



La narración histórica de las mujeres como ejercicio político. Los feminismos descoloniales

The Historical Narrative of Women as a Political Exercise. Decolonial Feminisms

ROSA ISABEL JAIMES GARRIDO

[Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México. El Colegio Mexiquense A. C.]

El feminismo descolonial surge de la crítica al feminismo llamado blanco, ilustrado o clásico, con el objetivo de descolonizar la narración histórica de las mujeres como un ejercicio político que implica develar las experiencias y los saberes producidos por mujeres africanas, afroamericanas, afrocaribeñas, afrolatinas, asiático-americanas, indígenas, nativas, indocaribeñas, chicanas, boricuas y otras mujeres subalternas con historias coloniales alrededor del mundo. Por lo tanto, el feminismo descolonial elabora una genealogía donde da cuenta de la historia experimentada y construida por diversas mujeres en distintos lugares y momentos históricos. Es un pensamiento otro, producido desde la práctica política de los márgenes, las fronteras y desde “abajo”. En las siguientes líneas se desarrolla de manera breve la historia, la crítica ontológica, epistemológica y política, así como las representantes de dicha vertiente del feminismo.

Decolonial feminism arises from the critique of white, enlightened or classical feminism, with the aim of decolonizing the historical narrative of women as a political exercise that involves unveiling the experiences and knowledge produced by African, Afro-American, Afro-Caribbean, Afro-Latina, Asian-American, indigenous, native, Indo-Caribbean, Chicana, Puerto Rican and other subaltern women with colonial histories around the world. Therefore, decolonial feminism elaborates a genealogy that accounts for the history experienced and constructed by diverse women in different places and historical moments. It is an other thought, produced from the political practice of the margins, the borders and from “below”. In the following lines we briefly develop the history, the ontological, epistemological and political critique, as well as the representatives of this feminist perspective.

PALABRAS CLAVE: *feminismo descolonial, género, racialización, opresión, matriz colonial.*

KEYWORDS: decolonial feminism, gender, racialization, oppression, colonial matrix.

SUMARIO: I. Introducción. II. Condiciones históricas. III. Caminos para la construcción de un análisis otro. IV. Mujeres, experiencias y resistencias. v. A manera de cierre. VI. Fuentes consultadas.

I. INTRODUCCIÓN

Los feminismos descoloniales¹ surgieron a partir de los enfoques que en los años setenta iniciaron la crítica tanto a la modernidad capitalista como a la relación ser-saber-poder hegemónica y universalista, que mediante los procesos de colonización y colonialidad que traspasaron teorías y prácticas políticas se apropiaron no solo de las tierras, sino de las subjetividades de las personas que ya contaban con procesos culturales, políticos, económicos y religiosos establecidos desde antes de la conquista.

Esta apropiación/colonización es una marca que le otorga la forma social a América Latina, cuyo sistema de jerarquías no solo se basó en la clase y el género (como en las sociedades europeas), sino también en la raza. Esto nos permite comprender por qué la perspectiva descolonial entretiene los procesos económicos y políticos con los discursos raciales, que podemos ver reflejados en la organización laboral, por ejemplo, en donde observamos que los trabajos pesados, desagradables o de riesgo se llevan a cabo por las personas esclavizadas y las personas colonizadas, es decir, racializadas.

Pero también surgen como una crítica intelectual a la línea de pensamiento conocida como giro decolonial que, en un primer momento, al igual que otros enfoques académicos, dejó a las pensadoras descoloniales y a las experiencias de las mujeres fuera de la discusión, evidenciando una profunda misoginia.

“Esta invisibilidad de la producción crítica de mujeres y feministas latinoamericanas (indígenas, afros y/o mestizas racializadas) tira por la borda un conjunto de reflexiones y apuestas que son fundamentales frente al escenario de avasallamiento del capitalismo global de impronta colonial” (Ochoa, 2018, 115).

A continuación, desarrollaremos algunos puntos clave para introducirnos al feminismo descolonial, que tienen que ver con la complejización del análisis entre la intersección raza, género y clase. Por ello, nos interesa dar a conocer su propuesta política y su ruptura gnoseológica² que dio pauta a visibilizar experiencias otras,

1 Utilizamos el término *descolonial* como distinción de la vertiente latinoamericana y la norteamericana (decolonial).

2 Retomamos la categoría de gnoseología en lugar de la categoría de epistemología para referirnos a la reconstitución de lo conocido y de los modos principales de conocer que se han impuesto por la epistemología. La gnoseología es el estudio de la praxis de vida de las personas que con su existencia están haciendo pensamiento descolonial a partir de interrogarse cómo es que las cosas han llegado a ser lo que son, con la intención de reconstituir la esfera del conocer que quedó atrapada en la estructura colonial (Mignolo, 2019).



de mujeres que han vivido en los márgenes, cuyas historias se han naturalizado, negado o han sido inventadas por los colonizadores. En el primer apartado expon-dremos las condiciones históricas que dieron pauta al surgimiento de dicha ver-tiente del feminismo; en el segundo explicaremos sus postulados teórico-políticos y metodológicos y en el tercero mencionaremos a algunas de las mujeres referentes del feminismo descolonial para cerrar con algunas apreciaciones generales.

II. CONDICIONES HISTÓRICAS

Durante la época donde se desarrollaron las disciplinas llamadas de la sociedad se engendraron cuatro teorías en Latinoamérica que han traspasado las fronteras de sur a norte, y no a la inversa, como comúnmente sucede, estas son: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad y la pers-pectiva de la colonialidad del poder (Segato citada en Bidaseca, 2019).

A finales de las décadas de los setenta y ochenta emergieron la perspectiva de la colonialidad del poder, que desarrolló el peruano Aníbal Quijano, y la pro-puesta de la transmodernidad del argentino Enrique Dussel. Es a partir de estos trabajos que comienza a generarse una crítica epistemológica desde la realidad de América Latina, que nombró y visibilizó los procesos históricos de colonización y colonialidad. Otras influencias fueron las escuelas estadounidenses de los estu-dios poscoloniales (hindúes), los Estudios culturales y el Sistema Mundo en los años noventa; sin embargo, la limitación de estos radicó en la imposibilidad de lle-var a cabo los cruces entre la economía y la política, y las significaciones culturales del sistema mundo moderno/colonial, pues desde el norte implicaba reconocer la estructura de dominación sostenida en la raza, la sexualidad y el género.

