y las mujeres, desde la carencia (hooks, 2021c).

#### **4.2. El duelo: resignificando el amor desde el lenguaje**

He aquí una mujer que se dispone a escribir sobre el amor, yo. Sospechosa, escribo sobre el amor desde la abundancia que todas las autoras, académicas, activistas, escritoras, amigas.es.os y compañeras.es.os me han hecho sentir, desde la que comencé mi revolución y, por ende, la nuestra.

Hace años, sentada en el pequeño balcón de la casa de mi madre y de mi padre – de *mi* casa, me reprocharían ella y él –, donde viví hasta hace poco con ella, con él y con mi querido hermano - tres de las personas más importantes en mi vida -, se alinearon en mí una sucesión de preguntas que por fin encontraron la salida a través de mi cuerpo. Pensé en mi hermano, en cómo fue de las pocas personas que visitó a mis abuelas y a mis abuelos con una regularidad admirable, viviendo en ciudades distintas y ajetreado por el dinamismo de la juventud. ¿Qué fue aquello? ¿Esa regularidad implacable que se mantuvo año tras año, independientemente de lo que sucediese en su vida? ¿Fue el sentido del deber? ¿Una responsabilidad mandada? Puede que hubiese parte de ello. Al fin y al cabo, uno de los pocos huecos por medio de los cuales la masculinidad puede experimentar el amor y el cuidado hacia las personas que quieren, sin alejarse de los mandatos patriarcales que le son impuestos,

es a través de ese “sentido del deber” o “responsabilidad”. ¿Era la manera que tenía mi hermano de decirles, “os quiero”? ¿Fue amor? Estoy convencida de que lo fue; de que lo es.

Eso me hizo pensar. Quizás había lenguajes escondidos de amor. Lenguajes que amenazan el patriarcado sin siquiera saber que se está a su merced. Quizás si mi hermano supiese que más que un férreo sentido de la responsabilidad, aquella fuerza que le impulsaba a arropar a su abuelo, a su abuela, era – es – amor, podría comenzar a sacudirse las cadenas. Quizás nombrando, las ideas se aterrizan, las emociones se comprenden, la fuerza irrevocable que nos impulsa a través de ellas es escuchada y canalizada.

Esta reflexión, lejos de llevarme a un lugar soleado, bañado por la romantización de un supuesto amor que, a pesar de todo lo aprendido y sin siquiera ser nombrado, ya era, me hizo despertar en *Comala*<sup>27</sup>, sumida en la más espesa de las nieblas. Porque el patriarcado, reforzado por el resto de estructuras de dominación, neutraliza las fuerzas revolucionarias de las emociones, reconduciéndolas a parámetros, a medidas y a moldes que resultan funcionales a dichas estructuras. ¿Cómo visibilizamos lo que no tiene nombre? O, peor aún, ¿cómo visibilizamos lo que ya tiene un nombre muy concreto, un dueño muy concreto?

Necesitamos resignificar. Una resignificación que acabe con ese “no lugar” y con esas “lecturas menores” – mencionadas ya en la introducción - de las que habla Patricia de Souza (2016) al reflexionar sobre cómo las mujeres seguimos siendo autoras menores, *extranjeras* en el lenguaje que hablamos y que escribimos. Nos lo llevan enseñando largo y tendido todas y cada una de las subversivas voces que encarnan los feminismos contra-hegemónicos. Por ello, voy a dedicar este apartado a *escuchar* algunas de ellas, de entre tantas y tan valiosas, para poder acompañarlas hacia un diálogo que las trence y que, progresivamente, las – y nos - conecte con una resignificación revolucionaria del amor, despatriarcalizada, descolonizada y descapitalizada.

Para comenzar a comprender la importancia de la escritura y de la resignificación del lenguaje como herramientas subversivas, *escuchamos* a Rita Segato, mientras asegura que:

Ese es (...) el papel de los que trabajamos con la palabra: formular una retórica para la grandeza que existe en un mundo no coherente, en un mundo múltiple, en un mundo radicalmente plural, mientras la colonial modernidad del occidente es (...) el mundo del Uno. (Rita Segato, 2018, p. 100).

En esta dirección, puede criticarse el imaginario dominante de la cultura colonial moderna, a través de la incuestionable Lila Abu-Lughod (1991), quien, en su “antropología contra la cultura”, defiende la necesidad de no entender la cultura como un sistema coherente, como un todo homogéneo, existente fuera del tiempo y de la historia. Hace hincapié en cómo la cultura se utiliza por la colonial modernidad como en su día se utilizó la raza, y afirma que “*culture is the essential tool for making other*”<sup>28</sup> (p. 54).

También advierte la monumental Chimamanda Ngozi Adichie (TED Global, 2009)<sup>29</sup> sobre los peligros que acarrea la creación, reproducción y asimilación de una sola historia, en su brillante charla feminista, antirracista, antiimperialista y elocuentemente bella “*The danger of a single story*”<sup>30</sup>, donde explica cómo de impresionables y vulnerables somos cuando nos encontramos frente a una historia. Cuando, al comenzar la charla, se refiere a ella misma

---

<sup>27</sup> En referencia al lugar donde se desarrolla la famosa novela del escritor Juan Rulfo: “Pedro Páramo”.

<sup>28</sup> Traducción al castellano por la autora: La cultura es una herramienta esencial de construcción de alteridad.

<sup>29</sup> Para más información, véase [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=en](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=en)

<sup>30</sup> Título de la charla, traducido al castellano como “El peligro de una historia única”.

como *story-teller*, - narradora de historias -, resplandece el propio término con un sentido tan poético, tan revolucionario que emociona.

María Galindo comparte, con una verdad que desgarrar las mentiras, los motivos por los que escribe, diciendo:

Escribo para incendiar. Escribo como quien grita, como quien bloquea con piedras el camino, como quien rompe una camisa de fuerza, como quien escribe su epitafio, como quien escribe un telegrama urgente con noticia inesperada. Escribo a ritmo de quien bombea con oxígeno un pulmón al borde de la asfixia.

Como quien escribe algo más importante que las tablas viejas del viejo testamento con los viejos mandamientos patriarcales que nos definen a las mujeres como propiedad y como carne sin verbo.

Escribo sin dios, sin amo y sin patrón. (María Galindo, 2021, pp. 25-26).

Patricia de Souza, por su parte, nos invita a su bravo y poético mundo a través de esta reflexión sobre el lenguaje, plasmada en las primeras líneas de su libro “Ecofeminismo decolonial y crisis del patriarcado”:

Una intuición: deber escribir. Debo escribir porque tengo un sentido de la responsabilidad que persigue, un sentimiento de culpa con el lenguaje. O una deuda afectiva por no haber hablado “a tiempo”, “cuando debí hacerlo”. Por miedo, no lo sé. O la necesidad de llenar el espacio en blanco, de “trabajar con el lenguaje”, no “para el lenguaje”, que es un tema más complicado porque hay “muchos lenguajes”, idiomas colonizados, falsificados, actuados. Trabajar “con” significa escarbar, desenmarañar, hablar claro y, de ser posible, de frente. Vomitar todo.

¿Quién va a hablar? ¿El Yo en primera persona, la persona que lleva un nombre, la mujer? Creo que todas a la vez, no es posible dividirse, hay que aceptar estar fragmentada. El lenguaje es también una manera, la única quizás, de construirse, de estructurar una identidad, una vida con sentido, un valor en sí. (Patricia De Souza, 2018, pp. 9-10).

