



TRES RUTAS PARA ENTENDER LA RACIALIZACIÓN COMO SUFRIMIENTO GENERIZADO

Joy Helena González-Güeto*

13 de diciembre de 2022

Resumen

Los feminismos como cuerpos teóricos y movimientos sociopolíticos han abundado en la utilización y la elaboración de una idea más o menos explícita de “interseccionalidad”. Sin embargo, este concepto ha sido múltiples veces malinterpretado y utilizado como herramienta para sumar “puntos de opresión” y minimizar el lugar que ocupa la racialización en las desigualdades de género. Por eso, este texto revisa la ausencia o subordinación de la cuestión racial en los discursos y políticas de género en Latinoamérica y España. El análisis partirá de la comprensión de la racialización como experiencia de sufrimiento generizado para presentar tres de las posibles rutas analíticas desde las que se puede reubicar como eje indispensable en el planteamiento de políticas, programas y discursos que abordan la desigualdad de género.

Introducción¹

El feminismo blanco se originó como un movimiento excluyente. Su mecanismo constitutivo histórico ha sido la tensión entre la elaboración de un modelo de mujer en singular —blanca, heterosexual, cis, de clase media— y las respuestas producidas a ese modelo desde sus propias fronteras. Históricamente, fuera o debajo de ese modelo, han quedado negras, indígenas, trans, migrantes, travestis, campesinas, viejas, populares, gitanas,

musulmanas, discapacitadas, *locas* y un largo etcétera (Espinosa-Miñoso, 2014; Curiel, 2002). Ese sesgo eurocéntrico ha devenido en relaciones de poder y autoridad entre mujeres con consecuencias concretas en los abordajes institucionales de la desigualdad de género.

Aun así, muchas mujeres que no cumplen con el “modelo estándar” siguen disputando su lugar dentro del movimiento feminista y de las instituciones. Desde el discurso de Sojourner Truth, *¿Acaso no soy una mujer?* (2021 [1851]), el llamado feminismo negro inició el debate, criticando los esencialismos de género y poniendo de relieve cómo la confluencia de múltiples órdenes de dominación produce vivencias de opresión diferenciadas.

En Latinoamérica, esta demanda de ampliación de la “sujeta del feminismo” se reflejó en testimonios como *Si me permi-*

* Investigadora negra. Doctora en Ciencias Sociales y Sociología (FLACSO, México), lingüista y literata (Universidad de Cartagena). Ganadora de la Margaret McNamara Education Grant (2021) y joven investigadora COLCIENCIAS (Colombia, 2012). Miembro del equipo editorial de *Negrxs MGZ*. Autora de *Afrocaminantes*: <https://www.race.ed.ac.uk/afrowalkers-antiracist-sensory-cartography/>.

¹ Este Análisis Carolina se enmarca en el proyecto conjunto entre UNRISD y la Fundación Carolina: “Consolidar avances, construir futuros igualitarios en Latinoamérica”.



ten hablar, de la boliviana Domitila Barrios de Chungara (Viezzler, 2005 [1977]) o en el III Encuentro feminista de América Latina y el Caribe de 1985. La Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI) de Chile lo dejó claro: la idea de feminismo generalizada no concibe como parte central de las discusiones “todas sus especificidades como mujeres indígenas y, por lo tanto, no debe ser asumido como un lenguaje universal y único para expresar la lucha contra la violencia de género que sufren las mujeres” (Pinheiro Barbosa, 2021: 12-14).

Es a partir de aportes como estos que se ha abundado en la utilización de una idea más o menos explícita de “interseccionalidad”² (Crenshaw, 1991). Con todo, este concepto ha sido múltiples veces despolitizado (Curiel, 2002) y utilizado como herramienta para sumar “puntos de opresión” y minimizar el lugar que ocupa la racialización en las desigualdades de género.

Por eso, este texto revisa la ausencia o subordinación de la cuestión racial en los discursos y políticas de género en Latinoamérica y España. El análisis partirá de la comprensión de la racialización como experiencia de sufrimiento generizado para presentar tres de las posibles rutas analíticas desde las que se puede reubicar como eje indispensable en el planteamiento de políticas, programas y discursos que abordan la desigualdad de género.