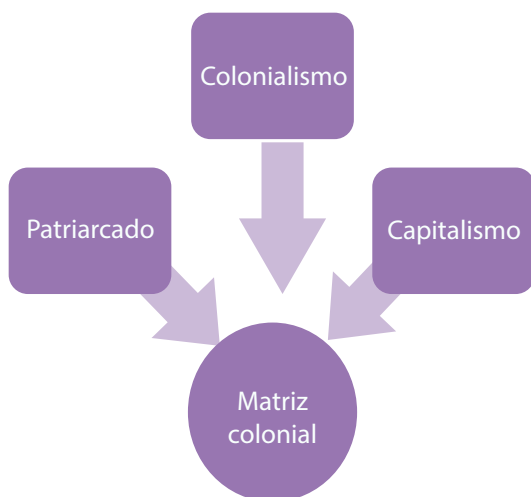
Tras este recorrido encuentra cauce la perspectiva descolonial, ya que elabora una crítica al sujeto universal único, al eurocentrismo, al occidentalismo y a la colonialidad del poder. A razón de la descolonialización nos dice Ochy Curiel (2009):

se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y co-lectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas. (p. 3)

Y es a partir de la reflexión en torno a las experiencias concretas que, las muje-res desde los feminismos negros, los feminismos chicanos, el feminismo lésbico ra-dical y el feminismo autonomista de los años setenta y ochenta, colocaron el tema de la raza junto al debate de la clase a partir de la elaboración de genealogías femi-nistas, en las cuales mostraron las historias de las mujeres construidas en distintos

momentos históricos, lo que les permitió poner en perspectiva la relación de la historia global y la historia local a partir de un análisis más complejo de los sistemas de opresión que dieron forma a los hechos del pasado y que tienen relación con el tiempo presente a partir de la construcción de matrices de poder, esto pudo suceder al hacer uso de la historia desde una mirada contrahegemónica “como una herramienta emancipatoria que evidencia la presencia de voces silenciadas y escondidas en el tiempo pasado” (Londoño, 2016, p. 14).

Figura 1. Esquema matriz colonial



Fuente: elaboración propia.

Analizar los sistemas de opresión en la modernidad colonial nos permite dar cuenta cómo esta organizó al mundo ontológica, epistemológica y política-mente. Ontológicamente, mediante la dicotomía de lo humano y lo no humano, recordemos que las mujeres y los grupos racializados fueron considerados no hombres y, con ello, no humanos, legitimado por la ciencia. Epistemológicamente, mediante la colonización de la memoria y la invención de las comunidades colonizadas, al imponerles las estructuras mentales de los imperios e inventar la historia de las sociedades colonizadas. Políticamente, al ejercer el poder desde la dominación y explotación de la naturaleza y de las y los seres humanos mediante la imposición de un poder vertical que jerárquicamente les colocó como inferiores. Ante esta apropiación/colonización no solo sobre las tierras de *Abya Yala*,³ sino también so-

3 Significa tierra en plena madurez. Se ha retomado el nombre originario para nombrar la región que hoy conocemos como América Latina.



bre los universos y estructuras mentales de las comunidades conquistadas se nombra la colonialidad del ser-saber-poder a partir de la diferencia colonial.

El feminismo descolonial va contra toda instrumentalización de los derechos de las mujeres, pero también lucha por los derechos de las poblaciones originarias, es decir, su principio es la justicia social. Por ello, descolonizar la narración histórica es un ejercicio político que se asume antirracista, anticapitalista y antiimperialista, que permite luchar y resistir contra las formas de opresión.

LA COLONIALIDAD DEL GÉNERO. INTERSECCIÓN ENTRE LA RAZA Y EL GÉNERO

Lugones desarrolla una explicación extensa y profunda sobre la colonialidad del género, retomando la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y la propuesta interseccional de los feminismos negros. Critica que solo se entienda al género como el medio para acceder sexualmente a las mujeres, aunado a que el proceso de subjetivación colonial se haya centrado en la deshumanización de las personas colonizadas para así sostener la clasificación jerarquizada en el acto de convertir a los colonizados en menos que seres humanos, esto es a lo que Lugones llama la colonialidad.

Esta jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano, entre los hombres y las mujeres, es una acción trascendental que genera no solo la jerarquía racial, sino también la de género, porque no solo toca a los esclavos y colonizados, sino que les quita la condición de mujer a las “hembras colonizadas”; porque como explica María Lugones para los colonizados solo las personas civilizadas entraban en la categoría de hombre o de mujer, mientras que para los colonos “sus” mujeres simplemente eran *no* hombres. Entonces, los hombres colonizados fueron convertidos en no humanos por ser hombres racializados (indígenas o afrodescendientes), pero con ello las hembras colonizadas padecieron la misma catalogación, no eran humanas, no fueron mujeres.

Para Lugones es necesario complejizar la ecuación planteada por Quijano, hablando de ‘niveles de humanidad’ y procesos históricos de racialización de los cuerpos. Con este ejercicio, Lugones planteó que el sistema de género tiene un lado claro/visible y un lado oculto/oscurito que es resultado de una construcción “diferencial del género en términos raciales. (Favela *et al.*, 2020, p. 39)

Esto evidencia la colonialidad del género, ya que era el género y no el sexo el que otorgaba la característica de lo humano, porque para los conquistadores el sexo fue considerado una característica animal e instintiva. Así, la colonialidad del género se entiende como el análisis de la opresión del género racializada y ca-

pitalista, donde lo visible es “la construcción hegemónica del género y lo no visible es la crueldad ejercida contra la otredad” (Villaroel, 2018, p. 111) —el primer genocidio de la humanidad—. El concepto de mujer racializada aparece como término vacío, porque la hembra colonizada no solo no era humana, sino que no era mujer, más que para satisfacer la reproducción de los esclavos como futura mano de obra, además de la mano de obra que le tocaba ser a ella misma en los trabajos sexuales, domésticos y productivos. Fue así como entraron en relación la visión instrumental de la naturaleza y el concepto de género construidos en la modernidad capitalista.

Por ello, la descolonización aparece como un posicionamiento crítico y una práctica ético-política que parte de la claridad de entender la imbricación de los sistemas de dominación (sexista, racista, heteronormativo y capitalista); es una propuesta de hibridación, de reconocimiento de un pensamiento otro, subalterno, fronterizo, periférico, de los márgenes. El feminismo descolonial elabora una genealogía de las experiencias y del pensamiento producido por mujeres, genera un diálogo entre los saberes producidos por intelectuales, activistas, y la vida de las mujeres que es atravesada por la matriz de opresión.

“El feminismo como pensamiento crítico abierto, impulso vivido hacia la justicia, tras des-estabilizar al sujeto de la modernidad hasta ese momento abstracto-racional-masculino, se vuelve hacia el propio sujeto del feminismo, revelando su constitución genérica en cadenas de subalternidades y racializaciones” (Millán, 2011, p. 14).

Yurderkys Espinosa (2014) señala que la opresión se basa en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida y un sistema de clasificación basado en las jerarquías, de donde han resultado las categorías de género, raza y clase, es decir, la matriz colonial. Por ello, es que el feminismo descolonial recupera las críticas al pensamiento feminista clásico, blanco y heteronormado.

Con ello, la narración histórica de las mujeres significó ir más allá de incluir a las mujeres en los discursos históricos dominantes y trascender el análisis separado del patriarcado con el capitalismo y el colonialismo, apostando por elaborar análisis de los lugares que han ocupado las mujeres en el pasado a la par de observar los entramados generados en el tiempo, es decir, lo que llamamos historia.

III. CAMINOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN ANÁLISIS OTRO

El feminismo descolonial se sitúa en la desobediencia epistémica, ya que pretende descolocar la comprensión del mundo que ha sido impuesta por la modernidad/colonial-capitalista, produciendo una gnoseología propia a partir de una relectura de las sociedades desde las cosmogonías que dan cuenta de su propia interpreta-

ción del mundo sin incorporar el género como eje ordenador, pero a la vez implica una lectura desde el género, la raza y la sexualidad de lo social en la modernidad capitalista, porque esta matriz ha generado el trauma colonial al que han plantado lo que denominan la sanación descolonial.

La sanación descolonial ha consistido en desentpolvarse de la matriz colonial del poder europea mediante la búsqueda de la América profunda, no de la región preexistente a la colonia, sino de la que se produjo durante el proyecto colonizador. Esta sanación sucede mediante el rescate y visibilización de las memorias, de las formas otras de praxis de vida que han transcurrido a la par de las imposiciones coloniales, pero que han generado a la vez formas que algunos llaman híbridas, sincretismos o *ch'ixi*.⁴

Es una sanación que no se queda en abstracto, en el pensamiento, sino que se sana en la praxis misma, es un proceso que implica desprenderse de la epistemología en dos momentos: el primero, que tiene que ver con el archivo (lenguaje imperial), las praxis y los objetos que estos producen; el segundo, involucra una regulación constante, es decir, gestión y vigilancia para volver a conocer lo conocido desde una gnoseología y a sentir lo sentido desde lo estético, ya no desde un lugar de binomios excluyentes de no ser ni el colonizado ni el colonizador, hombre o mujer, opresor u oprimido, sino a partir de comprender que, aunque no somos ninguna de esas experiencias somos las dos, sobre todo quienes tienen anclados los orígenes en lo europeo que se expresan, por ejemplo, en el lenguaje y la educación (condición de privilegio), situación diferente para quienes cuya raíz es indígena o afrodescendiente (condición que ha venido en detrimento de las identidades).

Para ello, el feminismo descolonial ha hecho uso de diversas herramientas teórico-metodológicas que otros feminismos, como los afro o indígenas, han ido construyendo. Ha partido de una crítica a la historia hegemónica y tradicional, apostando por una sanación del trauma colonial, colocando los microrelatos y pequeñas narrativas en el centro, ha sido honesto al manifestar de manera clara su postura ético-política y situar la experiencia que es narrada de formas no lineales, disputando a la historia universal la voz, la existencia de cada mujer.

GNOSEOLOGÍA VS. EPISTEMOLOGÍA

La gnoseología es el estudio de la praxis de vida de las personas que con su existencia están haciendo pensamiento descolonial a partir de interrogarse cómo es que

4 “Metáfora para explicar un tipo de mestizaje que reconoce la fuerza de su lado indígena y la potencia para poder equilibrarse con la fuerza de lo europeo. Entonces se propone a lo *ch'ixi* como una fuerza descolonizadora del mestizaje. Lejos de la fusión o de la hibridez, se trata de convivir y habitar las contradicciones. No negar una parte ni la otra, ni buscar una síntesis, sino admitir la permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo” (Rivera, 2019).

las cosas han llegado a ser lo que son, con la intención de reconstituir la esfera del conocer, que quedó atrapada en la estructura descolonial para así desestructurarla y devolver la dignidad a cada palabra negada, robada, no dicha o degenerada a partir de la deconstrucción de la epistemología y de la estética coloniales.

La gnoseología está unida a la epistemología de la que busca desprenderse, es decir, no niega la experiencia de la colonización, pues parte de esta para desprenderse y desaprenderse, ya que mediante la epistemología no solo se colonizaron las tierras, sino las estructuras mentales mediante el lenguaje y a partir de ahí es que se emplazó en todas las áreas de los sujetos, tanto en la vida cotidiana como en la científica. La epistemología teoriza quedándose en conceptos abstractos y valiéndose de la ciencia y la teología para naturalizar la desigualdad, patologizar y demonizar las diferencias.

Por ello, es que la gnoseología se teje a partir de la praxis de las personas, es decir, desde su experiencia que mediante sus fronteras interiores (universos mentales) y exteriores (las cuerpos y los cuerpos heridos) disputan la esfera del re-conocerse indígenas, afrodescendientes y ch'ixi (mestizo/mestiza en lengua aymara), porque si bien estos son términos que se han usado para clasificar, también pueden ser usados para reivindicar, por ello la gnoseología implica la reconstitución de lo conocido y de los modos principales de conocer que se han impuesto por la epistemología.

Por lo tanto, la respuesta a estas violencias es rehacernos reconociendo que, si bien las sociedades de *Abya Yala* son sociedades atravesadas por la colonia, también son sociedades que resisten existiendo, cuya resistencia se sitúa en la disputa del derecho a existir de manera distinta y diversa a las formas hegemónicas y universales.

PROPUESTA FEMINISTA HISTORIOGRÁFICA Y DESCOLONIAL

La propuesta del uso de la historia y de la historicidad desde el feminismo descolonial consiste en la crítica a la historiografía y a la historiografía feminista eurocéntrica que se ha centrado en la reconstrucción de hechos históricos femeninos a partir de una lógica inclusiva, disolviendo la experiencia de las mujeres al colocarlas como protagonistas, heroínas o seres excepcionales. Por ello se ha tenido que recurrir a la desnaturalización del deber ser femenino o masculino a partir de deshabilitar las determinaciones de los espacios público y privado para complejizarlos más allá de esta dicotomía. Desnaturalizar implica subvertir las condiciones estructurales de la matriz colonial del poder que han naturalizado las prácticas de dominación como perenes, preexistentes a la colonización, así se puede dar pauta a desmontar, deslegitimar las desigualdades inventadas que han dado funda-



mento a las jerarquías, consecuencia de las clasificaciones por razones de etnia, sexo-género, preferencia sexual y clase social.

Esta desnaturalización va de la mano de la historicidad y la gnoseología, ambas se convierten en herramientas que permiten arribar a la pregunta de por qué y cómo las cosas llegaron a ser lo que son. Así a partir de la praxis del pensar nos internamos en las praxis del sentir y del hacer en búsqueda de las memorias, palabras, sensaciones que generan los ruidos, los colores, las texturas impregnadas por y en los cuerpos de las mujeres fuera de las determinaciones correspondientes a ellas, solo por el hecho de ser mujeres, así como de otras experiencias subalternas. La historicidad, por su parte, es un continuo estar siendo, es sincronía y diacronía a la vez; “es el conjunto de circunstancias que a lo largo del tiempo constituyen el entramado de relaciones en las cuales se inserta y cobra sentido la experiencia, es el complejo de condiciones que permite que algo sea lo que es: un proceso, un concepto, la vida propia (Girola, 2011, p. 18)”.

La historicidad, entonces, es una herramienta que permite desempolvar las imposiciones epistémicas y estéticas de la matriz colonial, porque mediante ella se pueden conocer y reconocer los intersticios que las historias lineales y evolucionistas han negado, invisibilizado y borrado. Esta forma de hacer historia se entiende más como una espiral conformada por memorias que han resistido la invención de América porque la llevan a cabo las mismas personas atravesadas por las experiencias.