Asimismo, la melódica Carolina Meloni (2021) nos acompaña hacia revelaciones que brotan de una dimensión onírica de la imagen, ilustrando, de manera tan bella como subversiva, las falsas segmentaciones de la existencia que produce la colonial modernidad, y que compartimentan la realidad a través de sus categorías.

En este sentido, Silvia Rivera (2014) critica la primacía que la colonial modernidad otorga al lenguaje como constructor de narrativas, en detrimento de la imagen. Lo hace a través de su “sociología de la imagen”, explicando cómo las palabras, en esa colonial modernidad, tienen la función – ya mencionada en el segundo apartado del trabajo – de encubrir, en lugar de nombrar; cómo los discursos se ven insalvablemente separados de las prácticas, enterrando los conflictos culturales creados por occidente. Las imágenes, en este contexto:

(...) nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad. El tránsito entre la imagen y la palabra es parte de una metodología y de una práctica pedagógica que, en una universidad pública como UMSA<sup>31</sup>, me ha permitido cerrar las brechas entre el castellano standard-

---

<sup>31</sup> UMSA: Universidad Mayor de San Andrés, situada en el departamento de La Paz (Bolivia), donde Silvia Rivera ejercía su labor como profesora. Fue nombrada Doctora Honoris Causa por esta misma universidad en el año 2018, por su

culto y los modos coloquiales del habla, entre la experiencia vivencial y visual de estudiantes – en su mayoría migrantes de origen aymara o qhichwa – y sus traspiés al expresar sus ideas en un castellano académico.

Por otra parte, desde una perspectiva histórica, las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial. (Silvia Rivera, 2014, pp. 20-21).

Y es que se trata de comprender, de comunicar y de compartir. Son necesarias las resignificaciones en clave feminista, decolonial y pedagógica del *lenguaje*, entendido este en sentido amplio: escrito, hablado, gesticulado, imaginado, comunicado a través de la imagen. Se trata de encarnar, personificar y politizar esa construcción de narrativas, su comunicación y, así, su práctica. La imaginación, en estos procesos de creación de nuevas narrativas y realidades, se encuentra extremadamente infantilizada<sup>32</sup>, alterizada y minusvalorada, cuando, en realidad, resulta ser la herramienta *matriz* más revolucionaria y disfuncional al *statu quo*, pues aquello que no somos capaces de imaginar, nunca podrá llegar a existir (hooks, 2022).

Esa imaginación, dibujada, expandida, garabateada - o limitada - a través del lenguaje, y la creatividad que este es, resultan esencialmente disfuncionales a las estructuras de dominación. Reivindico, aquí, la importancia del arte, de los espacios creativos, de la multitud de expresiones que encarna la imaginación, como medio contra-cultura emancipatorio del proyecto civilizatorio occidental. En especial, hablo, aquí, del activismo creativo llevado a cabo a través del lenguaje.

Necesito hablar, por tanto – y cuanto menos – mencionar a imprescindibles potencias creativas como la de Nina Simone<sup>33</sup> y la de Billie Holiday<sup>34</sup> – entre otras muchas -, ambas activistas musicales, quienes acunaron una fuerza, que fue testigo del rostro que encarna la revolución. Necesito hablar, a su vez, de huracanes comunicativos que desgarran los límites de la comedia, como son Hannah Gadsby<sup>35</sup> y Jenny Slate<sup>36</sup> – entre otras tantas -.

Necesito hablar, radicalmente, de la poesía, definida por Audre Lorde (2003) como “necesidad vital”, en lugar de lujo (p. 15); como la luz con la que observamos nuestra existencia, nuestras vidas y que “tiene un efecto directo sobre la manera en que vivimos y sobre los cambios que pretendemos lograr con nuestro vivir” (p. 13). En esta línea, la extraordinaria Rafeef Ziadah (Sternchenproductions, 2011) creó, como respuesta a una desfachatez periodística, un poema devastadoramente bello, a través del cual reivindica, desde lo más profundo de su existencia, la importancia de la *lucha* por la propia voz, titulado “*We teach life, Sir*”<sup>37</sup>.

Cualquiera sea la forma concreta mediante la cual la imaginación se abre hueco a través del arte, suele *sobrevolar* esta esfera de la realidad una suerte de imperativo no escrito sobre

---

irremplazable labor académica e investigadora. Para más información sobre la trayectoria de Silvia Rivera, véase <https://www.umsa.bo/documents/20142/0/3.+Profa.+SILVIA+RIVERA+CUSICANQUI+%283%29.pdf/9340b945-38eb-b06a-290d-de3d590ec853>

<sup>32</sup> Utilizo el término “infantilizada” con intención de cuestionar la óptica adultocéntrica normativa, la cual subordina los comportamientos, las creaciones y las visiones infantiles, infravalorándolas y arrancándoles su potencial revolucionario – o intentándolo -. Por eso escojo la palabra en su terminación “-ada”, porque es el resultado de una violencia estructural. Sin embargo, acompaño un cuidado especial a esta expresión; comprendo lo problemático de su uso, pudiendo este perpetuar injusticias adultocéntricas.

<sup>33</sup> Cuenta en su repertorio la compositora, pianista y cantante con canciones como *Four Women*, *Sinnerman* y *Don't let me be misunderstood*, entre muchas otras maravillas.

<sup>34</sup> Cuenta la cantante en su repertorio con canciones como *Strange Fruit*, entre otras preciosidades.

<sup>35</sup> Dos de sus trabajos más conocidos y elogiados son los monólogos titulados *Nanette* y *Douglas*.

<sup>36</sup> Uno de sus trabajos más emocionantes viene en forma de monólogo y se titula *Stage Fright*.

<sup>37</sup> Traducido al castellano: “Nosotros enseñamos la vida, señor”. Para más información, véase <https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>

las.es.os artistas que resulta profundamente nocivo tanto para las personas a quienes este limita, como a la creatividad misma. Antes de comenzar a explicar el por qué, quiero rescatar una de las reflexiones que la brillante Toni Morrison comparte al respecto y que plasma perfectamente cuál es el problema:

Whenever anyone begins to think about arts advocacy, a complex obstacle presents itself at once: artists have a very bad habit of being resilient, and it is that resilience that deceives us into believing that the best of it sort of gets done anyhow – and the “great” of that “best” sort of lasts anyhow. The public and even academic perception is that nothing, neither social nor personal devastation, stops the march and production of powerful and beautiful artworks.

(...) Artists have fought madness, ill-health, penury and humiliating exile – political, cultural, religious – in order to do their work.

Accustomed to their grief, their single-minded capacity for it and their astonishing perseverance in spite of it, we sometimes forget that what they do is in spite of distress – not because of it. (Toni Morrison, 2020, p.64)<sup>38</sup>.

Esa percepción colectiva asumida de que el arte es *gracias a* procesos existenciales, sociales o políticos que devastan, que enferman, que desesperanzan, es una de las mentiras más nocivas e injustas que este ámbito de la vida ha tenido – y tiene – que soportar. Refuerza la romantización de la figura del artista<sup>39</sup>. Al romantizar semejante brutalidad, lo que hacemos es justificar inconscientemente la violencia, admitiéndola como medio para llegar al *fin supremo* del arte. Una.e.o artista no debería comenzar a permitirse existir en su creatividad, a descubrirse acariciando los límites de sus certezas, desde este magnánimo obstáculo, que se presenta como *conditio sine qua non* en la vida de la.le.el artista. Esta circunstancia limita ya esencialmente el arte que vaya a crearse, juzgando las obras y los procesos artístico-existenciales a la luz de esa romantización, de esa premisa inamovible.

