

Kruskaya Cristina Hidalgo Cordero

**NAVEGANDO ENTRE LENGUAS SALVAJES:
REFLEXIONES SOBRE ESCRITURAS
DECOLONIALES, RESISTENCIAS
LINGÜÍSTICAS Y EXPERIMENTACIONES
POÉTICAS**

**NAVIGATING AMONG WILD TONGUES:
REFLECTIONS ON DECOLONIAL WRITING,
LINGUISTIC RESISTANCES AND POETIC
EXPERIMENTATION**

RESUMEN

¿Cómo se analiza la racialización que las mujeres latinoamericanas viven en Suecia? ¿Cómo se escribe dicha racialización desde la experiencia personal y colectiva? ¿Cómo se habla de migración desde un lenguaje poético, y encarnado para contrarrestar la alienación colonial que enfrentan las mujeres migrantes? Para responder estas preguntas y continuar interrogando(me/nos), dialogo con propuestas teóricas y metodológicas de los feminismos chicanos, negros y decoloniales, que proponen investigaciones ‘encarnadas’. Investigaciones donde se problematice y politice nuestra experiencia personal y sus implicaciones en nuestros cuerpos. Así, me centraré en prácticas políticas y estéticas de una escritura decolonial que instan a sobrepasar las barreras entre el lenguaje académico y creativo. Reflexionaré sobre el cambio de códigos entre idiomas (inglés-español-sueco) como un recurso retórico de resistencia lingüística. Además, exploraré el uso de la poética en las experiencias de racialización desde una escritura del cuerpo, de la piel, en primera persona. Por último, presentaré las contribuciones teórico-políticas de las entrevistadas de un mestizaje subversivo y disidente del idioma sueco. De esta manera, estableceré conexiones entre propuestas decoloniales del uso del lenguaje y mi propia propuesta de escritura (otra) donde las lenguas se tornan mestizas, salvajes, impuras e irrumpen el texto con una sonoridad propia.

PALAVRAS-CHAVE: Mujeres migrantes, La Mestiza, Sueco Roto, Racismo engenerizado, Escritura Decolonial, Feminismos Decoloniales.

ABSTRACT

How can we analyze the racialization that Latin American women face in Sweden? How is racialization expressed from personal and collective experience? How do we speak of migration from a poetic and embodied language in order to counteract the colonial alienation faced by migrant women? To answer these questions and continue interrogating (me / us), I engage with theoretical and methodological proposals of Chicana, black and decolonial feminisms, which propose ‘embodied’ studies; where we problematize and politicize our personal experience and its implications in our own bodies. Thus, I will focus on political and aesthetic practices of decolonial writing that urge to shift boundaries between academic and creative writing. I will reflect on code-switching (English-Spanish-Swedish) as a rhetorical device of linguistic resistance. In addition, I will explore the use of poetics in the experiences of racialization from a writing of the body, of the skin, in first person. Finally, I will present theoretical-political contributions of the interviewees of a subversive and dissident mestizaje of the Swedish language. In this way, I will establish connections between decolonial proposals for the use of language and my own decolonial writing proposal where languages become mestizas, wild, impure and invade the text with their own sonority.

KEYWORDS: Migrant women, La Mestiza, Broken Swedish, Gendered Racism, Decolonial Writing, Decolonial Feminisms.

INTRODUCCIÓN¹

Tardé algún tiempo en darme cuenta de qué se alojaba detrás de esa pregunta aparentemente tan inofensiva ¿de dónde eres? Tal vez no me lo cuestioné en un inicio porque reconocer la racialización duele. Te desgarras desde lo más profundo. Encarnar la otredad por ser mujer, por ser de color, por ser del sur, ¡asfixia! (Entrada de mi diario; Berlín, enero 2013).

Hablar de ser migrante me llama a posicionarme desde los sentimientos y las emociones, porque la migración es una experiencia personal y colectiva que atraviesa el cuerpo, marca la piel, desgarras el alma. Una experiencia en carne viva de despojo constante de la historia propia. Sin embargo, no me refiero a cualquier tipo de migración, estoy hablando de la experiencia migratoria que está atravesada por el hecho colonial y/o es un éxodo forzado. Es decir, cuando se migra a un continente cuya historia es la de haber despojado a otros pueblos por siglos; cuando el color de la piel determina tu estatus social y tus oportunidades de vida; cuando no existe la posibilidad de regresar a tu lugar de origen, porque tu tierra está devastada y tú estás huyendo de la muerte. Es así, que hablar de migración es tan complejo, tan complejo como las mismas personas que migran.

Es para mí fundamental hacer investigaciones que me atraviesen el cuerpo.² No solo para conjugar lo personal con lo político, sino también para crear espacios de enunciación en primera persona donde se problematizan las motivaciones profundas de conducir investigaciones con y para grupos de personas subalternizadas. En mi caso particular, hablar del racismo encarnado es una realidad que atraviesa mi experiencia de migración, pero también es un compromiso político y teórico de denuncia contra las acometidas fascistas en una Europa que fortalece sus fronteras, intensifica sus mecanismos de necro poder (MBEMBE, 2013) y amplía sus sistemas asesinos de leyes anti-migratorias racistas. Además, reflexionando sobre pedagogías feministas decoloniales, María Lugones hace hincapié en la necesidad de hacer investigaciones desde adentro, es decir, no hablar 'sobre' sino 'como' una mujer de color (ESPINOSA et al., 2013, p. 421). A este llamado yo lo entiendo como una *investigación encarnada*, y lo plasmo en mi propia investigación al hablar como una mujer migrante más y no sobre mujeres migrantes. De esta manera, entiendo esta investigación como una que atraviesa el cuerpo, y también como una que habla desde un "nosotras", una colectividad compartida, una experiencia hecha cuerpo, ¡encarnada!

¹ Un primer borrador de este artículo fue presentado en la 31a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre los días 09 y 12 de diciembre de 2018, Brasília/DF. Las discusiones dentro del grupo de trabajo Antropoéticas: outras (etno)grafias contribuyeron a profundizar ciertas temáticas en este texto. Sin embargo – y sobre todo – esta versión del manuscrito se ha logrado gracias a la sensible y encarnada lectura de una gran compañera feminista Alejandra Santillana Ortiz. Sus aportes teóricos y sus preguntas desde y para el cuerpo que crea, han ayudado a las poéticas políticas de este trabajo.

² Reflexión lograda a partir de la lectura y estudio de los debates de los feminismos negros, chicanos y decoloniales sobre el lugar de enunciación, las lógicas de poder en la investigación, la producción de conocimientos 'otros' y las prácticas académicas comprometidas.