² Con este concepto se aborda cómo la interacción entre diferentes sistemas de opresión (patriarcado, heterosexualidad, racismo, capitalismo, nacionalismo) —no independientes, ni segmentados— conforman desventajas particulares en ciertos cuerpos.

¿Qué es la racialización?

El glosario para describir la racialización es extenso. Sin embargo, estudios decoloniales (Espinosa-Miñoso, 2014; Quijano, 1999), constructivistas y constitutivistas (Obasogie, 2014) coinciden en definirla como el proceso histórico y situado a través del que se inventan y reproducen las categorías raciales, para presentarlas estratégicamente como determinantes ontológicos naturales y fijos. Así pensada, la creación de diferencias raciales jerarquizadas no preexiste a las desigualdades en el acceso a derechos entre grupos humanos, sino que son fenómenos interdependientes y dialécticos. En este doble proceso intervienen tanto instituciones políticas, judiciales, culturales, legislativas y educativas, como marcos normativos, comunidades de producción de conocimiento y movimientos sociales (Campos García, 2012: 188) como el feminismo.

Activistas feministas negras y antirracistas, personas no blancas no organizadas políticamente y pensadoras negras han confluído en pensar la racialización como una experiencia de sufrimiento colectivo en la que intervienen formas sensorioafectivas como el miedo, la vergüenza, el dolor, el asco, entre otras: un lenguaje que pone énfasis en la experiencia corporal y situada de la racialización.

Grada Kilomba, por ejemplo, explica la idea psicoanalítica del trauma asociada al racismo cotidiano, asegurando que la experiencia racializada de las personas negras incluye alienación, decepción y dolor. La categoría “*doloridade*” de Vilma Piedade (2021) es otra buena forma de ilustrar este lenguaje afectivo que explica



la experiencia vivida de las mujeres negras, extensible con matices históricos y experienciales a las formas en que se articula el racismo y el patriarcado en las vidas de mujeres indígenas, gitanas y racializadas como inferiores³ en general. Frente al concepto de sororidad, que no tiene contempladas las experiencias diferenciadas de las mujeres negras, Piedade propone esta categoría para nombrar el sufrimiento histórico acumulado en nuestros cuerpos debido a la continuidad entre la esclavización colonial y el racismo contemporáneo.

Pero los vínculos entre los procesos de racialización y la desigualdad de género están constituidos por múltiples posicionalidades no blancas. El dolor histórico, diferenciado y contingente de mujeres gitanas, musulmanas o árabes ha sido construido y acrecentado por el contacto

³ La palabra “racializada” se utiliza actualmente en el discurso público como sinónimo de “no blanco”. Un análisis más profundo de las consecuencias de la colonialidad del ser y la creación capitalista y occidental de las “razas humanas” llevaría a la conclusión de que las personas blancas también han sido racializadas y, paralelamente, desde esa posición social estructural se ha elaborado un proceso de desracialización que implica la atribución de rasgos raciales solo a las *Otras*, apareciendo la posición blanca como “neutra” y sin “raza”, sin “etnicidad”. Esta desracialización de la blanquitud repercute en el silenciamiento de las jerarquías raciales establecidas que operan en el otorgamiento de privilegios siempre simbólicos, la mayoría de las veces materiales a las personas racializadas como blancas. Estamos todas racializadas, solo que esa racialización nos hace ocupar lugares diferenciados en la pirámide estructural. Así, he decidido en este texto utilizar la forma “racializadas como inferiores” para hacer énfasis en las relaciones de poder y la jerarquía de la imaginación occidental racial, re-racializar el lugar de privilegio y superioridad otorgado racialmente a las personas blancas.

violento con el mundo occidental blanco, que ahora —y desde siempre— se yergue como superior moralmente. El dolor acumulado en La Gran Redada en la España de 1749 —que implicó muerte, trabajos forzosos, encarcelación insalubre y separación de hombres, por un lado, y mujeres y niños menores de 7 años, por otro (Fili-grana, 2020)— y en la Segunda Guerra Mundial recae sobre estas mujeres hasta hoy. Una historia de estereotipación, legislación antigitana explícita y encubierta, enmarcan su situación de precariedad socioeconómica, la estigmatización y los obstáculos de acceso a la salud, a la educación y a la vivienda. La expropiación de los cuerpos de las mujeres no blancas funda una cartografía de desigualdades no suficientemente reconocidas y mal abordadas entre mujeres al interior de los feminismos y de los esfuerzos institucionales por abordar la desigualdad de género.