Todo lo anterior, no es solo injusto, sino que es categóricamente falso. El arte no va esencialmente unido a la devastación. El arte va unido a las emociones, a la propia existencia y percepción sobre la vida. Creo que el arte ha sido secuestrado – siguiendo con las expresiones utilizadas – a través de las emociones percibidas desde el imaginario dominante como negativas y complejas. Es más, esas emociones, consideradas complejas, suelen ser: tormento, angustia y vacío existenciales, ira, entre otras. Si tuvieseis que poner género a estas emociones, ¿serían femeninas? La respuesta, a mi modo de ver, es claramente negativa.

He aquí la doble vuelta al problema. Resulta que ese “obstáculo complejo” del que habla Morrison (2020) tiene apellido masculino. En la dicotomía razón-emoción, donde la emoción queda alterizada – como se ha visto anteriormente –, existe una subdivisión: dentro de la propia categoría “emoción” también se revela una jerarquía. Existen emociones masculinizadas y feminizadas. Las emociones masculinizadas suelen ser útiles, desde el imaginario dominante, para el desenvolvimiento en la esfera pública – esfera pública, a su

---

<sup>38</sup> Traducido al castellano por la autora:

En el momento en que alguien comienza a pensar en la defensa de las artes, se presenta un obstáculo complejo: los artistas tienen un muy mal hábito de ser resilientes, y es esa resiliencia la que nos lleva creer que lo mejor del arte llega a existir, suceda lo que suceda – y lo “genial” de ese “mejor” perdura, suceda lo que suceda. La percepción pública e incluso la académica es la de que nada, ni siquiera la devastación social o personal, frena la producción de poderosas y bellas obras de arte. (...) Los artistas han *luchado* contra la locura, contra mala salud, penurias y humillante exilio – político, cultural, religioso – para poder crear sus obras.

Acostumbrados a su duelo, a su única capacidad para soportarlo y su asombrosa perseverancia a pesar de él, a veces olvidamos que todo lo que hacen, lo hacen a pesar de la angustia – no debido a ella.

<sup>39</sup> Y digo “del artista” en masculino, porque es claro que el mundo del arte ha sido durante siglos – y aún hoy, cuanto menos, estructuralmente - *propiedad* de los hombres, donde ellos creaban y nosotras éramos creadas.

vez, masculinizada enteramente -: agresividad, ira, dolor, angustia, tormento. Las emociones feminizadas, desde este mismo imaginario dominante, cuadran con la también enteramente feminizada esfera privada: amor, tristeza, miedo, desconsuelo. De esta manera, las emociones consideradas propias del género femenino por el imaginario dominante sufren una doble alterización. Ello pone de manifiesto que el arte y, junto a él, la imaginación y la creatividad están también secuestradas tanto por el patriarcado como por el resto de estructuras de dominación.

¿Cómo es posible, entonces, que emociones como el amor gocen de una legitimidad o de un protagonismo desde este imaginario dominante? Resulta verdaderamente improbable. El amor ha sido alterizado dentro del arte, esto es, bien expulsado como potencial creativo, bien monopolizado por visiones patriarcales romantizadas del mismo. En estas aguas es que nos mecemos.

Siendo así las cosas, es comprensible que el amor sea recibido, desde ese imaginario dominante que - en mayor o menor medida - también habitamos y que nos condiciona, como una emoción mística, desconocida, inexplicable, desvalorizada e incluso violenta. Y, por ello mismo, es también comprensible que las respuestas dadas por las resistencias a la hegemonía – feminismos, movimiento LGTBIQ+, comunidades y pueblos indígenas, entre otras – vengan acompañadas de un rechazo hacia el amor así entendido. Esta circunstancia, aun comprensible y justificada, perpetúa estereotipos que terminan por ser reabsorbidos por el sistema. Por ejemplo, en gran parte de reuniones feministas destinadas a tratar el amor, se realiza una aproximación al mismo desde el ataque a las concepciones patriarcales del amor romántico. Por supuesto, esto es absolutamente necesario.

El problema está en que ese discurso no es accesible a todo el mundo y, si los feminismos no son accesibles, no son (hooks, 2017). Y no lo es porque esa aproximación al devastador y exasperante amor romántico tiende a ser rechazada, como refleja Mari Luz Esteban (2011), por personas, en especial mujeres, que están empezando a experimentar sus primeras sensaciones con el amor. Identificado como problema por la propia autora, afirma que es necesaria la realización de un “trabajo político sobre el amor” (Esteban, 2011). Es necesario el ejercicio de creación de propuestas; propuestas que construyan concepciones despatriarcalizadas del amor, para que esa crítica al amor romántico no contenga únicamente un rechazo categórico, sin alternativa, sofocante.

Para mí, esto significa apostar por un esfuerzo continuo, desde los feminismos, por acercarse al amor y a todas sus dimensiones desde una visión constructiva, que rechace el amor romántico, que hable de este situándolo en su lugar, en una de las esquinas de la habitación que realmente debería ser el amor. Si no se hace así, es posible que, desde edades más tempranas o, en general, desde personas reticentes a percibir el amor como algo negativo, la respuesta a una aproximación defensiva al amor será de rechazo. Es decir, se rechazará el discurso feminista contra el amor romántico, totalmente necesario para despatriarcalizar el amor y para conocerlo de una manera positiva. Esto redundaría en el refuerzo de las estructuras de dominación y mermaría la expansión de las visiones feministas sobre el amor.

Con ello, no pretendo sesgar la mirada y defender que es posible una aproximación al amor sin hablar del amor romántico con la dureza que se merece. En absoluto. Simplemente, reflexiono sobre las posibles trampas que el patriarcado tiende a lo largo del camino para retroalimentarse y asegurar su hegemonía. Por supuesto, llegado el momento, es necesaria la presencia de un duelo que arramble con las percepciones apre(he)ndidas sobre el amor. Un duelo que nos obligue a enfrentar la muerte de imaginarios, de patrones y de conductas tan nucleares que desgarran la esencia misma de nuestra existencia. Un duelo por la pérdida de nuestra realidad; realidad que un día fue sentida como hogar. El hogar colonial moderno,

imperialista, patriarcal y capitalista neoliberal que cobija nuestra certidumbre y que maltrata nuestra libertad.

Será un duelo íntimo, y a su vez colectivo, con todas y cada una de sus fases. Un duelo de emociones, pensamientos e imaginaciones encontradas, nada coherentes, plurales y alborotadas, como lo es la vida, muy a pesar de las estructuras de dominación imperialistas/colonial modernas, patriarcales y capitalistas neoliberales. Habrá momentos en que respiremos gracias a él; habrá otros en que sintamos cómo nos arranca todo aliento de pertenencia. Como dice Patricia de Souza (2018), “no es posible dividirse, hay que aceptar estar fragmentada” (p. 10). Afortunadamente, como nos han enseñado los feminismos contra-hegemónicos, es en la pluralidad donde descansa el diálogo, la comprensión en la diferencia, el respeto disidente. A todas sus mentoras les debemos, desde las diversas resistencias a la hegemonía – entendidas en sentido amplio -, ese equilibrio caótico, dador de vida. Nos continúan enseñando que toda fuerza, todo aprendizaje, toda *lucha*, se sublima en comunidad. Es en, con, desde y a través de la comunidad que la revolución se despereza, bebiendo del ánimo que en ella se contiene. De esta manera, entendiendo lo dicho, también comprendemos que el duelo tiene una dimensión comunitaria pues “la curación es un acto comunitario” (hooks, 2021c, p.232).