La historicidad se vuelve importante por la potencia que tiene para poder reivindicar políticamente las identidades creadas por los colonizadores, pero que, al desempolvarse, se encuentran vivas y en resistencia en la praxis de vida de las genealogías pasadas, presentes y futuras, que ya no son ni serán lo que fueron, pero tampoco son ni seguirán siendo las invenciones que se crearon y divulgaron por siglos. Estas praxis de vida se pueden encontrar en los haceres que han plasmado el pensamiento en los objetos y en los decires que han permitido la articulación y transmisión de esos haceres. Como lo señala Karina Bidaseca (2019), el arte (objetos) nos habla de las transformaciones, de las luchas, que no acontecen en todo momento, pero que abren grietas cuando la sociedad está dispuesta a nuevos órdenes de sentido y estos objetos no necesariamente han sido producidos por los intelectuales y los artistas, sino que han fungido como los valores de uso, que dan identidad a los grupos sociales y en estos entroncan las praxis del sentir, del pensar, del hacer, del vivir.

La historia tradicional, como disciplina hecha por los que “saben”, es decir, los especialistas, durante mucho tiempo ha estado en relación con la matriz colonial, cuya epistemología elaboró un vocabulario, un universo simbólico y con ello una cultura que nombró una realidad del mundo hegemónica, convirtiéndo-

dola en ideología dominante, clasificó y a partir de ello justificó la desigualdad, la explotación y el abuso, sembrando la semilla del miedo a lo diferente, como la mayoría de las disciplinas en la modernidad. La historia tradicional es una reconstrucción de los hechos del pasado velada por la visión de la clase dominante, por ello, la mayoría de las veces lo que se recrea son las realidades de las estructuras, es decir, de las instituciones, no de las personas. Ir hacia la historia larga (Favela, 2019) desmontando la historia patriarcal permite conocer los aportes de las mujeres a la humanidad misma para quebrantar la percepción de sujetas pasivas y colocarlas como siempre han estado: presentes en la historia humana de manera activa, sosteniéndola.

EL CONOCIMIENTO SITUADO Y EL PUNTO DE VISTA

Donna Haraway (1995) parte de una crítica al canon de la ciencia sobre la autoridad que se le otorga a los científicos, pero que, aunque realicen el mismo trabajo nunca alcanzan las científicas a ser suficientemente objetivas, esto obedece a que en la ciencia masculinizada no se legitiman los conocimientos, sino el ejercicio del poder que en la llamada objetividad y el uso del método científico. Haraway sostiene que hacer ciencia produciendo conocimiento desde los laboratorios, queriendo amoldar la realidad a estos, no es otra cosa más que control, es conocimiento manufacturado.

Ante ello Haraway demanda que las feministas construyan una descripción de la realidad no acartonada, fluida, sesgada.⁵ Esto se sitúa en una dimensión más ético-política que epistemológica. Apela a una construcción de la ciencia que no solo reconozca y nombre las prácticas de dominación, de desigualdad y de opresión que evidencian el privilegio de algunos y el sufrimiento de tantos, sino también que no pierda la crítica reflexiva y autorreflexiva de las situaciones que unos gozan y otras y otros padecen. Este puede ser el punto de partida para la creación de un mundo con condiciones que permitan a toda la humanidad vivir en él.

Haraway sugiere que las feministas no necesitamos reproducir las herramientas metodológicas tradicionales doctrinarias ni dogmáticas ni “neutrales”, sin embargo, sí el circuito universal de conexiones (1995) que permita la comunicación entre comunidades diferentes y diferenciadas. Estas nuevas herramientas las encuentra en la teoría crítica, porque esta ha sido capaz de cuestionar las formas tradicionales que legitiman para colocarse en el cuestionamiento que nos permite conocer cómo las cosas llegaron a ser lo que son, cómo se crean significados y cuerpos no para ser negados, sino para poder ser habitados por la praxis de vida de las

5 El sesgo aquí se entiende como una herramienta que permite a quien investiga reconocer sus propias posiciones y saberes sobre lo que investiga, es decir, ser consciente de sus propios límites.



personas, porque como hemos dicho anteriormente son las experiencias las que dotan de contenido a los conceptos.

Para llenar de contenido nos corresponde como feministas disputar la vista como sentido que nos permite acercarnos a la realidad. Esta disputa es la observación desde la ciencia que aleja, que nos distancia de lo que estudiamos, pero que nos “acerca” a la objetividad. Contra esto, la objetividad feminista para Haraway son los conocimientos situados. El punto de vista y el conocimiento situado están entonces relacionados estrechamente. La propuesta consiste en que la postura se libere de la objetividad, de la neutralidad, de la inocencia, que nombremos los cuerpos que hablan y desde dónde se enuncian, porque eso evidencia donde se está parada y donde no. La apuesta es situar la dimensión gnoseológica y la dimensión material-corpórea. Así, la filosofía, la ciencia y los métodos lograrán encarnarse de formas particulares y específicas como cada experiencia de vida.

Esta propuesta es una invitación a la unión de mente y cuerpo, pero también la ciencia feminista implica una ética, una responsabilidad, es decir, tener siempre la capacidad de responder por lo que se hace. Por ello, “la objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado” (Haraway, 1995, 13), no de la totalidad como masa indiferenciada acerca de la realidad social. La vista se observa mejor desde abajo, pero no se romantiza. el punto de vista de las personas subalternizadas tampoco es pasivo ni inocente, pero nos permite acceder a una mejor comprensión de lo negado, de las tensiones. La objetividad feminista ante el relativismo científico es la situación, la vida de las personas, los cuerpos con experiencias contradictorias, complejas, múltiples, que son estructurantes y estructuradas frente a una ciencia universalizante, simple, que observa desde ninguna parte.

“La encarnación feminista, las esperanzas feministas de parcialidad, de objetividad y de conocimientos situados se vuelven conversación y códigos en este poderoso nudo en terrenos de cuerpos y significados posibles” (Haraway, 1995, p. 28). Los cuerpos, como objetos de conocimiento situado, son donde se generan y conviven lo simbólico y lo material, pero al no ser cuerpos aislados la interacción social se convierte en la frontera que nos permite interpretarlos, pero esas fronteras no son inamovibles ni impermanentes.

INTERSECCIONALIDAD: PERSPECTIVA Y MÉTODO

La propuesta feminista descolonial genera la revolución gnoseológica que si bien revisa, cuestiona y critica el feminismo blanco hegemónico, también reconoce sus aportes. Busca también abrir y complejizar la categoría mujeres. Esto es posible mediante el uso de la categoría interseccional.⁶ La interseccionalidad se puede

6 La categoría interseccional fue acuñada en 1989 por Kimberle Crenshaw, abogada afrodescendiente,

emplear como una perspectiva de análisis y como una herramienta metodológica. Como perspectiva de análisis, señala la posición teórico-política que sustenta el estudio de un fenómeno; como herramienta metodológica, indica la estrategia de visibilización de opresiones y desigualdades que experimentan las mujeres racializadas.