Es así que la racialización es una experiencia sensorio-afectiva compartida y reconocida colectivamente. Pero ese dolor no debe ser entendido en términos psicologicistas individuales, sino como producto de la acumulación histórica y de procesos de relaboración sociocultural continua: un dolor que muta, pero permanece. Entonces, ¿qué sacamos de entender la racialización como una experiencia de sufrimiento compartido y generizado? Aquí tres rutas a través de las que se puede ensayar una respuesta.

Primera ruta: instrumentalización discursiva y *escrevivência*

Empecemos con una historia. En Cartagena (Colombia) hay una pequeña zona de un barrio popular que sus habitantes llaman “La loma”. Está situada en las



faldas del cerro más alto de la ciudad que sirve de tierra a barrios muy empobrecidos. La loma es una calle habitada, en su mayoría, por mujeres negras y descendientes de indígenas que se estremece y se derrumba un poco cada vez que llueve (González-Güeto, 2019). Con persistencia, las mujeres que la habitan se encargan de reconducir la vida. Levantan de nuevo las paredes, alzan los techos caídos, reubican la tierra deslizada, alimentan de una misma olla a toda la calle. Intentaron con terquedad exigir a los gobiernos locales que la intervinieran para que habitarla fuera más seguro. Recibieron como respuesta estigmatización y silencio.

La prensa local también hizo su tarea y elaboró, de manera más o menos sofisticada, un juicio moral sobre las comunidades que habitan ese cerro. Les acusaban de “invasores” “irresponsables” y “subdesarrollados” (Goez Ahumado, 2020; Morales Gutiérrez, 2020; Gutiérrez Castillo, 2020). No de manera inocente, palabras como “ambiente”, “saneamiento” o “degradación” fueron utilizadas por instituciones, paneles de expertos y ciudadanía de a pie. Con ellas, eximieron de responsabilidades institucionales al gobierno local e hicieron recaer sobre estas mujeres un juicio moral que descalificaba sus voces en medio de la discusión pública sobre qué hacer con el cerro.

Como Grada Kilomba preguntó una vez al analizar la máscara que impedía hablar a Anastacia: “¿qué sucede cuando hablamos?” (2010: 16)⁴. Las mujeres de “La loma” se enfrentan por ejemplo durante la

época de lluvias en Colombia a la dificultad que supone hablar sobre su situación en un contexto de deslegitimación, colonial y racista (Spivak, 1998).

Este contexto tiene efectos directos, entre otras cosas, en los grados de participación política de las mujeres no blancas. A día de hoy, las mujeres indígenas y negras en Latinoamérica sufrimos la violencia institucional de leyes que no protegen nuestros territorios, asesinatos a las y los líderes más visibles, hambre, desplazamientos forzosos y genocidio cultural. Diversas organizaciones de mujeres indígenas han puesto énfasis en la necesidad de incorporar todas estas experiencias específicas de sus pueblos, así como los conocimientos derivados de dichas experiencias, en las demandas y programas feministas.

Pero aun con la existencia de leyes y constituciones que pretenden garantizar su participación política institucional, el porcentaje de mujeres no blancas que efectivamente intervienen en la toma de decisiones en términos de administración de justicia, partidos políticos, planeación urbana u órganos gubernamentales sigue siendo relativamente bajo.