Una teoría encarnada significa una donde las realidades físicas de nuestras vidas: nuestro color de piel, la tierra o el concreto en el que crecimos, nuestros anhelos sexuales, todos se fusionan para crear una política nacida por necesidad. Aquí intentamos superar las contradicciones de nuestra experiencia: somos el color en un movimiento feminista blanco. Somos las feministas entre la gente de nuestra cultura. A menudo somos las lesbianas entre los heterosexuales. Hacemos este puente nombrándonos a nosotras mismas y contando nuestras historias con nuestras propias palabras (MORAGA; ANZALDÚA, 1983).³

En consecuencia, encarnando las contradicciones de mi experiencia y escuchando las contradicciones de las experiencias de las mujeres entrevistadas, reflexionaré sobre proyectos emancipadores de escrituras decoloniales que fisuren las estructuras rígidas de la academia y generen puentes para otras formas de existir, habitar, pensar, vivir, sentir, expresar.

Mi primer acercamiento al contexto migratorio sueco se produjo a través de una gran amiga, Mónica. Nos conocimos en el año 2014 y ella me trajo una perspectiva desconocida: las comunidades migrantes en ese país escandinavo y el activismo feminista antirracista. En el verano del 2017 viajé por primera vez a Suecia. Las historias, relatos y memorias de mi amiga pasaban de ser palabras e imágenes a ser realidades que podía verlas con mis propios ojos. Quedarme en un barrio migrante – más adelante, vivir en ese barrio migrante – dialogar con mujeres de varios orígenes, conocer centros de arte antirracista, asistir a eventos auto gestionados por las minorías étnicas del país, no solo me permitieron tener elementos para una lectura crítica de ese propagandístico e hipócrita “estado de bienestar” sueco, sino también, me interpelearon a tal forma, que decidí realizar trabajo de campo y llevar a cabo mi investigación de maestría ahí. Volví en el invierno del 2018, luego de meses de estar en contacto con amistades y posibles entrevistadas. Al final de mi estancia de investigación, recopilé treinta y tres historias de vida de mujeres latinoamericanas o con descendencia latinoamericana. Mujeres que se identificaban como migrantes, como exiliadas, como residentes, como ciudadanas híbridas, como segundas generaciones, como suecas. Un grupo de mujeres diversas en cuanto a edad, país de origen, ocupación laboral, estado migratorio; sin embargo, todas de una u otra manera compartían un lazo con América Latina y se enfrentaban a la racialización cotidiana. Las reflexiones que presento en este texto vienen de todo lo compartido y aprendido con esas mujeres.

A continuación, dividiré este artículo de la siguiente forma: en un primer momento dibujaré a breves rasgos la genealogía teórica de la que parto y las construcciones metodológicas que forjo pensando en torno a las escrituras decoloniales. Y en un segundo momento, exploraré los aportes de las entrevistadas desde las resistencias lingüísticas.

³ Todas las traducciones de las citas que se presentan en este texto han sido realizadas por la autora de este artículo.

ALGUNOS APUNTES TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

Los trabajos de Gloria Anzaldúa (1987), María Lugones (2003), Ochy Curiel (2014), Grada Kilomba (2010), Cherríe Moraga (1988), Yuderkys Espinosa (2013), Chela Sandoval (2000), Ruth Behar (1996), Gayatri Spivak (1998) y Silva Rivera Cusicanqui (2010) han inspirado e informado mis marcos teóricos y metodológicos.

Mi punto de partida epistemológico es entender que, tanto la raza como el género son construcciones sociales que se configuran a través de la conquista europea del Abya Yala.⁴ María Lugones afirma que existe un *sistema moderno/colonial de género* (LUGONES, 2008) – amplía así el trabajo de Quijano sobre la colonialidad de poder (QUIJANO, 2000) – donde tanto el género como la raza son pilares fundamentales para la modernidad. Estas categorías son, para Lugones, inseparables y entramadas.⁵ De esta manera, se logra entender que la raza es engenerizada tanto como el género es racializado. Esta es una ruptura epistemológica con la tradición eurocéntrica y androcéntrica de las ciencias sociales que argumentaba que el racismo era un fenómeno netamente generado por el determinismo biológico durante el siglo diecisiete (LAZUELA, 2001) y que planteaba el estudio de las opresiones por separado dando una mayor importancia a la categoría de clase. La decolonialidad, por el contrario, rompe con esta tradición de las ciencias sociales clásicas y propone 1492 como hito fundacional de la modernidad capitalista y de la creación de una clasificación racial y engenerizada de las poblaciones del mundo. Con esto, el giro decolonial – y en particular los feminismos decoloniales – obligan a reescribir la historia desde el análisis profundo de la negación de humanidad y subjetividad de las mujeres indígenas, africanas, afrodescendientes y mestizas empobrecidas (ESPINOSA et al., 2013, p. 404).

Entender el género y la raza como categorías que se construyen mutuamente, nos conduce a la extensa amalgama de producción académica feminista antirracista, postcolonial, decolonial, indígena, negra, chicana, islámica que complejiza los debates sobre justicia social planteando la imbricación de opresiones dentro de la matriz de dominación (HILL COLLINS, 1998). Es decir, cómo todas las categorías de subordinación actúan conjuntamente y, por ende, es de suma importancia la interseccionalidad donde el género no sea la única categoría de análisis. Porque “las mujeres no [somos] solo mujeres, también [somos] negras, blancas, ricas, pobres, heterosexuales, homosexuales” (GUNNARSSON, 2011, p. 25). – y yo añadiría – indígenas, musulmanas, trans, *crip*⁶, migrantes, jóvenes, an-

⁴ Abya Yala es el nombre que el grupo indígena Kuna dio al continente antes que los colonizadores europeos lo llamaran ‘América’. (VENTOCILLA; HERRERA; NÚÑEZ, 1999).

⁵ La filósofa María Lugones utiliza en su obra verbos que se refieren a las acciones que forman parte del arte del tejido. Con verbos como entrecruzar o entretramar lo que busca la autora es recalcar la inseparabilidad de las categorías de raza y de género, pero también resaltar que se producen mutuamente. Es decir, que no son categorías separadas que en determinado momento se cruzan, sino que están juntas desde su producción. Términos como «urdimbre» y «entretrama» expresan la inseparabilidad de una manera interesante: al mirar el tejido la individualidad de las tramas se vuelve difusa en el dibujo o en la tela.