Sea como fuere, lo cierto es que ese duelo es, en sí, revolucionario, pues supone una acción voluntaria de permitirte habitar un proceso de transformación, arropado por emociones que son estigmatizadas por las estructuras de dominación y enteramente necesarias para la emancipación de ellas: la ira, la rabia, la tristeza, el dolor, la curiosidad, la esperanza, entre otras. Sería algo similar a lo que Esteban (2011) llama “cura voluntaria de tristeza”, necesaria en todos los procesos de transformación que sean sentidos, pensados y existidos a través del amor en cualquiera de sus dimensiones. Es imperativa la presencia de ese duelo – tan íntimo como comunitario - para sanar, para resignificar, pues “sabemos muy poco del amor después del amor. De la amistad después de la amistad. Y, sin embargo, existe” (Esteban, 2011, p. 11).

#### **4.3. Hacia la revolución: resignificando el amor a través de la comunidad**

Sin embargo, ese carácter comunitario de la curación del que habla bell hooks (2021c), de las resignificaciones, no pretende, en absoluto, servir de argumento para menospreciar la importancia crucial que los tiempos y de los espacios en soledad tienen en cualquier proceso revolucionario. Conocernos a nosotras.es mismas.es en soledad, permitirnos ese tiempo y ese espacio, tener la suficiente paciencia como para aprender a sentirnos cómodas.es en ella, es un revolucionario acto de amor. En un mundo donde la velocidad hace chasquear los dientes, donde el ruido aturde nuestros silencios, donde las luces de neón ciegan nuestra creatividad, ofrecernos un tiempo, un espacio, un cuidado radicalmente separado de aquel es, en sí, un acto de subversión política.

La magnífica Audre Lorde (2003) nos invita a aprender sobre la importancia de esos tiempos y de esos espacios por medio de un proceso íntimo y personal de autocuidado, de amor propio. Un proceso que es, por otra parte, tan íntimo como político. Bien lo explica la autora, al afirmar que la voluntad-acción de cuidarnos, de amarnos a nosotras.es mismas.es, en un contexto regido por la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal, es, *per se*, un acto de resistencia política (Lorde, 2003). Y tiene toda la razón; las estructuras de dominación nos quieren odiantes y debilitadas por todos los discursos imperialistas/colonial modernos, patriarcales, capitalistas neoliberales que caen sobre nuestras espaldas, presionando nuestros cuerpos hasta dejarnos sin respiración, contra el crudo asfalto, asegurándonos quiénes somos y cuánto valor tiene nuestra existencia. Amarnos a nosotras mismas es un proceso revolucionario. Un proceso que debilita las estructuras de dominación, pues aquello que



somos capaces de aceptar sobre nosotras mismas, es imposible que pueda ser usado por el exterior para menospreciarnos o para socavar nuestra identidad (Lorde, 2003).

Si partimos, pues, de una condición de aceptación de esos procesos en – y desde la – soledad, “es más fácil establecer relaciones de solidaridad dentro de una comunidad. La solidaridad nos enseña a sernos útiles los unos a los otros, y esta es otra dimensión del amor” (hooks, 2021c, p. 163). El aprendizaje en soledad, tierra de cultivo para el cuidado y para el amor hacia nosotras mismas, tiende, pues, a la comunidad. Como sucede en la mayoría de imaginarios y de prácticas contra-hegemónicas que parten de la premisa de pluralidad, el entendimiento de la realidad desde las categorías binarias y excluyentes – en este caso, soledad-comunidad -, nacidas en el seno de las estructuras de dominación, queda - al revelarse sus límites y los intereses a los cuales sirve -, descartado de plano por las mismas, debido a su compromiso con la construcción de una contra-cultura disfuncional a dichas estructuras.

Contra-cultura que, aquí, va a tener como base el Amor. Ese Amor enunciado en mayúscula, que utilizo para referirme al amor como práctica liberadora, emancipatoria de las opresiones de la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal. Como dice bell hooks (2021c): “El amor, vaya dirigido a uno mismo o a los demás, es una acción, una emoción que no puede existir sin participación” (p. 186). Es necesario, pues, aterrizar el concepto: ¿Qué entiendo por Amor?

El Amor es aprendizaje en comunidad. Ese enseñar y ese pensar en – y a través de la - comunidad, que se experimenta con - y a través de - nuestros cuerpos, es el que bell hooks nos explica, inspirándose para ello en sus maestras negras de la infancia:

Casi todas nuestras maestras en el Booker T. Washington<sup>40</sup> eran mujeres negras. Se dedicaban a nutrir nuestro intelecto de manera que pudiéramos ser investigadores, pensadores y trabajadores culturales – personas negras que utilizáramos nuestra «mente»-. Aprendimos pronto que nuestra devoción por el aprendizaje, por una vida de la mente, era un acto contra-hegemónico, una manera fundamental de resistir a cualquier estrategia de colonización racista blanca. Aunque mis maestras no definían ni expresaban estas prácticas en términos teóricos, estaban desarrollando una pedagogía revolucionaria de resistencia que era profundamente anticolonial. (bell hooks, 2021b, p. 24).

La pedagogía revolucionaria de bell hooks es, pues, germinada y potenciada gracias a sus maestras negras. También fue inspirada por el pensamiento feminista sobre la pedagogía radical y por la pedagogía crítica de Paulo Freire<sup>41</sup>, como ella misma comenta (hooks, 2021b). Así, la comunidad posibilita un aprendizaje emancipatorio de las estructuras de dominación. Por ello, resulta el mismo, canalizado a través de pedagogías críticas feministas, imprescindible para comprender y construir progresivamente una concepción contra-hegemónica sobre el amor. Es a través de dichas pedagogías que el Amor podrá desarrollarse y fortalecerse en el fuego comunitario. Son ellas, por tanto, esenciales para que el amor, en tanto que emoción performativa, constituya una acción emancipadora que libere a las.es.os miembros de la comunidad.

---

<sup>40</sup> Escuela pública, segregada por raza, situada en la ciudad natal de la autora (Hopkinsville, Kentucky), donde estudió bell hooks antes de acudir a las llamadas escuelas mixtas, esto es, no segregadas. El nombre de la escuela, Booker T. Washington, hace honor al gran educador, activista antiesclavista Booker T. Washington.

<sup>41</sup> En este sentido, el propio subtítulo del libro “Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad”, de bell hooks, lleva inserto el título del famoso libro de Freire, “La educación como práctica de la libertad”.

Para hooks, una pedagogía revolucionaria debe ser comprometida. Comprometida con la libertad que contienen sus aprendizajes, pues “educar como práctica de libertad es una manera de educar que cualquiera puede aprender” (hooks, 2021b, p. 35). Del mismo modo – como ya se ha apuntado – una pedagogía revolucionaria se hace posible en – y a través de – la comunidad. Y la amistad es, para muchas niñas, niños y niñes, la primera forma de comunidad: “si no recibes amor en la familia extendida (...), es la amistad la que ofrece la oportunidad, especialmente a los niños, de crear una comunidad y aprender qué es el amor” (hooks, 2021c, p. 154). Por supuesto, esa vital importancia de la amistad permanece en todas las etapas de nuestras vidas. Tanto es así que, a pesar de que es el amor de pareja, entendido en términos románticos, cisheterosexuales y monógamos el protagonista cuando se habla de amor, la verdad es que nada más lejos de la realidad:

(...) es precisamente en la amistad donde casi todos vemos la primera posibilidad de redención a través del amor, el primer esbozo de una comunidad rica en afecto. Aprender a amar en la amistad nos proporciona la capacidad para modificar nuestras relaciones familiares y emocionales. (hooks, 2021c, pp. 155-156).