Esto se refleja, incluso, en los ejercicios de reflexividad académica feminista y de cooperación de las instituciones internacionales: lo que Mohanty (2008 [1986]) y Espinosa-Miñoso (2009) llamarían “colonización discursiva”. La expropiación de nuestros conocimientos y lenguajes —los de los movimientos sociales indígenas, negros, gitanos, populares y campesinos, los de las estudiantes doctorales y académicas recién tituladas, etc.— aparece de manera sistemática a través de categorías

⁴ Traducción propia.



y reflexiones no citadas. Personas que ocupan la posición de blanquitud continúan hablando por las mujeres no blancas e interpretando nuestras demandas de manera reduccionista.

El caso de “La loma” ilustra muy bien esta consecuencia: cada época de lluvias, en redes sociales, declaraciones institucionales, prensa y debates públicos se usan sus testimonios para construir sobre sus mujeres una imagen de personas sin discernimiento. Se elabora la urgencia de sacarlas de sus casas, junto a sus familias, hacia estadios o apartamentos unipersonales alquilados, demasiado pequeños y segregados. En este caso, la narrativa ambientalista funciona como herramienta para justificar el desalojo, la ausencia de programas de mitigación del riesgo y, en general, la ausencia de voluntad política para garantizar condiciones dignas de vida a las comunidades racializadas. Entonces, ¿qué sufrimientos y de qué mujeres importan?, ¿cómo están siendo contados y, por tanto, abordados desde políticas y programas institucionales?

Un ejemplo que ayuda a responder esos interrogantes es el hecho de que en Colombia —y en América Latina— gran parte de los programas, políticas y estrategias con perspectiva interseccional que pretenden abordar las circunstancias específicas de las mujeres negras, indígenas y pobres, implican créditos con entidades bancarias: programas de empoderamiento financiero. Muchas de las estrategias comunitarias de las mujeres para seguir sosteniendo sus vidas suponen préstamos informales con cobradores diarios que, muy comúnmente, incluyen amenazas y hostigamiento. Muchos de los programas

de apoyo al emprendimiento o vivienda dirigido a mujeres en la región implican préstamos con instituciones públicas y privadas (Azar, Lara y Mejía, 2018; Cardero, 2008).

La deuda en Latinoamérica no es un asunto individual: hunde sus raíces en los aspectos más ordinarios y cotidianos del abordaje de las problemáticas de género, y resulta ser una extensión de la explotación colonial y un círculo vicioso del que es difícil salir. Para las mujeres no blancas que engrosan las cifras de la pobreza en la región, este endeudamiento supone un “diferencial de explotación” (Cavallero y Gago, 2021: 15): preocupación, dependencia, fragilidad y desesperanza; riesgo para la continuidad de la vida.

En esa loma de la que hablo, las mujeres se endeudan más. Salir de las casas del cerro supondría para ellas endeudarse para pagar un alquiler en un lugar en el que, de todas maneras, no cabe toda su familia. El riesgo ambiental no atendido repercute para ellas en la adquisición de nuevas deudas para volver a alzar los techos, reconstruir los baños destruidos por la lluvia o volver a armar las cocinas (González-Güeto, 2019).

Fui criada en esa calle. Me atraviesa esa historia de instrumentalización del discurso ambientalista por parte de instituciones contra comunidades negras e indígenas que se repite alrededor de toda Latinoamérica. Quise empezar con este ejercicio de *escrevivência* [escrivivencia] porque el empeño teórico por identificar los vínculos entre el racismo, el género y la clase ha desembocado en listados rudimentarios y abstractos de opresiones que se suman,



como en un conteo de puntos (Brah, 2004: 11). La *escrevivência* es una herramienta propuesta y desarrollada por Conceição Evaristo (2017) que utiliza la experiencia vivida de la autora para reflexionar y “habilitar narrativas que se corresponden con las experiencias colectivas de las mujeres” (Soares y Machado, 2017: 206) en contextos de colonialismo y racismo. Mediante la *escrevivência*, las relaciones entre las posiciones raciales, de género y clase se desesencializan.