⁶ Dentro de los “Estudios crítico-emancipatorios en discapacidad” (OLIVER, 1990) se propone una comprensión holística propositiva sobre la discapacidad. Así, se busca desmantelar los mecanismos psico-sociales que son utilizados para invisibilizar e impedir la activa participación de la

cianas, urbanas, rurales, trabajadoras asalariadas, empleadas domésticas, etc. Esta praxis feminista no blanca, no occidental ha criticado arduamente el rol de los y las intelectuales en la reproducción y mantenimiento del sistema moderno/colonial heterosexual/cisgénero capitalista/patriarcal judío/cristiano céntrico.⁷

Como parte de esta praxis feminista (otra) que ha denunciado la reproducción del poder patriarcal, la interpelación filosófica al positivismo de las ciencias ha sido fundamental. La producción feminista ha abordado la falacia de la neutralidad, objetividad, imparcialidad, afirmando que ninguna producción de conocimiento estaría libre del sesgo del investigador/a. De hecho, toda producción está incrustada en estructuras de poder, discursos e ideologías (SANGSTER, 1994). La producción de conocimiento se da desde lugares de enunciación específicos y está atravesado por las particularidades de quien enuncia. En palabras de Grada Kilomba: “la teoría siempre se coloca en algún lugar y siempre está escrita por alguien” (KILOMBA, 2010, p. 32). Hacer visible que el conocimiento no es puro, ni imparcial, ni ‘objetivo’ devela como los paradigmas del conocimiento se han construido desde una perspectiva androcéntrica, donde el sujeto productor de conocimiento era únicamente el hombre – blanco, europeo, heterosexual, cisgénero, burgués. En este sentido, localizar el conocimiento es imprescindible, porque el conocimiento situado desmantela las falacias positivistas y permite “objetividades encarnadas” desde “perspectivas parciales” (HARAWAY, 1988). Y es desde ese lugar situado y esa experiencia encarnada, de una mujer de color racializada e hipersexualizada en Europa, que construyo mi metodología.

Por consiguiente, esta metodología es híbrida, encarnada e impura. Se encuentra en *la entrecruzada* entre historia oral, narrativas de vida, etnografía, debates sobre la posicionalidad y *standpoint*⁸, trabajo colectivo y escritura mestiza. Sin embargo, para el fin de este texto, me centraré en las reflexiones metodológicas de esa escritura mestiza, escritura (otra), que forman parte de mi intento de una escritura decolonial. Mis ideas de una metodología donde la escritura se planteen como poética mestiza resistente parten de mi lectura de la propuesta teórica de Gloria Anzaldúa y María Lugones. Ambas autoras trabajan el concepto de la *mestiza* como una hibridez que sobrepasa la concepción tradicional de un mestizaje racial (ANZALDUA, 1987; LUGONES, 1994). Proponen el concepto de *mestiza* como la fisura de la modernidad categorial, porque, mientras la dominación se articula a través de la fragmentación y separación, la *mestiza* transgrede los límites

población con discapacidades. Esos mecanismos también se articulan en el campo del lenguaje. Las comunidades con discapacidad de habla inglesa utilizan el término *crip* para definirse porque evidencian la carga negativa del término discapacidad, minusválido, etc. Además, así como el movimiento *queer*, las comunidades *crip* asumen un término históricamente peyorativo y lo transforman, arrebatando el insulto.

⁷ Saliendo de la trampa patriarcal semántica de lo que no se nombra no existe, es un ejercicio político necesario denunciar las características de la matriz de dominación. Además, siguiendo la línea argumentativa de Ochy Curiel y Ramón Grosfoguel, se debe nombrar y adjetivar a este Sistema porque no es solo “capitalista” y no es solo “patriarcal”.

⁸ Standpoint o punto de vista, es una corriente teórica feminista que sostiene que las ciencias sociales deberían practicarse desde el punto de vista de las mujeres o grupos de mujeres de las que se lleva el estudio, ya que son ellas las que estarían mejor equipadas para comprender sus propias realidades. Entre las teóricas que proponen el *standpoint* se encuentran Patricia Hill Collins y Dorothy Smith.

de las definiciones, y, por ende, no se puede controlar. En palabras de Lugones, la mestiza es “inclasificable, inmanejable. Ella no tiene partes puras para contener, para controlar” (LUGONES, 1994, p. 459).

Mientras Gloria Anzaldúa habla de la mestiza desde esas mujeres – y esas personas género disidentes – que se encuentran atravesadas por tantas culturas, tradiciones, religiones, lenguas, espiritualidades, cosmovisiones, cosmogonías, símbolos, prácticas, deseos, tierras; esas personas que están en y entre *fronteras*. María Lugones entiende a la mestiza no solo como persona *sino también* como tecnologías, herramientas y prácticas. Entre esos encuentros y divergencias pienso en el idioma, en la lengua, en la palabra con posibilidad de ser mestiza. Mestiza porque es empleada por personas que estamos en y entre fronteras, pero también porque esas lenguas reflejan las intersecciones que se dan en las fronteras, tornándose así, impuras, transgresoras, indomables, diversas, ricas, coloridas.

Como parte de esa escritura mestiza, yo propongo la escritura multilingüe de Gloria Anzaldúa como una fuente de inspiración y reflexión política. En su escritura, Anzaldúa constantemente cambia de inglés a español. Pero no cualquier español, ella escribe en español chicano dando contexto a la locacionalidad de su voz (VERHAGE, 2014, p. 112). Ella nos dice “hasta que sea libre de escribir bilingüemente y cambiar de códigos sin tener que traducir siempre, mientras aún tenga que hablar en inglés o español cuando preferiría hablar en espanglish, y mientras tenga que acomodarme a los hablantes de inglés en vez de que ellos se acomoden, mi lengua será ilegítima” (ANZALDÚA, 1987, p. 59). Con esta potente frase, Anzaldúa denuncia la jerarquía entre idiomas y la geopolítica de las lenguas. Además, encuentro en este fragmento un llamado a cambiar idiomas, transgredir los límites de las lenguas como una práctica política. Más allá de entender esto como un mero caso de bilingüismo, yo utilizo en mi escritura el cambio de códigos entre idiomas como un dispositivo retórico de resistencia lingüística.⁹