La interseccionalidad permite, entonces, desdoblarse las distintas formas en que las mujeres afrodescendientes e indígenas experimentan la opresión, la desigualdad y la discriminación porque permite dar cuenta de los factores relacionados con las mujeres que las colocan en desventaja frente a otras, por ejemplo, el color de piel, la casta, el origen nacional y étnico, la religión, la identidad y las preferencias sexuales, así como el capacitismo, cuyo fundamento es el racismo, el clasismo y el sexismo estructurales, es decir, la matriz colonial.

El racismo estructural forma parte de los sistemas de desigualdad contruidos sobre la base de la matriz colonial que institucionaliza y naturaliza las desigualdades, esto trae consigo la racialización entendida como un proceso histórico de construcción de identidades sociales que ha clasificado a la población de manera jerárquica y que se codifica en el color de la piel, los rasgos fenotípicos y la cosmovisión, que son colocados en posición de inferioridad.

IV. MUJERES, EXPERIENCIAS Y RESISTENCIAS

Entre sus principales exponentes se encuentran María Lugones, de Argentina; Oyèrónké Oyèwùmi, de Nigeria; Yuderlys Espinosa y Ochy Curiel, de República Dominicana; Aura Cumes, de Guatemala Karina Ochoa de México y Adriana Guzmán, de Bolivia (Villaroel, 2018). El feminismo descolonial implica la recuperación de las posiciones críticas desde las diversas geografías que han dado pauta a las rupturas epistémicas. Las mujeres, en plural, se vuelven una unidad de sentido, diferenciadas por la multiplicidad de opresiones a las que están sujetas. También se basa en la reconstrucción de genealogías de los pensamientos producidos por las mujeres desde los márgenes permitiendo, con ello, la recuperación de saberes tradicionales que han resistido el proceso de la colonialidad.

Desde los feminismos descoloniales se afirma que las mujeres no son una identidad única y pasiva, se propone transitar de la agencia liberal e individual hacia la subjetividad activa (Lugones, 2011), entendiendo esta última como el mínimo de agencia que resiste a las opresiones. Siendo lo principal la tensión en la relación oprimir-resistir →← en los sistemas complejos de opresión. Porque son las

quien, durante la defensa de un caso legal de trabajadoras afro, señaló que los juicios generaban invisibilidad jurídica porque las diferentes opresiones que atravesaban a sus clientas no estaban siendo consideradas durante el proceso.



experiencias de resistencia las que encarnan los feminismos descoloniales. A continuación, nombramos a algunas pensadoras y sus propuestas desde el feminismo descolonial.

*María Lugones*⁷ (1944-2020) fue una filósofa decolonial, maestra y educadora popular argentina, trabajó como profesora en la Universidad de Binghamton en Nueva York en las áreas de literatura y estudios de la mujer. Fue la directora del Centro de Estudios Transdisciplinarios en Filosofía, Interpretación y Cultura (CPIC), un espacio central para los estudios descoloniales, también fue fundadora de la Escuela Popular Norteña en Nuevo México. María reflexionó sobre la colonialidad del poder, a partir de la propuesta de Aníbal Quijano, al desarrollar lo que denominó la colonialidad del género. Lugones (2011) observó las experiencias de las mujeres racializadas de las comunidades hispanas y afrodescendientes en Estados Unidos, explicó que los procesos de descolonización suceden en dos momentos, el primero, que corresponde con el ámbito jurídico-político a partir de los movimientos de independencia de los siglos XIX y XX, que tiene que ver con dejar de pertenecer como un objeto para los señores blancos y, el segundo, el proceso de descolonización de las múltiples relaciones: raciales, étnicas, sexuales, gnoseológicas, económicas y de género que se han sucedido durante el siglo XX y que continúan hasta la actualidad, donde los techos de cristal no se han podido romper para todas las mujeres y grupos subalternizados, porque mientras algunas mujeres (en su mayoría blancas) salen de casa a trabajar y ocupar puestos ejecutivos las mujeres racializadas (también en su mayoría) son quienes limpian sus casas y cuidan a sus hijos e hijas. Con ello, afirmó la construcción del género como una estrategia capitalista, colonial y patriarcal. Introdujo en la academia discusiones sobre temas como el racismo, las desigualdades de género, las opresiones heteronormadas, así como los tipos de exclusión y discriminación colonial.

Propuso el análisis del género como una categoría colonial más allá del biologismo. Denunció que el feminismo blanco desagenciara a las mujeres afrodescendientes e indígenas como si ellas mediante su experiencia no fueran conscientes de la racialización que padecían sus cuerpos, por eso colocó el género como violencia, ya que no es lo mismo habitar un cuerpo de mujer o feminizado que un cuerpo de hombre cisgénero heterosexual. Por eso denuncia que la heterosexualidad obligatoria da forma a la estructura mental y al cuerpo de las personas, es decir, la colonialidad del género decide cómo se gestan los cuerpos, qué comportamiento

7 Filósofa argentina, perteneciente al grupo de estudio conocido con el nombre de Colonialidad/Modernidad en los años noventa. Lugones, junto con Sylvia Marcos y Mariana Favela, R. Aída Hernández Castillo, Verónica López Nájera, Margara Millán, Mariana Mora y Meztlí Yoalli Rodríguez creó la Red de Feminismos Descoloniales en el año 2008 (Favela *et al.*, 2020).

deben tener, el acceso sexual a estos, pero también al conocimiento, al trabajo y a los vínculos.

Oyèrónké Oyèwùmi (1957-), Nigeria. Profesora en la Universidad de Stony Brook en Nueva York, sus líneas de trabajo son la sociología, el género y la globalización. Su propuesta consiste en el trabajo que realiza sobre África desde el punto de vista del mismo continente, donde se trabaja escasamente en las instituciones académicas. Porque los análisis que existen son desde el punto de vista occidental de la experiencia de las africanas y los africanos lo cual tiene como resultados investigaciones universalistas, pero sobre todo unilaterales. Es por eso que para Oyèwùmi es importante partir de las experiencias de la vida cotidiana o, en sus palabras, “sentires forjados al fuego de la experiencia” para ponerlos en diálogo con la teoría y así enriquecer el análisis y la crítica propia de cada cultura que se estudie. Lo mismo sucede con la dimensión del género, cuestiona que se pretenda explicar la experiencia africana con la visión de Occidente, es decir, de la matriz colonial.

En su libro *La inversión de las mujeres* Oyèrónké Oyèwùmi propone deseurocentrar la mirada para así poder dar cabida a otras formas de mirar, conocer e interpretar los procesos sociohistóricos. En este texto critica que la perspectiva o el análisis del género busque aplicarse a todo grupo social y ahistóricamente, como si el patriarcado hubiera existido siempre y se replicara de la misma manera en todas las sociedades. Mediante el análisis de las formas de comprensión y organización del mundo de las y los *yorùbá*, la autora aborda cómo el análisis desde categorías occidentales transforma toda la dimensión gnoseológica *yorùbá*.