Y aquí la primera ruta: con la narración situada del dolor es posible abordar las dificultades de poner en práctica la interseccionalidad, identificando mejor cómo los programas y políticas de abordaje a la desigualdad de género fallan a la hora de integrar las complejidades de la “articulación” entre raza-género-clase (Brah, 2004). El racismo no es un fenómeno ni subsidiario ni autónomo, y pensar un presente y un futuro feministas obliga a escuchar aquello que contamos las mujeres no blancas que actuamos aún hoy desde los márgenes.

Segunda ruta: el machistómetro

Las acusaciones de machismo de feministas blanco-europeas y de las sociedades occidentales hacia poblaciones racializadas como negras, gitanas, africanas, árabes o musulmanas se han convertido en una de las manifestaciones contemporáneas más frecuentes de racismo estructural (Filigrana, 2020; Agüero, 2022). Parte de sus narrativas están siendo vehiculizadas para reproducir e intensificar la opresión sobre mujeres no blancas.

Diversas pensadoras antirracistas han puesto el acento en cómo esos ejercicios

de “medición” del machismo atraviesan el racismo presente en organizaciones internacionales, civiles e instituciones del Norte global. Esto conlleva a prácticas y discursos peculiarmente *paternalistas* por parte de algunas feministas e instituciones del Norte, basados en la creación de una “Otra” en contraposición al “yo”: “solo una parte del ego, el ‘bueno’, que acepta y es benévolo, se experimenta como ‘yo’ [...] el resto —lo ‘malo’, rechazable y malévolo— se proyecta sobre el ‘Otro’ y se experimenta como externo” (Kilomba, 2010: 18)⁵.

En España, un ejemplo de cómo funciona la construcción de la “Otra” es la imagen espejo de las mujeres blancas frente a las mujeres gitanas. Los estereotipos alrededor de las mujeres gitanas se han transformado en función de los cambios sufridos por el ideal de las mujeres blancas/españolas/*payas*⁶ del momento (Filigrana, 2020; Agüero, 2022). Filigrana y Agüero aseguran que cuando la representación ideal de las mujeres occidentales entrañaba “pureza sexual”, obediencia y sujeción, las mujeres gitanas fueron representadas como libertinas, desordenadas sexuales, seductoras. Una vez que la imagen arquetipo de la mujer blanca-española cambió con las ideas del feminismo liberal hacia el empoderamiento y la independencia, las mujeres gitanas aparecieron ante el imaginario colectivo como sumisas, oprimidas por sus maridos, obedientes, conservadoras. De modos similares y con consecuencias en la construcción histórica de la “sujeta del feminismo”, otras mujeres no blancas han

⁵ Traducción propia.

⁶ Voz utilizada por el Pueblo Gitano en España para hacer referencia a personas blancas.



sido instrumentalizadas en mayor o menor medida como lo que Grada Kilomba llama “la representación mental de a lo que el sujeto blanco no quiere parecerse” (2010: 19)⁷.

Aquí la segunda ruta: esta forma escindida de entender las continuidades entre las opresiones y los derechos de las mujeres reafirma la vieja dicotomía colonial “salvajismo vs. civilización” y ensombrece las relaciones de poder transnacionales y capitalistas que existen entre los derechos adquiridos de unas y las opresiones de esas “Otras”.

Tercera ruta: servidumbre, explotación y cuidados

Pensar los cuidados desde una perspectiva feminista es reconocer que una estructura racial y colonial los organiza, los reproduce y los sostiene. La investigación de Cristina Vera Vega atestigua, por ejemplo, que “la instalación de la servidumbre como una forma de control del trabajo que se realizó de manera forzada y no remunerada es la que da forma al trabajo doméstico en épocas posteriores, a través de la actualización de discursos y procesos sociales” (2022: 39). De acuerdo con ella, las mujeres habitan diferentes posicionalidades sociales que hacen que la división del trabajo reproductivo esté atravesada, no solo por su posición en las estructuras de género, sino en términos de sus posiciones raciales, de clase y edad (Brites, 2007; Vera Vega, 2022: 15).