De esta forma, hace un tiempo atrás, construí el texto de mi investigación de maestría como un viaje entre el inglés y el español en donde este último – que es mi lengua materna y la lengua materna de gran parte de las entrevistadas – se introduce en el texto, labra la tierra de las palabras, traza nuevas posibilidades con su propia sonoridad. Este es un ejercicio de locacionalidad de mi voz y de la de las informantes; “[t]razar de dónde vengo y como entiendo de donde vienen las mestizas entrevistadas” (HIDALGO CORDERO, 2018, p. 30). Así mismo, es un ejercicio político dentro de la práctica académica “que ellos se acomoden” a mí, a nosotras, a otras lenguas, a otras formas de escribir. Este es un ejercicio de construir textos en diversas lenguas, de traer ciertas palabras y estructuras sintácticas de un idioma a otro. Es un experimento poético de irrumpir en el texto académico con otras gramáticas, otras sonoridades, otras formas de pensar que podrían ser entendidas como ‘erróneas.’ Es traer otros mundos que crean y forjan realidades. Es “desbaratar los andamiajes discursivos teóricos que estorban una lectura desde abajo” (MARCOS, 2018, p. 18) para construir puentes entre la academia y los

⁹ Keating, 2009; Lugones, 2003b, 2006; Grimm, Erika. 2018. *Call and Response: On Decolonial Frameworks and Loving, Knowing Ignorance*, mayo 25-26, 2018. Brno.

saberes populares anti-hegemónicos. Es rehacer, moldear y reformular las distorsiones masculinizantes de los idiomas coloniales cambiando el género de las palabras, tornando los textos en espacios donde *las femeninos*¹⁰ se tornen visibles luego de siglos de estar *suprimidas* (MARCOS, 2018, p. 46).

[E]n el uso incorrecto de las palabras, en la colocación incorrecta de las palabras, había un espíritu de rebelión que afirmaba que el lenguaje era un sitio de resistencia. Buscamos hacer un lugar para la intimidad. Incapaces de encontrar un lugar así en el inglés estándar, creamos el discurso roto, quebrantado e ingobernable de la lengua vernácula. Allí, en ese lugar, hacemos que el inglés haga lo que queremos que haga. Tomamos el lenguaje del opresor y lo volvemos contra sí mismo. Hacemos de nuestras palabras un discurso contra-hegemónico, liberándonos en el lenguaje (HOOKS, 1994, p. 175).

En este fragmento bell hooks resalta la posibilidad de adueñarse del lenguaje del opresor y transformarlo como parte de la liberación; y ese es un ejercicio decolonial. Sabemos que tanto el inglés, como el español, portugués, francés son lenguas imperiales y coloniales. También sabemos que existen jerarquías entre ellas. El inglés es el idioma hegemónico en el mundo transnacional; el idioma de la academia, de los negocios, de la política internacional. Se traduce del inglés al español, del inglés al portugués, pero muy poco del lado contrario (MIGNOLO; SCHIWY, 2003). Existe una desigual traducción y circulación del conocimiento que forma parte de la colonialidad del poder (DE LIMA COSTA; ALVAREZ, 1995, p. 558). La geopolítica de la traducción es la geopolítica del conocimiento. “Los textos no viajan entre contextos lingüísticos sin una visa” (DE LIMA COSTA; ALVAREZ, 1995, p. 558). Entonces, una escritura decolonial es también una escritura que genera enlaces entre lenguas; que trae otros idiomas a la conversación; que lucha contra el aparato material hegemónico colonial que decide que se traduce, publica, circula y que no. Una escritura, que, así como la poeta Gina Valdés dice, cree puentes entre fronteras. “Hay tantísimas fronteras que dividen a la gente, pero por cada frontera existe también un puente” (VALDÉS, 1982, p. 62).

Pero este no es el único esfuerzo, sabemos que aún si generamos textos políglotos, donde otras lenguas irrumpen los textos académicos, no podemos seguir circulando dentro de las lenguas jerarquías de los bordes del sistema-mundo. Tenemos que generar puentes (otros) con el quechua, kichwa, aymara, tikuna, guaraní, tojolabal, náhuatl, árabe, kurdo, suajili, entre otros. Repensar a que idiomas, cosmologías y epistemologías les damos espacio en nuestros debates teóricos. Podría sonar utópico este llamado al políglotismo fuera de los márgenes de las lenguas europeas. Sin embargo, estos proyectos existen, se están articulando desde las periferias del mundo. Por ejemplo, los y las zapatistas están teorizando y amasando otro idioma español, al que llaman *la castilla*, donde *las femeninos* se hacen visibles, donde las gramáticas y cosmologías de los pueblos mesoamericanos se expresan. Un idioma que les permite sentirse identificadas, un idioma

¹⁰En resonancia con las propuestas zapatistas de cambiar las distorsiones masculinizantes y transgredir las concordancias gramaticales a través de engenerizar las palabras, cambiar el género y el número, etc., en este artículo la autora también moldea y reformula el género de algunos artículos y/o sustantivos sin supuesta concordancia gramatical como forma de resistencia lingüística y decolonización del idioma.

que no amputa sus formas de pensar, un idioma que hace justicia a los siglos de supresión de la historia el rol de las mujeres antes de la conquista español. Un idioma que permite feminizar los espacios y se ajusta a los roles de poder negados a las mujeres: insurgentas, dirigentas, capitanas, milicianas (MARCOS, 2018). Así, es nuestro deber como investigadores e investigadoras comprometernos – ya que nuestra voz si se escucha¹¹ – a visibilizar la riqueza de esos proyectos (otros), de esas lenguas insurgentes, de esos conocimientos subalternos, de esas cosmologías y cosmovisiones otras.

¿Cómo puedo escribir textos académicos donde la lengua del opresor juegue a mi favor? ¿Cómo doy espacio a otras lenguas, otras sonoridades, otras cosmologías dentro de mi investigación? Llevar la cosmología, la transculturización (MIGNOLO; SCHIWY, 2003) y la epistemología de las lenguas subalternas a los textos escritos en lenguas hegemónicas puede fragmentar y retar el orden establecido. Abogar a la creatividad del uso del idioma, y visibilizar la riqueza de las lenguas mestizas que vienen desde los márgenes podría dar luz a la senda. Además, explorar intersecciones entre lo poético y lo académico posibilita sobrepasar límites institucionales. Sin embargo, muchas de las respuestas nos convocan a mirar la genealogía de la praxis feminista, recuperar experimentaciones ampliamente trabajadas. Como parte de mi trabajo, ha sido extremadamente relevante construir autobiografía, historizar la tradición feminista de la que soy heredera y recordar que las tensiones que se alojan en el corazón de mi trabajo han sido extensamente exploradas por académicas feministas.¹²

He estado trabajando para cambiar la forma en que hablo y escribo, para incorporar en la forma de decir un sentido de lugar, no solo de quién soy en el presente, sino de dónde vengo, las múltiples voces dentro de mí [...]. Me refiero a esa lucha personal para nombrar el

¹¹ Gayatri Spivak en su ensayo “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” plantea que la gente subalterna nunca podrá ser escuchada/entendida dentro de los sistemas hegemónicos de poder, porque estos están articulados de tal forma que la voz de la persona subalterna no puede ser entendida porque ella no maneja el aparato epistemológico requerido y exigido para ser escuchada. Es decir, los sistemas de opresión y jerarquía se articulan de tal manera que la gente subalterna no solo es excluida sino es totalmente alienada; el sistema se asegura que esta persona nunca pueda ser escuchada (SPIVAK, 1998). En base a este planteamiento, yo sostengo que como investigador/as tenemos un capital cultural y social para ser escuchades, nosotres no somos subalternes y por ende podemos hablar y ser escuchades. Ahí recae nuestra responsabilidad intelectual.