Y es que “a menudo damos por sentadas las amistades, aunque sean las relaciones que nos proporcionan más placer y que más funcionan sobre la base de reciprocidad. Solemos tenerlas en segundo lugar, especialmente en lo que respecta a los lazos sentimentales” (hooks, 2021c, p. 156). Y es precisamente esta minusvaloración de la amistad como relación amorosa la que allana el camino a percepciones sobre el amor que, lejos de liberar, limitan y dañan. Cuando más cuidados están nuestros vínculos afectivo-amistosos, más posibilidad hay de *inmunizarse* ante concepciones nocivas sobre el amor (hooks, 2021c). La red afectivo-amistosa de cuidados es capaz de resistir indemne a los embistes de las estructuras mundiales de dominación. La fuerza de la amistad, como diría la propia hooks (2021c) reside en la voluntad de comunicarse a pesar de la incomodidad, a pesar de la angustia, a pesar del dolor, respetando siempre, por supuesto, los tiempos, los espacios y las necesidades de nuestras amigas.ues.os amadas.es.os y amantes.

Por tanto, la comunicación, el diálogo, son también esenciales para la creación de una pedagogía revolucionaria que amenace las bases del *statu quo*. Aprender con, desde, en y a través de los demás. Entender el aprendizaje en clave de proceso, de proceso comunitario. Rita Segato (2018) lo sintetiza de manera muy bonita cuando, al comienzo de una de las ponencias que dan forma a su libro “Contra-pedagogías de la crueldad”, saluda a las.es.os participantes diciendo: “Ojalá que podamos construir un pensamiento en conversación, que es la mejor manera de pensar, porque pensar no es otra cosa que contestar” (p. 19). Conecta esta idea con la pedagogía de la pregunta de Paulo Freire (2013), donde son las preguntas - la duda como método - las que protagonizan el proceso de aprendizaje, el *aprendiendo*. Donde es la incertidumbre la que cobija la creatividad, la fuente de aprendizajes. Donde esa incertidumbre se erige en la base de una nueva manera de comprender la educación como proceso liberador y su práctica en comunidad. Donde aprender en y con la incertidumbre mantiene vivo el fueguito que somos, como diría Eduardo Galeano (1993).

Se habla, entonces, de la educación en sentido amplio, como apuesta cultural capaz de permear todos los recovecos de nuestras vidas. Se habla de una educación como acto político, como proceso emancipatorio. Y esa emancipación lleva de la mano, necesariamente, a la incertidumbre. Sin incertidumbre, no hay emancipación, pues la imaginación queda maniatada. La incertidumbre, lejos de ser una limitación, una amenaza o un sinónimo de destrucción, se concibe en términos positivos, de potencialidad, entendiéndose como portadora de la liberación. Ya decía Rita Segato (2007), cuando reflexionaba sobre la significación de la utopía en clave histórica, que esta presupone, necesariamente, la previsión

de un resultado que se entiende, en mayor o menor medida, dibujado. Esa circunstancia no solo limita la fuerza de la propia creación, de la resistencia, sino que parte de una base irreal, ilusoria, más propia del mundo del azar. Pues la historia es incierta, es imprevisible, es abierta. Si somos capaces de aceptar esa realidad, es entonces cuando el proceso, el camino - o, mejor dicho, el *caminando* -, el que abarca el completo protagonismo, pues es, en realidad, lo único que existe.

Algo similar sucede con los conceptos “transformación” y “emancipación”. Cuando se habla de la transformación de un imaginario, de una realidad, yace implícito un límite, por tibio que sea – transformación implica cambio, pero ese cambio puede no ser liberador -, mientras que la emancipación apela directamente al proceso, erigiéndolo en centro de la propia resistencia. En esta clave de proceso se entiende la educación revolucionaria de hooks (201b), las contra-pedagogías de la crueldad de Segato (2018) y la educación popular de Freire (2009). Ese proceso emancipatorio sucede en un espacio determinado: la comunidad. La comunidad es el lugar donde todas las fuerzas emancipatorias se alborotan, se enredan, se miran a los ojos y se *luchan*. Si la emancipación es un acto comunitario, el Amor, imperativamente, también. Es ahí, pues, donde podemos hablar de un amor que trasciende la dimensión emocional.

Y es que el Amor es emoción, pero no es solo emoción. El amor es asimismo acción. Y, concretamente, acción de la voluntad. Es en este entretejido emoción-acción donde el amor, entendido como práctica consciente de la voluntad, como parte de una pedagogía emancipatoria de los sistemas de opresión, como acto político – esto es: Amor -, encuentra su máximo significado.

Comencemos con el amor como emoción. Como se ha comentado – y es abundantemente sabido -, al amor se le conoce y se le nombra como emoción. Si las emociones, *per se*, son tendentemente atribuidas a la feminidad, el amor, concretamente, lo es de manera absoluta. Para comprender el por qué, desde una óptica imperialista/colonial moderna, patriarcal y capitalista neoliberal, las emociones tienen apellido femenino, *escuchamos* a Catherine Lutz (1990), cuando dice que “la emoción es construida como relativamente caótica, irracional y antisocial, su existencia reivindica autoridad y legitima la necesidad de control” (p. 69). Se navega un escenario guiado por las categorías dicotómicas y jerarquizadas, creadas por los sistemas de dominación, en especial: razón-emoción, mente-cuerpo.

En esta línea, también es ampliamente conocida la percepción de Kate Millet (2017) sobre el amor y la manera en que ha sido utilizado para controlar la existencia de las mujeres, afirmando que ese amor viene siendo desde hace siglos nuestro “opio”, utilizado para relegarnos a la esfera privada, de los cuidados, mientras los hombres se dedicaban a gobernar la esfera pública. Esta reflexión es cierta. Es, asimismo y cuanto menos, matizable. En el contexto en que esta reflexión y sus convergentes surgieron – el proceso de construcción de la identidad feminista occidental contemporánea -, ellas fueron altamente útiles y necesarias para destapar una realidad que ha sido sistemáticamente invisibilizada por las estructuras de dominación, en especial, por el patriarcado. El amor entendido románticamente ha sido una herramienta patriarcal de opresión intersecular.

Sin embargo, las percepciones polarizadas que sobre esta emoción se mantuvieron en ese entonces y hasta ahora han ido creando una suerte de resistencias que, por diferentes razones, han terminado siendo absorbidas y reinsertadas en el propio sistema – algunas de ellas similares al ejemplo utilizado en el apartado anterior sobre cómo plantear la aproximación al amor en clave feminista -. Me explico: la identificación del amor como herramienta de dominación patriarcal y, por ende, la reticencia hacia el mismo, hizo que muchas mujeres, como es lógico, renegaran del amor y se desentendieran de cualquier vínculo con esa

emoción. Bien, con el paso del tiempo, ello tuvo la consecuencia de asumir que amor y amor patriarcal son idénticos e intercambiables.