Cuando hablamos específicamente de mujeres negras la acumulación de dolor se combina con la historicidad de la rela-

ción del Estado español —o, mejor, del reino de España, como diría Mayoko Ortega (2019)— con la negritud. Las experiencias de las mujeres negras de hoy en países latinoamericanos y europeos no distan de maneras significativas del pasado colonial (González, 2021 [1981]). En cuanto a acceso a derechos y legitimidad simbólica social, las mujeres negras siguen siendo un sector poblacional marginalizado dentro de las sociedades contemporáneas (González, 2021 [1981]: 40). El ejemplo histórico más trabajado, y que corporeiza toda esta discusión, es la figura de las amas de leche, como ilustración de la acumulación de vida extraída de los cuerpos racializados (Vera Vega, 2022; Bueno Sarduy, 2019).

Esto da como resultado la existencia de un proceso de “reproducción estratificada”, concepto que concreta las particulares maneras en que se articulan el género y la racialización para generar sufrimiento en las mujeres no blancas. Esta experiencia de sufrimiento racializado y generizado, devenida de la servidumbre y la explotación coloniales, se repite en las trayectorias vitales de otras mujeres no blancas. Aun cuando el número de mujeres negras en la educación superior ha aumentado en Latinoamérica en los últimos años, en términos de los trabajos que ocupan su presencia sigue siendo mayoritaria en roles de servidumbre, precariedad e informalidad.

De acuerdo con datos de la CEPAL (2018), las mujeres negras ocupan mayoritariamente los puestos administrativos de baja cualificación y menor salario en países como Argentina, Uruguay, Nicaragua y Panamá. En Brasil, Ecuador, Hon-

⁷ Traducción propia.



duras y Costa Rica, las mujeres negras mayoritariamente desempeñan trabajos manuales, inestables, peligrosos para la salud y mal pagados. La brecha entre mujeres blancas y negras es, al menos, de 11 puntos porcentuales. Esta realidad se repite, por ejemplo, en las mujeres indígenas que se dedican al trabajo del hogar (Vera Vega, 2022), en cuyas trayectorias vitales se da una intersección racismo-patriarcado que acumula una historia de servidumbre y explotación por parte de poblaciones blancas, hombres y mujeres; incluso por parte de feministas blancas.

Cuando situamos las luchas antirracistas en el centro del pensamiento sobre género, entendemos que esta experiencia de servidumbre racializada que se proyecta hasta hoy en Latinoamérica se repite con valencias transnacionales. Los cuerpos de las mujeres migrantes han sido y siguen siendo utilizados por poblaciones blanco-europeas y blanco-mestizas latinoamericanas como fuente explotable para la consecución de las libertades y el bienestar para hombres y mujeres.

La demanda del trabajo de mujeres migrantes racializadas como inferiores en Latinoamérica y España ha aumentado en los últimos años. Sin embargo, en el caso de España, apenas en 2022 —luego de la lucha de organizaciones de trabajadoras domésticas migrantes y racializadas— el Pleno del Congreso español ha ratificado el Convenio 189 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) sobre las trabajadoras domésticas. Entre otras medidas, el Convenio exige el reconocimiento de la prestación económica por desempleo a las empleadas domésticas. Esta

ratificación, sin embargo, deja fuera la situación de trabajadoras domésticas racializadas y migrantes que, al no tener documentación regular de su Estado migratorio, no están dadas de alta y su trabajo no está reconocido siquiera como existente. El abordaje de la situación de opresión específica de estas mujeres implica obligatoriamente la revisión con perspectiva decolonial y antirracista de la Ley de extranjería y los múltiples obstáculos que esta normativa impone a la población migrante para regularizar su situación en España.

Aquí la tercera ruta: la transferencia de la carga de cuidados de unas mujeres a otras no se explica únicamente en términos de clase social. Se trata de una transferencia de cuidados racialmente informada que reproduce y actualiza los patrones del sistema racial colonial y sus jerarquías: mano de obra precarizada, empobrecida e incluso esclavizada para el trabajo doméstico, sexual, agrario y reproductivo que sostiene los Estados de bienestar del Norte y las élites del Sur.