Critica la noción de esencialidad que en Occidente se fundamenta a partir de la biología, se es macho o hembra, entonces, hombre o mujer. Es lo que denomina como engeneramiento, y este último es lo que organiza el universo mental y material de Occidente, a diferencia de la noción de relacionalidad en la que se basa la sociedad *yorùbá*, esto significa que la situación de las personas cambia de acuerdo con quien se relacionan, desde esta postura sostiene la autora que en el mundo *yorùbá* las mujeres en el sentido de Occidente “no existen”.

Por lo tanto, es importante recalcar que las experiencias no se pueden analizar desde un mismo esquema teórico ni tampoco como si todas las experiencias africanas fueran iguales, por eso acota que esto es analizado en un grupo específico. Este estudio es uno de los primeros ejercicios académicos que cuestionan no solo la mirada occidental, sino la forma en que -occidente ha construido la realidad del mundo. Oyèrónké desde los márgenes marca la pauta que permite descolonizar las miradas sobre África y las experiencias de las mujeres *yorùbá*.

Ochy Curiel (1963-), República Dominicana. Cantautora y feminista antirracista, autónoma, lesbica, descolonial latinoamericanista y caribeña. Cuenta con un Doctorado en Antropología Social, especialista en ciencias sociales y trabajo so-

cial. Docente en las universidades colombianas, Nacional y Javeriana. Fundadora del Grupo Latinoamericano de Estudio y Formación y Acción Feminista (GLEFAS).

Ella sostiene que el feminismo descolonial es antirracista porque parte de la crítica a la matriz de opresión (sexo, clase, raza, sexualidad, nacionalidad y geopolítica) y del compromiso de que al pasar las experiencias por las instituciones para generar reflexiones académicas, no se pierda el objetivo de luchar contra el racismo estructural y todas las formas en las que se ejerce el poder-dominación y se manifiestan las violencias.

Curiel sostiene que el feminismo hegemónico coloca el género en el centro y lo deslinda del clasismo y del sexismo y eso es consecuencia de la geopolítica, es decir, de los lugares desde donde se enuncian, porque en los países latinoamericanos, con la entrada de las transnacionales, es imposible no mirar el despojo de los territorios, la explotación de los cuerpos de mujeres y hombres afrodescendientes e indígenas, que se buscan como mano de obra barata y claro ejemplo de la articulación del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado, a diferencia de las luchas a favor del aborto, que son importantes, pero solo cuestionan el género, el tema de la reproducción y el derecho a decidir, no cuestionan el racismo ni el clasismo que atraviesan a los humanos que nacen de la reproducción.

Para Ochy Curiel el feminismo descolonial antirracista a diferencia de los feminismos afrodescendientes, tiene claro que hay que ir más allá de un activismo académico y político que se queda en demandas hacia el Estado o en la comprensión de lo interseccional como una cruce de identidades que habitan la experiencia de las personas racializadas y que se queda en el mero reconocimiento social. El feminismo descolonial antirracista implica un proyecto de liberación que no espera el permiso o la acción de las instituciones, que tiene la capacidad de organizarse de manera comunitaria para generar acciones colectivas y autónomas, aquí sí con toda la intención de hacerlo al margen del Estado, de las organizaciones no gubernamentales y de las políticas globales cuya marca evidente es la moderno-colonial.

Yuderkys Espinosa (1967-), Santo Domingo. Filósofa que no se asume como académica, sino como activista, creadora del método del balbuceo, que consiste en aprender a escribir y a pensar mientras se piensa y escribe, es decir, en la acción misma. Este método se conecta con la propuesta gnoseológica del pensar existiendo porque todos los conceptos teorizados no alcanzan a definir las experiencias de las personas, pero las experiencias de las personas sí dotan de contenido a los conceptos. Por ello es que mediante el método del balbuceo no se generan ideas finales o fijas, porque es un proceso a base de ensayo, donde se ensaya hasta la propia voz.

Espinoza trata de situarse en un punto intermedio entre la academia y el activismo, porque sabe que Occidente ha colocado las reglas de la producción de conocimiento, sin embargo, ella evita perder o renunciar a la oralidad, que es base

de su cultura porque retoma muchos saberes de las mujeres campesinas, de sectores populares y excluidos, esos que para el sistema moderno capitalista son los condenados del mundo. Estas experiencias le han permitido construir su pensamiento a partir de *a)* legitimar la generación de pensamiento filosófico no occidental, es decir, desde las mujeres y los grupos subalternos; *b)* criticar al feminismo hegemónico, y *c)* tener una postura antirracista a partir de preguntarse o cuestionarse permanentemente ¿qué contradicciones forman parte de lo que una fervientemente cree?

Por ello realiza una crítica al feminismo radical en el que militó, cuyas representantes eran mujeres blancas y que con todo y la “radicalidad” no habían trabajado su racismo. Esto lo experimenta ella por ser mujer negra en Argentina, ella, que proviene de un país empobrecido y de una institución académica no legitimada, cuyo origen además determinaba los espacios de pertenencia, es decir, los de la prostitución y la permanente sensación de insuficiencia, que daba pie a continuar silenciando las voces de las mujeres afrodescendientes, indígenas, populares y de los márgenes.

Crítica, pues, la idea de mujeres liberadas no porque no coincida en la necesidad de liberación, sino porque el feminismo hegemónico o radical ha creado una sola idea de liberación, pero no cuestiona que deben continuar siendo explotadas las otras mujeres racializadas para que existan las mujeres liberadas. Por ello cuestiona qué es ser una mujer liberada para quién y desde qué lugares. No todas las mujeres buscan la libertad al estilo kantiano, como señala Espinoza.

Pero, sobre todo cuestiona la idea del patriarcado europeo y la del patriarcado en las colonias, ya que sugiere que en Abya Yala la división por género no se practicaba como en Europa, y que aún en la actualidad hay pueblos que resistieron esa imposición, que por ello corresponde cuestionar que las mujeres negras o indígenas estuvieran relegadas a la casa y a las actividades domésticas. Uno de los textos que cuestiona los roles de género en las poblaciones racializadas es una investigación de María Lugones, donde ella concluye que el género no fue aplicado a las comunidades afrodescendientes, pues estas fueron tratadas como no humanas, trabajaban en las plantaciones a la par y posteriormente en las fábricas porque eran tratadas como mano de obra barata y cuerpos que se podían explotar por sus características físicas, eran vistas más como macho y hembra cuyas crías eran propiedad del patrón. Los señores dueños de las tierras eran los patriarcas, propietarios de sus mujeres y sus hijos e hijas, así como de sus esclavos y esclavas. Yuderkys cuestiona el patriarcado en las colonias porque dice que ni los hombres negros ni los indígenas eran dueños de nada, ni de las tierras ni de las mujeres, por su parte las mujeres no eran madres de sus crías, solo vientres que parían, por eso es que hay que poner en duda la idea de un patriarcado universal.