Asimismo, ello conllevó un progresivo interés de las mujeres que renegaban de esa concepción patriarcal del amor por perseguir metas, sueños y trayectorias vitales más allá de la esfera privada y de cuidados; circunstancias que definían como éxito y liberación. Esas mujeres eran, mayoritariamente, blancas y de clase media o enriquecida. A ellas les pertenecía la – supuesta – emancipación a través del trabajo y de la toma de espacio público. Porque mientras tanto, y por su parte, las mujeres racializadas y empobrecidas venían trabajando desde antes de que ello supusiese *emancipación*, y continuaron – y continúan – trabajando sin siquiera acercarse a las mieles de semejante resultado (hooks, 2017). Aun así, retomando la referencia a las primeras, y desgraciadamente, nada más lejos de la realidad; como tampoco el amor es identificable con el amor patriarcal. Y es que sí salieron algunas de ellas de casa, pero eso, desde luego, no supuso automáticamente una liberación feminista. Al fin y al cabo, lo que faltó cuestionarse fueron los términos de esa percibida como liberación.

¿De qué amor queremos liberarnos? ¿Ejerce el patriarcado el monopolio sobre el amor? ¿Qué significan exactamente poder, éxito, metas? ¿Quién ha definido esas palabras? ¿Para quién se han definido? La cuestión radica no solo en el acto de liberarse, sino de comprender de qué nos liberamos y revisar con qué parámetros vamos a crear el camino hacia la revolución. ¿Serán estos emancipatorios del sistema patriarcal? ¿O terminarán nuestros propios anhelos siendo *colonizados* por el patriarcado?

¿Acaso puedo entender cuáles son mis metas sin antes cuestionar que pueden ellas ser, en esencia, imperialistas/colonial modernas, patriarcales y capitalistas neoliberales? He aquí donde radica uno de los puntos cardinales de mi defensa del Amor. Un amor definido en clave feminista, antiimperialista/decolonial, anticapitalista. Un amor que se articule como acción de la voluntad, aterrizándose en una práctica política revolucionaria que permee cualquier ámbito de nuestra existencia. Es lo que bell hooks (2021c) vino a definir como la “ética del amor”.

La ética del amor es, según hooks (2021c) un conjunto de valores que deberían estar en la base de toda actuación, por pequeña que parezca. La ética del amor supone dejar de lado concepciones patriarcales sobre el poder, el éxito, el mérito, y otras tantas reliquias opresoras. Es concebida como una resistencia contra-cultura, no como un mero proyecto sesgado, no como un recetario ni como una metodología exhaustiva destinada a una esfera de la realidad, porque “los valores fundamentales de una cultura y su ética conforman e impregnan nuestro modo de hablar y actuar” (hooks, 2021c, p. 113). Y la manera en que hablamos, en que comunicamos y en que actuamos configura nuestros imaginarios y, por ende, nuestras realidades, en un círculo que se nutre y reproduce eternamente.

Por tanto, una ética que se base en el Amor con mayúscula debe hacer referencia al compromiso. Porque el discurso sobre valores, si no está conectado con la práctica, queda en “papel mojado”. Es por ello que tanto la comunidad como la dimensión performativa del amor se erigen en fundamentales para comprender de qué hablamos cuando hablamos del Amor como práctica emancipatoria de las estructuras de dominación; para asegurar que el amor no se despolítice; para evitar las tecnificaciones de los discursos revolucionarios.

El Amor es también atención y cuidado. Una atención entendida en términos personales, interpersonales, políticos y recíprocos. Esto es, necesitamos comprender cuándo es que necesitamos atención y cómo dárnosla. Del mismo modo, necesitamos entenderlo así con las personas que nos rodean, con los procesos que transitamos, con las realidades que se encuentran en formación. Un cuidado a nosotras mismas, a nuestros vínculos afectivos, a la

comunidad, a toda existencia. Y ese cuidado es definido a través del respeto, de la compasión, del diálogo disidente, de la comprensión de diferentes necesidades. Ese cuidado pasa necesariamente por la resignificación política de nuestras herramientas comunicativas y de, en general, nuestras “tecnologías de la sociabilidad”, a las que se refiere Rita Segato (2018). Supone, también, ese cuidado, comprender las realidades y sus transformaciones desde una perspectiva pedagógica disfuncional a las estructuras mundiales de dominación.

El Amor necesita, a su vez, de un compromiso con la verdad y con la voluntad de conocer. Para comprender la realidad, debemos estar dispuestas.es.os a escuchar, a dialogar con realidades ajenas y a entrelazar redes desde la diferencia. “No puede haber amor sin justicia” (hooks, 2021c, p. 45). La justicia bebe necesariamente de la sinceridad. Una sinceridad que nos permite comunicarnos con el resto de una manera horizontal y desjerarquizada. Una sinceridad que nos iguala, que rechaza las concepciones imperialistas/colonial modernas patriarcales y capitalistas neoliberales sobre el poder y la dominación.

Este Amor tiene una dimensión eminentemente performativa. El Amor como acción voluntaria, como práctica liberadora. Que el Amor trascienda la esfera de las emociones y se defina también como acción presupone, necesariamente, la presencia de una elección. He ahí donde aquella ética del amor y su dimensión política cristalizan. El Amor puede considerarse práctica revolucionaria si lo insertamos en y lo nutrimos con las pedagogías críticas mencionadas – y otras muchas que no he podido nombrar y que tampoco haya llegado todavía a conocer –; si resignificamos el lenguaje y todos los medios que utilizamos para comunicar experiencias, ideas, imaginaciones, arte, críticas; si entendemos la práctica del amor como inserta en una contra-cultura destinada a fortalecer el tejido comunitario en detrimento de las estructuras de dominación imperialistas/colonial modernas, patriarcales y capitalistas neoliberales, para nutrir el proceso que, con tanto ahínco, habitamos, recorremos, en el cual tropezamos, desde el que nos escuchamos y hacia el que nos intentamos comprender. El Amor es, así, un proceso personal-político-pedagógico, inserto en un marco cultural disfuncional a la hegemonía imperialista/colonial moderna, patriarcal y capitalista neoliberal.

Dicho proceso amplificará, muchas veces – me atrevo a decir que la absoluta mayoría –, nuestra sensación de incertidumbre. Porque el Amor también es ausencia de certeza. Son las verdades absolutas las que acaban aceptándose como justificaciones de un *statu quo* estructuralmente violento y opresor. Así pues, el Amor es incertidumbre. Esa incertidumbre que supone el ser, el sentirse y el conocerse parte de un proceso comunitario en marcha, a través del cual aprendemos a construir emancipación de las opresiones desde las grietas que habitan las resistencias a la hegemonía. Es por ello que los “resignificando” recogidos en este cuarto apartado se transcriben en gerundio; es por ello que también se utiliza la preposición “hacia”: quiero evidenciar el *continuum* propio del proceso de activismo al que me sumo cuando dialogo en, con y a través de estas líneas, un proceso, considero, necesitado de exploración, que apela a nuestras propias realidades y a nuestros propios tiempos y que, en absoluto, puedo – ni quiero – alejar de este trabajo.

## 5. REFLEXIONES FINALES

Para recoger las diversas reflexiones y diálogos que han guiado los capítulos anteriores, creo necesario compartir este espacio de manera personal-política. En primer lugar, debo decir que decido titular este último apartado “Reflexiones finales”, en lugar de “Conclusiones” o - el más temido - “Conclusión”, porque pretendo evidenciar el carácter abierto de la temática que analizo. Es decir, comparto aquí, con la persona lectora, una serie de ideas surgidas a raíz de las líneas anteriores; pretendo que ofrezcan una relativa sensación de cierre, pues el trabajo comienza con una serie de objetivos. Sin embargo, el tema que estoy tratando forma parte de un proceso contra-cultura mucho más extenso e imposible de estamentalizar.