Notas finales

- Este texto ha pretendido enfatizar en que insertar la racialización como tema subsidiario de políticas, análisis y programas con perspectiva de género para mujeres no blancas tiene como resultado una orientación paternalista que elude sus demandas.
- Las tres rutas que presenta este texto no son las únicas. Otras posibles rutas incluirían los análisis de: la blanquitud como posición racial privilegiada atravesada por el género; los sesgos raciales en prácticas y políticas sanitarias; o los efectos para las mujeres no blancas del ascenso de discursos antiderechos en la escena política internacional.
- Las políticas y programas que abordan el diferencial de opresión de las mujeres no blancas requieren de ejercicios potenciados de cooperación internacional anticoloniales y críticos. Esto implica el reconocimiento de las relaciones de poder coloniales entre los diferentes territorios y actores gubernamentales.
- En paralelo, las estrategias institucionales de cooperación deberían tener como objetivo la reparación material y simbólica del sufrimiento causado históricamente a poblaciones no blancas y, por tanto, estar basadas en la escucha de las demandas de organizaciones feministas campesinas, populares, negras, indígenas, migrantes, gitanas, etc.
- En definitiva, no podremos diseñar estrategias orientadas a la justicia de género sin una imaginación antirracista que reconozca todo aquello que los pueblos no blancos tenemos para decir.

**Referencias bibliográficas**

- AGÜERO, S. (2022): *No soy tu gitana* [obra de teatro]. Teatro del barrio y Pretendemos gitanizar el mundo (productores), Madrid. Disponible en: <https://teatrodobarrio.com/no-soy-tu-gitana/>.
- AZAR, K., LARA, E. y MEJÍA, D. (2018): “Inclusión financiera de las mujeres en América Latina. Situación actual y recomendaciones de política”, *Políticas públicas y transformación productiva*, nº 30, Caracas, Banco de Desarrollo de América Latina (CAF).
- BRAH, A. (2004): “Diferencia, diversidad y diferenciación”, en: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de sueños, pp. 107-136.
- BRITES, J. (2007): “Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores”, *Cadernos pagu* 29, pp. 91-109.
- BUENO SARDUY, A. (2019): *Guillermína* [Documental animado]. Disponible en: <https://archivodelcortometraje.es/cortometraje/guillermína/>.
- CAMPOS GARCÍA, A. (2012): “Racialización, racismo y racismo. Un discernimiento necesario”, *Revista Universidad de la Habana*, 273, pp. 184-198. <https://n9.cl/k0v8j>.
- CARDERO, M. E. (2008): “Programas de microfinanciamiento: incidencia en las mujeres más pobres”, *Perfiles latinoamericanos*, 16(32), pp. 151-182. Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0188-76532008000200007&lng=es&nr](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0188-76532008000200007&lng=es&nrm=iso&tlng=es)
- CAVALLERO, L. y GAGO, V. (2021): *Una lectura feminista de la deuda ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!* (2ª edición), Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo. Disponible en: <https://tintalimon.com.ar/public/h1zy6opqfedln79rq1kh5bxd927o/una%20lectura%20feminista%20de%20la%20deuda.pdf>.
- CEPAL (2018): *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad*, Santiago, Naciones Unidas. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43746/4/S1800190_es.pdf.
- CRENSHAW, K. (1991): “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-1299. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/1229039>.
- CURIEL, O. (2002): “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras”, *Otras Miradas*, 2(2), pp. 96-113. Disponible en:



- <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>.
- ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2009): “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), pp. 37-54. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1316-37012009000200003&lng.
- (2014) “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, n° 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12.
- EVARISTO, C. (2017): *Escritora Conceição Evaristo é convidada do Estação Plural* [Vídeo]. Entrevistadores: Ellen Oléria, Fernando Oliveira e Mel Gonçalves. TVBRASIL (junio). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Xn2gj1hGsoo>.
- FILIGRANA, P. (2020): *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*, CDMX, ediciones Akal.
- GOEZ AHUMEDO, A. (2020): “¿En qué consiste el Plan Maestro Ambiental que busca salvar la Popa?”, *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.co/cartagena/claves-para-salvar-la-popa-GL3386686>.
- GONZÁLEZ, L. (2021 [1981]): “Mujer negra, esa quilombola”, *El ejercicio del pensar: marxismos y feminismo # 11*, CLACSO, pp. 37-42. Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/06/V3_Herencias_y_perspectivas_marxismo_N11.pdf.
- GONZÁLEZ-GÜETO, J.H. (2019): “Precarización vinculada al riesgo ambiental: revisión del caso La Loma en Cartagena de Indias (Colombia)”, *Iberoamerican journal of development studies* 8(1), pp. 270-295. Disponible en: https://doi.org/10.26754/ojs_ried/jds.333.
- GUTIÉRREZ CASTILLO, E. (2020): “Renovemos a Cartagena”, *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.co/opinion/columna/renovemos-a-cartagena-FN3249263>.
- KILOMBA, G. (2010): *Plantation memories. Episodes of Everyday Racism* (2ª Edición), Münster, UNSRAST.
- MOHANTY, C. (2008 [1986]): “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”, en L. SUÁREZ NAVAZ y A. HERNÁNDEZ (eds.): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Madrid, ed. Cátedra.



- MORALES GUTIÉRREZ, W. (2020): “Concejal denuncia invasiones y deforestación en el Cerro de La Popa”, *El Universal*. Disponible en: <https://www.eluniversal.com.co/politica/concejal-denuncia-invasiones-y-deforestacion-en-el-cerro-de-la-popa-GX3347190>.
- OBASOGIE, O. K. (2014): *Blinded by sight: seeing race through the eyes of the blind*, Stanford University Press.
- ORTEGA ARJONILLA, E. M. (2019): *Las negras siempre fuimos queer*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/341298154_LAS_NEGRAS_SIEMPRE_FUIMOS_QUEER.
- PIEPADE, V. (2021): *Doloridad. Dororidad*, Buenos Aires, Mandacarú Editorial.
- PINHEIRO BARBOSA, L. (2021): “Del campesinado emerge la lucha de las mujeres. El Feminismo Campesino y Popular. Una articulación transnacional de la lucha feminista”, *El ejercicio del pensar: marxismos y feminismo # 11*, CLACSO, pp. 5-18. Disponible en: https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/06/V3_Herencias_y_perspectivas_marxismo_N11.pdf.
- QUIJANO, A. (1999): “¡Que tal raza!”, en *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, CAAP, pp. 141–152. Disponible en: <https://n9.cl/mdako>.
- SOARES, L.V. y MACHADO, P. S. (2017): ““Escrevivências” como herramienta metodológica en la producción de conocimiento em Psicologia Social”, *Revista Psicologia Política* 17(39), pp. 203-219. Disponible en: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1519-549X2017000200002&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt.
- SPIVAK, G. (1998): “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, 3 (6), pp. 175-235. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf.
- TRUTH, S. (2021 [1851]): *¿Acaso no soy una mujer?*, Buenos Aires, editorial Galerna. Disponible en: <https://www.perlego.com/book/2995001/acaso-no-soy-una-mujer-pdf>.
- VERA VEGA, C. B. (2022): *Vidas liminales. Trabajo del hogar infantil, parentescos y experiencias organizativas en México y Ecuador* [Tesis doctoral, CIESAS]. Ciudad de México. Disponible en: <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/1495/1/TE%20V.V.%202022%20Cristina%20Bertha%20Vera%20Vega.pdf>.
- VIEZZER, M. (2005 [1977]): *Si me permiten hablar. Testimonio de Domiti-*



la. *Una mujer de las minas de Bolivia*, Madrid, Siglo XXI. Disponible en: http://www.cmpa.es/datos/6816/VEZZE-Memorias_de_Domitila60.pdf.

Con la colaboración de



Fundación Carolina, diciembre 2022

Fundación Carolina
Plaza del Marqués de Salamanca nº 8
4ª planta, 28006 Madrid - España
www.fundacioncarolina.es
@Red_Carolina

https://doi.org/10.33960/AC_24.2022

La Fundación Carolina no comparte necesariamente las opiniones manifestadas en los textos firmados por los autores y autoras que publica.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NonComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)