¹² bell hooks tiene diferentes libros, artículos y ensayos donde argumenta lo importante que es desafiar nuestra forma de escribir en las prácticas académicas para teorizar desde las experiencias personales. Entre su trabajo, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics* (Boston, MA: South End Press, 1990); Hooks, Bell, and Tanya McKinnon. “Sisterhood: Beyond Public and Private.” *Signs* 21, no. 4 (1996): 814-29. y *Teaching to Transgress: Education As the Practice of Freedom* (New York: Routledge, 1994). Gloria Anzaldúa empleó el término „terrorismo lingüístico” en su ensayo „Cómo domesticar una lengua salvaje” para hablar sobre la conexión entre idioma e identidad. Señaló que el acento es el campo de batalla donde se construye el „otro”. Ella llama a transgredir lo que es aceptable como un camino para la liberación. En *Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute, 1987), pp. 53-64. La escritora egipcia Nawal El Saadawi destaca las sinergias íntimas entre el pensamiento creativo y la acción disidente. Ella argumenta que la escritura creativa es una actividad peligrosa porque es capaz de desestabilizar el estatus quo. Ella nos insta a comprometernos con epistemologías alternativas a través de la escritura. Mariana Alvarado and Alejandro De Oto son editoras del libro *Metodologías en Contexto. Intervenciones en Perspectiva Feminista/Poscolonial/Latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO, 2017) En el que ocho investigadoras feministas proponen investigaciones situadas, donde el estilo de escritura es una parte fundamental de la construcción metodológica. Es una decisión como escribir, una decisión poscolonial en este caso. Yuderky Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal and Karina Ochoa Muñoz son editoras del libro *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014). El libro es un espacio compart-

lugar que vengo a expresar, ese espacio de mi teorización. (HOOKS, 1990, p. 146)

Como lo expresa bell hooks, las prácticas literarias y de estilo de escritura son herramientas ponderosas para articular nuestras posicionalidades, nuestras historias, nuestras luchas. Descolonizar nuestras formas de escribir significa que nosotras hagamos visible nuestras genealogías intelectuales y al mismo tiempo, alumbremos en las prácticas de escritura: nuestro compromiso con la comunidad y lo colectivo dentro del texto. El conocimiento no se hace a solas, se teje en diálogo constante con nuestras predecesoras, con nuestras comunidades, con nuestras hermanas, con nuestras experiencias cotidianas. Hacer visible en nuestros textos a esas mujeres, a esos textos, a esas ideas, a esas conversaciones es una práctica que desarticula las lógicas autorales coloniales, capitalistas y patriarcales. Trazar esas genealogías en nuestros textos también es parte de una práctica de escritura decolonial.

A BROKEN SWEDISH – UN SUECO ROTO

Estoy encadenada a estas calles
 Al servicio de una ciudad que no muestra gratitud.
 Pero me exige estar agradecida.
 [...]

 Aisladas
 Porque vivimos en las grietas entre la segregación y la
 gentrificación.
 Narradoras de la periferia, alzando sus puños y sus his-
 torias.
 ¿Estocolmo nos ves?
 ¿Oyes nuestra voz?
 ¿O debemos subir el volumen?
 (LIBRE, 2015)¹³

El poema "Stocktown Blues" nos habla de la historia de migración en

ido tallado y tejido a partir de reflexiones sobre una gran diversidad de experiencias de mujeres en un continente reconciliado, de una multiplicidad de epistemes y otros conocimientos, como Abya Yala. El libro recopila ensayos, poesía y manifiestos que muestran las múltiples formas en que la hegemonía es desafiada por escrituras subalternas. Además, incorporo algunos elementos del trabajo de las académicas feministas blancas Elizabeth Grosz y Nina Lykke que se involucran con la escritura creativa. Grosz en su libro *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. (Bloomington: Indiana University Press, 1994) argumenta que el cuerpo es un producto cultural. En su crítica profunda y densamente filosófica, pide repensar el cuerpo y repensar el deseo para „rescatar” el cuerpo. Un rescate que se articula a través de la teoría y de la escritura. En el libro editado por Nina Lykke *Writing Academic Texts Differently. Intersectional Feminist Methodologies and the Playful Art of Writing* (New York: Routledge, 2014), Nina Lykke, Kathy Davis, Redi Koobak, Susanne Gannon y otras académicas y escritoras feministas se involucran con la política de la escritura de manera diferente como una articulación real del conocimiento incorporado. Proponen una escritura experimental como una forma de repensar y recrear el mundo.

¹³De la poeta chilena libanesa sueca Nachla Libre. Traducido del inglés al español por la autora de

Suecia y de como la segregación racial dentro de la planificación urbana define las vidas de las personas migrantes; en particular las mujeres de color. En las ciudades suecas, desde la década de los sesenta, el desarrollo urbano relegó a las poblaciones migrantes que llegaban al país a las periferias de las ciudades a través de los programas de vivienda (MOLINA et al., 2017). Estos barrios periféricos son llamados en sueco como *förort*. Barrios que se han convertido en espacios de gran diversidad étnica, lingüística y religiosa, y a la par han sido blanco de representación mediática negativa, retóricas racistas y políticas excluyentes. El poema describe como estos *förort* son lugares aislados de alta concentración migrante donde sus residentes sufren un sinnúmero de opresiones, entre otras tenemos la vulnerabilidad de vivienda y el desplazamiento forzado (MOLINA et al., 2017). De esta manera, el poema refleja las tensiones raciales entre el ‘pertenecer’ y ‘no pertenecer.’ Tensiones que las treinta y tres mujeres entrevistadas abordaron durante todas las horas de entrevistas y charlas que tejimos juntas. Tensiones, dolores y batallas por vivir en barrios migrantes, por ser de color, por no tener un “nombre sueco”, por tener padres extranjeros, por hablar otros idiomas, por manejar otros códigos culturales, por ser mujeres, por ser latinas.