Dicho esto, es claro que los tres sistemas mundiales de dominación patriarcal – imperialista/colonialista – capitalista neoliberal, *dueños* del imaginario dominante, perfilan el marco occidental *en frente* del cual las diversas resistencias contra-hegemónicas existen *en lucha* continua. *En lucha* porque permanecen a pesar de dicho marco. Estas resistencias se desarrollan, como identidades disidentes que son, no en un escenario neutro, sino hostil para su propia supervivencia y reproducción. Y, aun así, sus vientos continúan agrietando los pilares custodios que guardan la opresora certeza.

Certeza cuyo eco asegura que *tenemos* un cuerpo; no que *somos* un cuerpo. Pero somos, de hecho, cuerpo. Cuerpo sintiente, pensante, amante, doliente, imposible de separar de la idea, del discurso, de la emoción, de la práctica. La suntuosa falacia de la neutralidad es *hija* de la colonial modernidad, patriarcal y capitalista neoliberal, responsable de injusticias que sobreviven a los siglos. Occidente no es un marco neutro; occidente se viste con ropas robadas y teñidas de sangre ajena. En un escenario parcial, mi silencio es aquiescencia. Por eso no callo. Por eso hablaré. Y, mientras hablo, seguiré incomodando, seguiré creando, seguiré errando, seguiré escuchando, seguiré sintiendo, seguiré aprendiendo. Seguiré siendo, valorando mi existencia *en gerundio*, acompañada de las voces que, *agrietando*, destapan las mentiras de occidente.

Bravas voces disidentes, que se escuchan desde los feminismos contra-hegemónicos. Voces que se trenzan en un diálogo revolucionario que habla, que escribe, que imagina resignificaciones, para, desde esa esperanzadora incertidumbre, construir una contra-cultura que amenace el *statu quo* imperialista/colonial moderno, patriarcal y capitalista neoliberal. Y que lo haga, como definiendo aquí, a través de un lenguaje encarnado y performativo; a partir de la progresiva *nutrición* de una contra-narrativa sobre el amor, sobre la fuerza emancipatoria que contiene su práctica. Una práctica teñida por pedagogías críticas feministas, concebida como elección de la voluntad, como acción política en comunidad. Un Amor, todavía, en estado de creación, que, precisamente por eso, presenta un brillo de posibilidades. Un Amor que pretendo seguir explorando a través de las tantas y tan valiosas cosmovisiones que estoy aprendiendo, que me quedan por aprender. Un Amor que me interpela de afuera hacia adentro, de dentro hacia afuera, desdibujando esos límites; como los que dividen el cielo del agua en una noche bañada de plata.

Sin embargo, que este Amor siga en estado de creación significa algo muy concreto. La importancia performativa de las emociones y, dentro de ellas, la del amor, ha sido sistemáticamente desprestigiada y alterizada por la academia imperialista/colonial moderna, patriarcal y capitalista neoliberal. Con la imposición de sus coactivas categorías, la relevancia de las emociones, de la imaginación, de la pluralidad de saberes, de los cuerpos que los cobijan, de los lugares que habitan esos cuerpos, ha sido extremadamente maltratada. Por eso, precisamente, escojo maneras de performar el lenguaje que incomoden, que expongan nuestras subjetividades y que denuncien la falsa objetividad de la academia. Incluyendo, por

supuesto, en “nuestras subjetividades”, a las mías propias, pues no dejo de ser, cuanto menos, histórica y culturalmente responsable de la mayoría de las realidades y de las injusticias que denuncio. Por eso, también, pongo en diálogo a mujeres académicas, activistas, escritoras, quienes son la prueba encarnada de las resistencias, de la posibilidad – y la actual existencia - de una revolución.

Aun así, este trabajo convive también con multitud de contradicciones. Hablo recurrentemente de la importancia de la comunidad, del aprendizaje en diálogo, de cómo las categorías colonial modernas, patriarcales y capitalistas neoliberales rigen la academia, *secuestrando* los saberes, los sentires, y, sin embargo, el trabajo ha sido escrito y, en su momento, será defendido, a través de un formato profundamente individualista, que drena mi creatividad y mi ánimo de aprendizaje, que limita peligrosamente los diálogos plurales. Esos diálogos que, mirándome a los ojos, alborotan mi cuerpo, mis ideas, mis sentires, que me guían hacia nuevas maneras de concebir mi existencia y la de mi entorno. Sinceramente, ha sido un proceso agotador.

También, por supuesto, asumo mi parte de responsabilidad. Entiendo que el tema escogido es amplio, complejo y que mi manera de trazarlo ha sido peculiar o, cuanto menos, específica. Entiendo que hay ideas, conceptos y argumentaciones que han quedado, simplemente, introducidas; otras que, por espacio, no están; otras que, por mi trayectoria, no habré aprendido todavía.

El tiempo tampoco ha jugado a mi favor. Llevo tiempo queriendo escribir sobre este tema, en concreto, desde una perspectiva académica, es decir, a través de la mirada de escritoras, sociólogas, antropólogas, activistas, pedagogas que enriquezcan mis imaginarios. Llevo el mismo tiempo negándome esa oportunidad, por inseguridad, por miedo, por tristeza, por cansancio. Porque llevo más de diez años siendo partícipe de una academia que, más que esperanzarme, me ha ido explicando pormenorizadamente, año tras año, por qué quien soy no encaja.

Ahora entiendo que no soy un hecho aislado, que habito lugares que ya fueron y que siguen siendo llamados “hogar”. Quiero, pues, comprender esas contradicciones, esos límites. Quiero entenderlos parte de un proceso, de un *aprendiendo* que espero no termine. Un *aprendiendo* que descriminalice mis errores y los del resto, que avive el fuego de los silencios y que despierte las noches de la comunidad. Porque, a pesar de mis propias limitaciones, a pesar de las del formato del trabajo, me han acompañado y me acompañan mis compañeras, mis amigas, personas que admiro, personas que amo, personas por las que este esfuerzo merece la pena. Es tremendamente emocionante y esperanzador ser consciente de que he construido este trabajo, cuyo formato es, *per se*, individualista y mercantilizado, apretando las sólidas manos de todas esas personas; compartiéndome con ellas de un modo que me reconectaba con el exterior, que me recordaba por qué escribía; que, en definitiva, me resignificaba. Hemos construido este trabajo desde el cobijo que nos ofrece nuestra red de cuidados, desde una revolución político-afectiva. Hemos encarnado el Amor. Es esa parte del proceso la que atesoraré siempre, sintiéndome inexplicablemente agradecida, con todas ellas, y también conmigo.