Aura Cumes (1973-), Guatemala. Maestra y escritora, doctora en antropología, estudió trabajo social y desarrollo sostenible. Su pensamiento parte del entendido de que los idiomas reflejan las relaciones sociales, por ello, elabora una crítica a la idea del patriarcado ancestral, a la del entronque patriarcal y a la de binomios excluyentes porque dice que son interpretaciones desde occidente. Para ella es importante adentrarse en el universo simbólico de las comunidades mediante sus textos y su lenguaje a la par de historizarlo.

El trabajo de reinterpretación que ha realizado con el libro sagrado maya *Popol Vuh* le ha permitido darse cuenta de cómo las traducciones de los textos mayas al castellano se hicieron desde el orden simbólico del patriarcado occidental a partir de que masculinizaron los mitos fundacionales borrando la dimensión femenina y con ello excluyendo a las mujeres de los relatos históricos contenidos en el libro sagrado. Aún hoy, por ejemplo, si buscamos el libro del *Popol Vuh*, señala Cumes, encontraremos que donde debiera decir persona dice hombre, también que en los relatos de la creación se narra una convocatoria de parejas que simbolizan lo que da vida, lo femenino y lo masculino, y la fuerza de la naturaleza, la potencia de lo colectivo, a diferencia del mito cristiano, en el cual un solo dios hace todo.

Además, en lo que respecta al orden de redacción siempre están situadas las abuelas y los abuelos, las ancestras y los ancestros, lo que muestra que la energía de las mujeres era colocada antes que la de los hombres y no solo eso, sino que las energías podrían ser masculina-masculina o femenina-femenina, lo que importa es el pensamiento en plural porque la acción comunitaria es la que sostiene la cosmovisión de la sociedad maya. Ante esto sostiene que los pendientes que tienen algunas sociedades originarias es historizarse sin la mirada de Occidente, reconocer que son pueblos históricos con más de 20,000 años, que seguramente no han vivido de una única forma, pero sobre todo no de la manera que los colonizadores inventaron.

Su crítica al patriarcado occidental y al feminismo hegemónico ha consistido en demostrar que en Abya Yala no existió un patriarcado ancestral, pues desde la cosmovisión maya la idea de que lo femenino y lo masculino se complementan no iba acompañada de una jerarquía y que el libro del *Popol Vuh* indica no solo que las mujeres eran parte del mundo, sino que eran nombradas antes y desde la horizontalidad, lo que se disputa es cómo se construye la interpretación del mundo, cómo las cosas llegaron a ser lo que son, es decir, la dimensión gnoseológica.

Karina Ochoa (1975-), México. Socióloga y doctora en desarrollo rural, docente e investigadora en la Universidad Autónoma Metropolitana. Para Ochoa los feminismos descoloniales apuestan por la desuniversalización de los conceptos y de la historia. Formulan el problema de la misoginia de la matriz colonial y buscan desmontarlo. Por ello, son un campo amplio que hermana luchas y resistencias

de mujeres y grupos racializados cuyas experiencias están atravesadas por los patrones de dominación. Es importante, entonces, historizar las formas de dominación, como el patriarcado de la cristiandad (que es el que se heredó de Occidente), y las formas de dominación masculina de *Abya Yala*, a las que no debe considerarse patriarcado ancestral porque se estaría universalizando nuevamente la idea de patriarcado, por ejemplo, cuando desde el feminismo hegemónico se pretenden igualar las experiencias de las mujeres blancas y las racializadas.

Karina Ochoa señala que, más que una ausencia de los feminismos descoloniales en la discusión académica del llamado giro decolonial, en realidad se ha dado una invisibilización, porque desde el ámbito intelectual se reconoció el trabajo de las compañeras chicanas, pero no se volteó a ver la producción de saberes de las pensadoras latinoamericanas. Este comportamiento, es decir, no ser consciente de la misoginia intelectual, es una de las grandes contradicciones del pensamiento decolonial de los años noventa.

Para esta pensadora es vital que la forma diversa en que se constituyen los feminismos descoloniales hable también de las propias rupturas ontológicas, teóricas y metodológicas que les ha permitido transitar de miradas únicas a posibilidades heterogéneas que traen consigo la pérdida de certezas, un continuo desconocimiento y redescubrimiento y, por encima de la objetividad la capacidad de colocar la vulnerabilidad de la experiencia en el centro.

Adriana Guzmán (1977-), Bolivia. Escritora, educadora popular, activista, indígena aimara. Se asume feminista comunitaria, pertenece a la organización Feminismo Comunitario Antipatriarcal y de Feministas de *Abya Yala*. Desde esta vertiente del feminismo afirma que continúa la lucha del pueblo aimara, que ha mantenido una lucha constante contra el colonialismo y el Estado defendiendo la lengua, la cosmovisión y la forma en que se tejen las relaciones en la comunidad. Por ello, su formación como feminista comunitaria se ha dado en su barrio, en las calles, por necesidad, defiende su territorio y lucha contra el patriarcado, no en las instituciones estatales como la universidad.

Observa cómo sus tradiciones han sido una forma en la que las comunidades aimaras se burlan y se ríen del colonizador. “Aprovechamos el carnaval”, dice, para denunciar las opresiones, el racismo, las desigualdades del colonialismo que se colaron por medio de la religión, de la evangelización, y que reprodujeron los patrones, los terratenientes, los curas. Por eso ha aprendido a indignarse, por eso su feminismo no solo es comunitario, sino generacional, dice que lo aprendió de su madre y hasta de su abuela, generar una digna rabia porque el Estado mediante sus políticas perpetúa el racismo, el despojo y la explotación.

El racismo ha atravesado desde la colonización la experiencia de vida, pues lo ha observado cuando las mujeres han tenido que migrar del campo a la ciudad



y tienen que desprenderse de sus vestimentas tradicionales para que puedan trabajar y sus hijas e hijos entren a las escuelas, porque durante mucho tiempo las personas aimaras no tenían derecho a ingresar a estudiar. Para Guzmán el racismo no es un concepto es una violencia, es un mecanismo de opresión del colonizador y del Estado.

Dentro de la academia también sufrió racismo, pues no pudo titularse debido a que como fuente oral, el testimonio de su abuela, quien le narró todas las luchas que han tenido como mujeres aimaras contra el patriarcado-capitalista y colonialista, no les fue suficiente a los académicos, “no tengo tesis, pero tengo libro” porque para ella era un compromiso. Una responsabilidad con su comunidad, pues señala que no tienen nada que “andar leyendo” a Simone de Beauvoir, cuando las abuelas tienen todo el conocimiento en sus prácticas y toda la autoridad de denuncia en su memoria y en sus cuerpos. Su libro se llama *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos*.

El feminismo comunitario y su vínculo con la naturaleza desde la concepción del cuerpo-territorio aparecen como una forma de resistencia ante el embate de lo que ella nombra el patriarcado capitalista, colonialista, racista, neoliberal y extractivista porque quita el tiempo para vivir como humanas y humanos. La explotación de los cuerpos y de la naturaleza quita tiempo para la convivencia, para la crianza, para los trabajos de la tierra y el respeto a sus tiempos, para mantenerse conectados como comunidad y como un todo con la naturaleza.