Era una tarde de invierno. Menos dos grados, hacía frío, pero no nevaba. Tomábamos té en una cafetería en el centro, su cafetería favorita me dijo, ¡por eso me citó ahí! Gaby¹⁴ me relataba su infancia mientras veía por la ventana, tenía la tarde libre. “El sueco es mi primer idioma, pero yo tenía un fuerte dialecto conectado a la clase social por el barrio donde crecí.” (Entrevista con la autora, 13 de Noviembre 2017, Gotemburgo). Venir del *förort* está relacionado con dialectos y cadencias particulares a la hora de hablar sueco. La forma en la que una persona habla sueco puede ser un distintivo para ser discriminada y violentada dentro de la sociedad sueca blanca. Es así, que el idioma se torna una marca distintiva para reproducir diferenciación de clase y de raza; en donde raza y clase están entramadas. De hecho, “el vínculo entre idioma, imperio y raza son fundamentales para la matriz mundial moderna/colonial” (DELGADO; ROMERO, 2000, p. 12). El lenguaje fue una herramienta muy importante para los conceptos post-ilustración de ‘ciudadano’ y ‘extranjero’ y para los proyectos nacionalistas europeos en el siglo diecinueve (DELGADO; ROMERO, 2000).

En el caso particular de Suecia, hay una larga historia de como el idioma sueco fue impuesto a los grupos minoritarios como el pueblo Sami y la comunidad rumana, y cómo a través de políticas del lenguaje, el idioma sueco fue establecido como el único idioma nacional.¹⁵ Las políticas en las escuelas para hijos de migrantes como los cursos de ‘lengua materna’ y ‘sueco como segundo idioma’ se han convertido en mecanismos de diferenciación entre quienes cualifican como ciudadanos suecos y quienes no (PUSKÁS, 2012). Para las informantes de segunda y tercera generación, el idioma se ha transformado en el campo de batalla para

este artículo.

¹⁴Seudónimo escogido por la mujer entrevistada.

¹⁵Véase: The Swedish Language Act “Swedish for all” 2008/2009.

ocupar los mismos espacios de la población sueca blanca. Para muchas, estas particularidades lingüísticas están enmarcadas dentro del contexto de raza:

[...] cuando yo era adolescente era importante para mí encajar en ambientes blancos. Y esto estaba conectado con el idioma y la forma en la que yo hablaba sueco. ¿Cómo poder hablar más blanco? Cuando comencé la universidad me decía a mi misma 'no puedo hablar de esta manera, nadie lo hace' y traté de hablar de mejor manera, es decir, de manera más blanca (Entrevista con la autora, 13 de noviembre 2017, Gotemburgo).

Es decir, el "hablar más blanco" era la estrategia que tenía ella en ese momento para enfrentar *menos* exclusión y racismo. Esta estrategia muestra cómo las prácticas de resistencia son contextuales y cambiantes, y por lo tanto temporales. De hecho, las mujeres entrevistadas explicaron este cambio a lo largo del tiempo como una nueva significación de su forma de hablar en sueco, donde producen un sueco "colorido" y "roto" incorporando palabras de muchos otros idiomas, incluido el español, el kurdo y el árabe como rasgos de identidad, pertenencia, lugar, historia. Colorido, porque lo enriquecen con otras lenguas, otras cosmovisiones, otras gramáticas, otras formas de entender el mundo. Colorido, porque traen otras sonoridades, ritmos y cadencias a un idioma sueco blanco que no las acoge, que no les da sentido de pertenencia o intimidad. Roto, porque dentro de los estándares racistas de la sociedad sueca blanca, estas mujeres hablan un sueco erróneo, deficiente, con acentos equivocados y contaminados de extranjería. Roto, porque mezclan y cambian un idioma gris – estandarizado –, y al hacerlo, fracturan el estatus quo. Como expresa maravillosamente Libertad¹⁶:

La forma en la que hablo es parte de mi identidad. Yo vengo del *förort* y tengo un sueco roto. No me avergüenzo de esto. Hablar un sueco roto significa forjar un puente colorido entre culturas e idiomas. Es una forma salvaje de hablar. Y si a ellos no les gusta, es porque ellos tienen miedo de nuestra diversidad (Entrevista con la autora, 14 febrero 2018, Upsala).

Lugones sostiene que para articular prácticas de resistencia que verdaderamente tomen en cuenta la diversidad y la celebren, la "pluralidad debería estar en la estructura misma de la teoría". Esta es un ejercicio que requiere "hacer acrobacias" (LUGONES, 1991). Entonces, para transgredir la prisión de la pureza, tenemos que ser creativas. Articular un pensamiento fronterizo, un pensamiento divergente, un pensamiento impuro, un pensamiento mestizo. Pero también, "hacer acrobacias" alude a una acción difícil y arriesgada que requiere práctica. Entiendo el *sueco roto colorido* como una increíble acción acrobática de las entrevistadas. Al hablar un tipo de sueco que incorpora palabras y expresiones idiomáticas de sus padres y comunidades, esas mujeres celebran la diversidad y ofrecen aberturas comunicativas. Ellas forjan y tejen puentes entre culturas, comunidades, genealogías. Como dice Gloria Anzaldúa, "[l]a identidad étnica es la piel gemela de la identidad lingüística – soy mi lengua", y las informantes están hibridando el idioma, amasando su propia lengua; una lengua del *förort*, una len-

¹⁶Seudónimo escogido por la mujer entrevistada.

gua de su identidad fronteriza. Ellas hablan “lenguas salvajes [que] no pueden ser domadas, solo pueden ser cortadas” (ANZALDÚA, 1987, p. 54). Es decir, ellas toman el sueco, lo transforman, lo mezclan, lo *contaminan* para que – como bell hooks decía – el lenguaje del opresor haga lo que ellas quieran que haga; volver el lenguaje del opresor contra sí mismo.

Lenguas mestizas,
lenguas impuras,
lenguas transgresoras,
lenguas fronterizas,
lenguas de resistencias.