Sin más que añadir, aquí dejo una parte de mí que, plural, me trasciende.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing against culture. En Richard G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the present* (pp. 50-59).
- Agüero, Silvia (2020). *Mi feminismo es gitano*. Pikara Magazine.
- Anzaldúa, Gloria (2016). La conciencia de la mestiza / Hacia una nueva conciencia. En *Borderlands / La frontera: la nueva mestiza* (pp. 133-154). Capitán Swing.
- Asamblea General de las Naciones Unidas. (1948, 10 de diciembre). Declaración Universal de los Derechos Humanos. [https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)
- Asamblea Nacional. (1789, 26 de agosto). Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Consejo Constitucional. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>
- APTN News (2021, 16 de junio). *Powerful speech delivered by NDP MP Mumilaaq Qaqqaq* [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-vQnzQIQn48>
- Belli, Gioconda (2009). *La mujer habitada*. (29ª ed.). Txalaparta.
- Campoamor, Clara (2018). *El voto femenino y yo: mi pecado mortal*. Renacimiento.
- Crenshaw, Kimberlé (2014). *On Intersectionality: Essential writings*. The New Press.
- Davis, Angela (2016). *Mujeres, raza y clase*. (3ª ed.). Akal.
- De Beauvoir, Simone (2017). *El segundo sexo*. Cátedra.
- De Gouges, Olympe (2010). *Declaración de Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*. OMEGALFA. <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer.pdf>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. Era.
- De Miguel, Ana (1995). Feminismos. En Celia Amorós (Dir.), *Diez palabras clave sobre mujer* (pp. 217-256). Verbo Divino.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur*. Siglo XXI.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Prometeo Libros.
- De Souza, Patricia (2016). *Descolonizar el lenguaje*. Los libros de la Mujer Rota.
- De Souza, Patricia (2018). *Ecofeminismo decolonial y crisis del patriarcado*. Los libros de la Mujer Rota.
- Dunbar-Ortiz, Roxanne (2015). *La historia indígena de Estados Unidos*. Capitán Swing.
- Esteban, Mari Luz (2011). *Crítica del pensamiento amoroso. Temas contemporáneos*. Bellaterra.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.



- Freire, Paulo (2012). *Pedagogía del oprimido*. (2ª ed.). Siglo XXI.
- Freire, Paulo (2013). *Por una pedagogía de la pregunta: crítica a una educación basada en respuestas a preguntas inexistentes*. Siglo XXI.
- Friedan, Betty (2016). *La mística de la feminidad*. Cátedra.
- Galeano, Eduardo (1993). El mundo. En *El libro de los abrazos* (p. 5). Siglo XXI.
- Galindo, María (2021). *Feminismo bastardo*. (2ª ed.). Mujeres Creando.
- Grosfoguel, Ramón (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, 21, 30-47.
- Guerra, Itxi (2021). *Lucha contra el capacitismo. Anarquismo y capacitismo*. Imperdible.
- Herrero, Yayo (2018). *La vida en el centro. Voces y relatos ecofeministas*. Libros en Acción.
- Hill Collins, Patricia (2017). *Intersectionality and Epistemic Injustice*. Routledge.
- hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.
- hooks, bell (2020). *Teoría Feminista: de los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- hooks, bell (2021a). *El deseo de cambiar. Hombres, masculinidad y amor*. Bellaterra.
- hooks, bell (2021b). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Capitán Swing.
- hooks, bell (2021c). *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas*. (2ª ed.). Paidós.
- hooks, bell (2022). *Enseñar en pensamiento crítico. La educación como epicentro de la libertad. Derribar los muros de nuestra imaginación porque lo que no podemos imaginar, no puede llegar a ser*. (2ª ed.). Rayo Verde.
- JAM! Locutores (s. f.). *Carta del Gran Jefe Seattle al Presidente de USA\_ESP by JAM* [video]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=goHG-w\\_1r4](https://www.youtube.com/watch?v=goHG-w_1r4)
- Jubeto, Yolanda., Larrañaga, Mertxe., y De Pinho, Luísa (2019). Propuestas feministas por la despatriarcalización y descolonización de los territorios y a favor de la red de la vida. En Asociación Gernika Gogoratz (Eds.). *Claves para la construcción de alternativas de vida* (pp. 119-156). (1ª edición). Red Gernika.
- Lamrabet, Asma (2020). El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. En Ramón Grosfoguel (Comp.), *Feminismos Islámicos* (pp. 43-70). Bellaterra.
- Lander, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lorde, Audre (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y HORAS.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Lutz, Catherine (1990). Engendered emotions: Gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. En Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod (Eds.), *Language and the politics of emotion* (pp. 69-91). Cambridge University Press.
- Majid, Anouar (2021). *Somos todos moros. Repensar la otredad en un mundo cambiante*. La Vorágine.
- Manchado, Raquel (2020). No tengo valor. En Cendal, Sandra (Ed.). *(h)amor<sup>4</sup> propio*. (2ª ed.). Continta me tienes.

- Meloni, Carolina (2021). *Sueño y revolución*. Continta me tienes.
- Millet, Kate (2017). *Política sexual*. Cátedra.
- Morrison, Toni (2020). Arts Advocacy. En *Mouth full of blood. Essays, speeches, meditations*. Vintage.
- Ngugi, wa Thiong'o (2015). *Descolonizar la mente*. Debolsillo.
- Oyewumi, Oyeronke (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. en la frontera.
- Puleo, Alicia H. (1995). Patriarcado. En Celia Amorós (Dir.), *Diez palabras clave sobre mujer* (pp. 21-54). Verbo Divino.
- Quijano, Aníbal (2014a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-cultural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-831). CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2014b). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-cultural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-326). CLACSO.
- Rivera, Silvia (2014). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta limón.
- Rostworowski, María (2013). *Historia del Tahuantinsuyu*. (2ª ed.). IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, Carole (Comp.). *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Revolución.
- Rubio, Aimar (2022, 27 de mayo). *Seminario sobre Diversidad Sexual y de Género* [sesión de conferencia]. Seminario inserto en el marco del Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional impartido por la UPV/EHU y el Instituto Hegoa de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional, Bilbo, Euskadi.
- Sternchenproductions (2011, 12 de noviembre). *Rafeef Ziadah – “Nosotros enseñamos la vida, señor”*, Londres, 12.11.11 [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=aKucPh9xHtM>
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Prometeo Libros.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.
- Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.
- Shiva, Vandana (2007). *Abrazar la vida: Mujer, ecología y desarrollo*. Horas y HORAS.
- TED Global (2009, julio). *The danger of a single story* [video]. TED. [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_ngozi\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=en](https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=en)
- The Suquamish Tribe (s. f.). *History and Culture*. The Suquamish Tribe. <https://suquamish.nsn.us/home/about-us/history-culture/>
- Tonatierra (2018, 25 de noviembre). *Abya Yala. Significado e historia kuna* [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=qFDoaF096tI>

- Truth, Sojourner (1851). *Ain't I a woman?* [speech transcript] [https://thehermitage.com/wp-content/uploads/2016/02/Sojourner-Truth\\_Aint-I-a-Woman\\_1851.pdf](https://thehermitage.com/wp-content/uploads/2016/02/Sojourner-Truth_Aint-I-a-Woman_1851.pdf)
- Varela, Nuria (2008). *Feminismo para principiantes*. Debolsillo.
- VV AA (2015). *Stolen lives. The Indigenous Peoples of Canada and the Indian Residential Schools*. Facing History and Ourselves. <https://www.facinghistory.org/stolen-lives-indigenous-peoples-canada-and-indian-residential-schools/historical-background/inuit>
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de Sistema-Mundo. Una introducción*. Siglo XXI.
- Wollstonecraft, Mary (2021). *Vindicación de los derechos de la mujer*. ALMA.
- Wollstonecraft Shelley, Mary (2008). *Frankenstein or The Modern Prometheus*. (3ª ed.). Oxford University Press.
- Woolf, Virginia (2021a). *Matar al Ángel del Hogar*. Carpenoctem.
- Woolf, Virginia (2021b). *Una habitación propia*. Debolsillo.