La cosmovisión del Buen vivir que emana de las comunidades indígenas consiste en vivir una vida digna respetando los tiempos de preparación de la tierra, de siembra, de cosecha y descanso de la Pachamama, es decir, en la recuperación de los procesos de la vida comunitaria que disputa a las ideologías desarrollistas los tiempos de calidad de vida, la idea de abundancia contra la idea de escasez, las relaciones armónicas entre humano y naturaleza, así como el reconocimiento a la pluralidad de culturas y a los valores de estas.

Los feminismos comunitarios desde el Buen Vivir denuncian que se continúe con el pensamiento de que existe gente al servicio de otra en términos utilitarios, por ejemplo, que las mujeres indígenas sean consideradas solo para vivir una vida de sirvientas para los neocolonizadores. Se lucha porque deje de tenerse el estereotipo de que las mujeres indígenas y afrodescendientes son mercancía a disposición de quienes pueden malpagar un trabajo que la gente blanca no quiere hacer. Así, el feminismo puede exteriorizarse como campo de batalla simbólico porque el cuerpo que se pone para la lucha es, al mismo tiempo, el cuerpo-territorio que se está disputando al opresor.

V. A MANERA DE CIERRE

Lo feminismos descoloniales implican una relectura de la modernidad a la luz del género, la raza y la sexualidad a partir de la crítica a la matriz de opresión o colonial y a la bisagra patriarcal —como le llama Rita Segato (originario ancestral y occidental) a la modernidad colonial y las categorías binarias, a la imposición del mundo de lo uno (universalizar) sobre el pluriverso relacional— y cuestionan las estructuras jerárquicas y de adueñamiento de la vida por parte del mundo uno.

Los feminismos descoloniales invitan a abrir/ampliar el concepto de mujer desde una crítica a los feminismos blancos mirando a las mujeres en relación con sus identidades sociales, comprendiendo que no solo somos mujeres, sino que además podemos estar racializadas o no, ser lesbianas o no, ser católicas, cristianas o musulmanas, tener alguna discapacidad o no, pertenecer a la clase trabajadora, baja o alta, porque las identidades sociales marcarán y complejizarán las experiencias de las mujeres, visibilizando también los cruces en los que viven.

Como hemos podido revisar son variados los métodos empleados por los feminismos descoloniales que les permiten reconstruir las trayectorias históricas y actuales de las mujeres racializadas y otros grupos subalternos. Estas herramientas han permitido mirar de manera no lineal la historia de la humanidad, rompen y trascienden visiones universalistas que niegan e invisibilizan experiencias que no son blancas.

La propuesta historiográfica feminista como análisis contrahegemónico que coloca a historiadoras e historiadores como narradores responsables de la memoria de la sociedad, es decir, sus aportaciones contribuyen a entender a los grupos sociales, por eso es una labor del presente, pero desde esta perspectiva es urgente descolonizar la narración de la historia que permita denunciar las violencias que han dejado las opresiones de la matriz colonial. Desde este punto de vista la historia es antirracista, antiimperialista y anticapitalista. Se vuelve una herramienta de denuncia de las opresiones como hechos históricos y no naturales o por mandato divino. Implica una lucha por la justicia social de las mujeres racializadas y los territorios originarios y, a su vez, conlleva la descolonización de los saberes y las formas culturales que fueron impuestas por los colonizadores.

Lo anterior puede llevarse a cabo por medio de la historización, herramienta que también nos permite explicar por qué los conceptos que constituyen al conocimiento científico han construido una realidad del mundo blanca, patriarcal y heteronormada. Al comprender que todo hecho social es histórico, incluida la forma de hacer ciencia, permite develar lo oculto, lo negado, lo inabarcable. Para esto, aparece la gnoseología de los mundos diversos como disputa a la epistemología del mundo uno (unitario). El punto de vista y el conocimiento situado contra

una ciencia neutral y objetiva que observa todo desde ningún lugar. La interseccionalidad como perspectiva y metodología que permite desdoblar las experiencias de las mujeres en todas sus dimensiones de vida: religiosa, sexual, de género, de clase, de etnia y ayudarnos a comprender que las mujeres no vivimos una situación uniforme.

Cerrar con las propuestas de algunas de las pensadoras del feminismo descolonial nos permite ver encarnada la relación de la dimensión cognoscitiva con la dimensión material, pues sus propuestas parten de la propia experiencia del racismo, el clasismo y el sexismo. Es a partir de sus propias experiencias corporales y las de las mujeres de su entorno que se reflexionan, pero, sobre todo, se invita a leer sus obras con detenimiento, porque los feminismos descoloniales están formados de feminismos afrodescendientes, indígenas, ecofeministas, autonomistas, entre otros.

Esto implica evitar caer en la universalización que tanto critica este enfoque del feminismo para leer con mayor claridad que si bien lo que menos esperan las autoras que se adscriben a los feminismos descoloniales es que sean leídas como si pensarán de la misma manera, como si la experiencia las atravesara igual a todas. Hay que agudizar la mirada para poder observar la diferencia de sus propuestas y argumentos, que en lo que sí confluyen es en el antirracismo, antiimperialismo y anticapitalismo como postura política, es decir, como su punto de vista y su situación.

VI. REFERENCIAS

- Bidaseca, K. (2019). Utopía y estética feminista descolonial: diálogos imaginarios con Aníbal Quijano para la revolución de nuestro tiempo. *Revista de Sociología*, 15-25. <https://doi.org/10.15381/rsoc.v0i28.16893>
- Curiel, O. (2009). Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe. *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*. Buenos Aires. https://feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004>
- Favela, M. et al. (2020). María Lugones, feminista descolonial, diaspórica y peregrina. *LASA Forum*, 51(4), 38-41. <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue4/In-Memoriam-1.pdf>
- Favela, M. (2019). El sesgo patriarcal del conocimiento. *Revista Tequio Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca*, 3(7), 15-24
- Girola, L. (2011). Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos. *Revista Acta Sociológica*, 26(73), 13-46. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026708002>

- Haraway, D. (1995) Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Londoño, A. (2016). “Anómalas y peligrosas” *El proyecto normalizador hacia las mujeres en Antioquia durante la primera mitad del siglo XX*. Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119. https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf
- Mignolo, W. (2019). Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 14(25). 14-32. <https://doi.org/10.14483/21450706.14132>
- Millán, M. (2011). Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Revista Andamios*, 8(17), 11-36. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632011000300002&lng=es&nrm=iso
- Ochoa, K. (2018). Feminismos descoloniales. <https://morenflix.mx/wp-content/uploads/2020/07/feminismos-descoloniales-conceptos-clave-2.pdf>
- Oyèwùmi, O. (2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editorial en la frontera.
- Oyhantcabal, L. M. (2021). Los aportes de los feminismos decolonial y latinoamericano. *ANDULI* (20), 97-115. <http://10.12795/anduli.2021.i20.06>
- Verges, F. (2021). *No todas las feministas son blancas*. La Vorágine, editorial crítica.
- Villarroel, Y. (2018). *Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales*. *Relaciones Internacionales*, (39), 103-119. <https://doi.org/2018.39.006>