Encontrando tal diversidad y riqueza en ese *sueco roto colorido*, y reconociéndolo como un acto de resistencia profundamente creativo, ingenioso, insurgente y mestizo, estas mujeres reflejan como sus vidas no son en blanco y negro. Ese *color* que incorporan al sueco, ese es el color de sus vidas. Vidas atravesadas por un sinnúmero de fronteras. Entonces, ¿qué significa transitar lo fronterizo? ¿qué significa transitar lo roto? Es un acto de supervivencia, pero también de rebeldía. Ellas transitan estas fronteras mientras forjan alianzas con otras mujeres y personas racializadas. Desde esos márgenes de exclusión e invisibilización, ellas proponen puentes a través de ese idioma roto. Un idioma, una lengua, una forma de hablar que la resignifican como rota pero también – y, sobre todo – como colorida, recursiva, diversa, plural, salvaje, mestiza. Fue y es para mi fundamental expresar en mi escritura esa rebeldía que las treinta y tres mujeres que entrevisté forjan a diario. Explorar y amasar una escritura mestiza, no es otra cosa que mi compromiso con evidenciar las acrobacias que generan estas mujeres desde las fronteras y producir textos que irrumpen las estructuras homogenizantes, racistas y sexistas. Una forma de reconocerse a mí misma también en la frontera. Una forma de dialogar con mis propias rupturas y mis propias existencias rotas. Una forma de conversar con ellas y conmigo de esas tantas formas de racismo engenerizado que nos ha marcado la piel.

Para reflejar en el texto de mi investigación esos usos subversivos del idioma sueco que estas mujeres hacen, y rendir cuenta de esos ejercicios político-poético-resistentes que estas mujeres amasan con su lengua salvaje, me planteo mi propia escritura como rota. Así como ellas hibridan el sueco, yo hibrido el inglés – el idioma en el que escribí mi tesis. Tanto mi escritura como el lenguaje roto de esas mujeres es ruptura, discontinuidad y cambio de la tradición de las ciencias sociales de prácticas blanqueadas, excluyentes, estandarizadas donde no hay espacio para la poética, donde se ha negado por siglos la legitimidad de hablar de la historia propia, de lo anecdótico, del cuerpo, de los sentimientos, de los afectos, de las cicatrices. Tanto mi escritura como su lenguaje roto es ruptura frente a formas tradicionales de estudiar y relata la experiencia cotidiana de la migración, porque – retomando los debates feministas decoloniales, chicanos y negros – debemos salir de la lógica sujeto-objeto y reconocer a las mujeres con

las que trabajamos e investigamos como *sujetas* hacedoras de conocimiento. Un lenguaje, una forma de escritura, un tipo de investigación que hable de la experiencia migrante desde lo cotidiano, desde como las violencias y resistencias atraviesan el cuerpo, desde lo colectivo y genealógico, desde la poética encarnada.

Wendy: ¿Y a ti también te han dicho such things? ¿También te ven como the hotty sluty latina?

Kruskaya: Si

Wendy: ¿Y tú que les contestas? ¡Nunca callada! Así nos quieren, pero sorry baby, yo te contesto el insulto en lenguas que vos no entiendes (Entrevista con la autora, 5 febrero 2018, Estocolmo).

Como Wendy, como yo, como esas treinta y tres mujeres, la mujer proveniente de América Latina en Europa es encasillada dentro la imagen racista y sexista de *la latina*. Una forma de exotización e hipersexualización proveniente de la colonización y la colonialidad en la que – el sujeto blanco – retrata a dicha mujer como zorra, fácil, buena en la cama, caliente, dispuesta a tener sexo siempre y con cualquiera, histérica, emocional, loca. Frente a esos estereotipos sexistas y racistas, las mujeres entrevistadas responden en lenguas y maneras que los agresores no entienden como acto de insumisión. Una resistencia del lenguaje, de la forma de comunicar, y también de todas esas violencias de racismo engenerizado de las que son parte. Formas de resistir y denunciar el *sistema moderno/colonial de género* donde las mujeres de color siguen siendo deshumanizadas y colocadas en lugares simbólicos y materiales para el consumo, descarte y desecho blanco. Sin embargo, estas mujeres con sus lenguas mestizas se niegan al destino manifiesto de ser domesticadas, cuestionando profunda y subversivamente las estructuras de poder de la sociedad sueca blanca. Mujeres que amasan resistencias desde la historia propia, desde la identidad, desde la lengua del cuerpo, desde la experiencia y teoría encarnada.

CONCLUSIONES

A través de este texto he trazado algunos ríos que estoy navegando para articular una escritura (otra). Una escritura que recupere y cree otros senderos para hablar de la migración, el racismo, la violencia patriarcal. Una escritura decolonial que puede generar fisuras en las lógicas categoriales que reducen e invisibilizan el carácter multidimensional de la experiencia de las mujeres migrantes. Planteo esta forma de escribir dialogando con el proyecto decolonial, el cual tiene un carácter revolucionario de crítica radical al lenguaje, a los paradigmas de las ciencias, a las instituciones coloniales, al sistema capitalista heteropatriarcal. Dentro de esa producción de conocimiento (otro) que problematiza la occidentalización y recupera las epistemologías del sur, los feminismos decoloniales reflexionan arduamente sobre las dinámicas de poder dentro del rol de la investigación. Compartiendo dichas preocupaciones, yo me planteo politizar mi experiencia personal y trabajar con las entrevistadas desde ese “nosotras mujeres migrantes”. Crear una metodología encarnada me llama a experimentar una escritura desde

el cuerpo, una escritura de la experiencia. Y esa experiencia está atravesada por la racialización y engenerización de mi ser como mujer ecuatoriana estudiando en Europa. Por ende, la escritura que planteo viene de la locacionalidad de mi voz como mujer mestiza. Mestiza desde esa concepción más amplia que plantean Anzaldúa y Lugones. Un ser mestiza y una tecnología mestiza que también encuentren en las entrevistadas.

Si el lenguaje es el medio principal a través del cual se produce, mantiene y cambia el control y el poder social, manejar discursos emancipadores es imperante (NORMAN, 1989). Pero también lo es buscar otras formas de usar el lenguaje. Acercándome a la teorización de la mestiza, a la producción literaria política chicana, a la praxis feminista decolonial y a la hibridación del lenguaje sueco que hacen las entrevistadas, planteo en mi investigación una escritura que convine idiomas y que irrumpa el texto académico con lenguajes poéticos, gramáticas híbridas y palabras mestizas. Esta práctica se centra en entender que las lenguas son culturas, cosmologías, territorios, historias, relaciones de poder, y que pueden ser posibilidades para la liberación. Es un ejercicio político el crear espacios en la academia para la circulación de otras genealogías, otras epistemologías, otros idiomas, otras voces. Pero también, es un ejercicio político el democratizar el discurso para llegar a otros sectores. A través del cambio de códigos e idiomas como resistencia lingüística, podemos trazar la genealogía de donde vienen nuestras voces, y sobre todo, de donde vienen las voces de quienes entrevistamos. Al manejar una escritura poliglota-transgresora, podemos encontrar oportunidades para llevar el ruido y el polvo de nuestras lenguas maternas y de lenguas subalternizadas. Este texto ha llegado a puerto, muchos otros por navegar, sin embargo, para finalizar resalto como esta experimentación de escritura decolonial – escritura mestiza – me ha permitido plasmar la complejidad de la vida de las entrevistadas. Empero, principalmente, esta escritura me ha posibilitado demostrar que estas mujeres son productoras de conocimiento, teoría, praxis y estrategias de resistencia. De esta manera, pienso que la forma en la que escribimos dentro de los límites académicos puede ser una jaula, pero también un campo de batalla para generar fisuras, rupturas, quiebres para dinamitar la colonialidad del poder. Una escritura que, fuera o dentro de las instituciones; dentro o fuera de las comunidades y colectivas; fuera o dentro de los diarios y bitácoras, nos den fuerza para seguir develando las marañas de la matriz de dominación. Una escritura que forje otras posibilidades de ser, pensar, sentir y hacer.

Why am I compelled to write? Because the writing saves me from this complacency I fear. Because I have no choice. Because I must keep the spirit of my revolt and myself alive. Because the world I create in the writing compensates for what the real world does not give me. By writing I put order in the world, give it a handle so I can grasp it (MORAGA; ANZALDÚA, 1983, p. 30).

BIBLIOGRAFÍA

ALVARADO, M; DE OTO, A. **Metodologías en Contexto. Intervenciones en Perspectiva Feminista/Poscolonial/Latinoamericana**. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

ANZALDUA, G. **Borderlands/ La Frontera: The New Mestiza**. 1. ed. San Francisco: Spinsters/ Aunt Lute, 1987.

BEHAR, R. **The vulnerable observer**. Boston: Beacon Press, 1996

CURIEL, O. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En: MENDIA, I. et al. (Eds.). **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Bilbao: Edicio Zubiria Etxea, 2014. p. 45–59.

DE LIMA COSTA, C AND ALVAREZ, S. Dislocating the Sign: Toward a Translocal Feminist Politics of Translation. **Chicago Journals**, v. 39, n. 3, p. 557–563, 1995.

DELGADO, E.; ROMERO, R. Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo. **Discourse**, v. 3, n. 22, p. 7–33, 2000.

ESPINOSA, Y. et al. REFLEXIONES PEDAGÓGICAS EN TORNO AL FEMINISMO DECOLONIAL: Una conversa en cuatro voces. En: WALSH, C. (Ed.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO I**. 1. ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 403–442.

GUNNARSSON, L. A defence of the category “women”. **Feminist Theory**, v. 12, n. 1, p. 23–37, 2011.

HARAWAY, D. J. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, p. 575–599, 1988.

HIDALGO CORDERO, K. **Embodying la Latina , la Mestiza and the Förort : Narratives of Anti-Racist Resistance of Latin American Migrant Women**. [s.l.] Central European University, 2018.

HILL COLLINS, P. The tie that binds: race, gender and US violence. **Ethnic and Racial Studies**, v. 21, n. 5, p. 917–938, 1998.

HOOKS, B. **Yearning : race, gender, and cultural politics**. Boston: MA: South End Press, 1990.

HOOKS, B. **Teaching to transgress: Education as the practice of freedom**. [s.l.: s.n.]. v. 1st

KEATING, A. (ED.). **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham and London: Duke University Press, 2009.

KILOMBA, G. **Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism**. 2. ed. Munster: UNRAST, 2010.

LAZUELA, C. **Razas, racismo y diversidad: La ciencia, un arma contra el racismo**. Valencia: Editorial Algar, 2001.

LUGONES, M. On The Logic of Pluralist Feminism. En: CARD, C. (Ed.). **Feminist Ethics**. Kansas: University of Kansas Press, 1991.

LUGONES, M. Purity, Impurity, and Separation. **Signs**, v. 19, n. 2, p. 458–479, 1994.

LUGONES, M. **Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2003a.

LUGONES, M. Playfulness, "World" - Traveling, and Loving Perception. En: **Pilgrimages/Peregrinajes. Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2003b. p. 77–102.

LUGONES, M. On complex communication. **Hypatia**, v. 21, n. 3, p. 75–85, 2006.

LUGONES, M. The Coloniality of Gender. **Worlds & Knowledges Otherwise**, v. 2, n. 2, p. 1–17, 2008.

MARCOS, S. **Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda**. 3. ed. Quito: Desde el Margen Editorial Insurgente, 2018.

MBEMBE, A. Necropolitics. **Public Culture**, v. 15, n. 1, p. 11–40, 2013.

MIGNOLO, W.; SCHIWY, F. Transculturation and the Colonial Difference. Double Translation. En: MARANHÃO, T.; STRECK, B. (Eds.). **Translation and Ethnography**. [s.l.] The University of Arizona Press, 2003.

MOLINA, I. et al. Pressure and Violence: Housing Renovation and Displacement in Sweden. **Environment and Planning**, n. 3, p. 631–651, 2017.

MORAGA, C.; ANZALDÚA, G. (EDS.). **This bridge called my back: writings by radical women of color**. 2. ed. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983.

MORAGA, C.; CASTILLO, A. **Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos.**, 1988.

NORMAN, F. **Language and power**. London: Longman, 1989.

OLIVER, M. **The Politics of Disablement**. London: The MacMillan Press, 1990.

PUSKÁS, T. Managing immigrant multilingualism in Swedish compulsory schools: Working Paper. **Linköping University**, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World Systems Research**, v. VI, n. 2, p. 342–386, 2000.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limon, 2010.

SANDOVAL, C. **Methodology of the oppressed**. London: University of Minnesota Press, 2000.

SANGSTER, J. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. **Women's History Review**, v. 3, n. 1, p. 5–28, 1994.

SPIVAK, G. C. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? **Orbis Tertius**, v. 3, n. 6, p. 175–235, 1998.

VALDÉS, G. **Puentes y Fronteras: Coplas Chicanas**. Los Angeles: Castle Lithograph, 1982.

VENTOCILLA, J.; HERRERA, H.; NÚÑEZ, V. **El espíritu de la Tierra : plantas y animales en la vida del pueblo kuna**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999.

VERHAGE, F. Reprint of "living with(out) borders: The intimacy of oppression". **Emotion, Space and Society**, v. 13, p. 111–120, 2014.

AUTORA

Kruskaya Cristina Hidalgo Cordero

Ruda Colectiva Feminista y Coalición Interuniversitaria contra el Acoso sexual

Quito, Ecuador

E-mail: sonokrus@gmail.com