

# **Cartografías epistemológicas feministas: del feminismo occidental a la descolonización de los feminismos<sup>1</sup>**

## ***Epistemological Feminist Cartographies: From Occidental Feminism to the Decolonization of Feminisms***

**Silvana Martínez**

Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.  
silvanamartinezts@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1912-0868>

**Juan Agüero**

Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Argentina.  
juanagueroposadas@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-6332-3649>

**Recibido:** 15 de junio de 2020. **Aprobado:** 7 de septiembre de 2020.

**DOI:** 10.25100/lamanzanadeladiscordia.v15i2.9979

**Artículo de investigación**

### **¿Cómo citar este artículo? / *How to quote this article?***

Martínez, Silvana, y Agüero, Juan. (2020). Cartografías epistemológicas feministas: del feminismo occidental a la descolonización de los feminismos. *La Manzana de la Discordia*, 15(2), 1-29.

doi: 10.25100/lamanzanadeladiscordia.v15i2.9979

---

<sup>1</sup> Artículo inscrito en el proyecto de investigación “Feminismos del Sur e Intervención Social: genealogías, diálogos y debates” de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.



## **Resumen**

*Este artículo se inscribe en el proyecto de investigación “Feminismos del Sur e Intervención Social: genealogías, diálogos y debates” de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Su objetivo es realizar una cartografía que dé cuenta de los principales debates generados en torno a las tres grandes posturas epistemológicas referidas por Sandra Harding, como asimismo de las críticas y aportes realizados por los feminismos descoloniales, como apuesta epistémica revisionista que busca ampliar y complejizar los debates feministas en torno a la producción de conocimientos y la crítica a la ciencia moderna-patriarcal-colonial-capitalista-eurocéntrica. Los feminismos descoloniales se nutren de aportes de feminismos muy heterogéneos pero que comparten la reinterpretación de la historia en clave de crítica a la modernidad, no solo por su androcentrismo, sino por su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Sostienen una praxis del pensar como compromiso con la experiencia y rechazan la reducción de esta a la mera acumulación de conocimientos. En la primera parte se abordan las posturas clasificadas por Harding y que pueden denominarse epistemología clásica feminista. En la segunda se abordan epistemologías feministas descoloniales surgidas como críticas a aquella y que han realizado aportes muy significativos que han ampliado y enriquecido los debates epistemológicos feministas.*

**Palabras clave:** Feminismos, Debates, Epistemologías, Descolonialidad.

## **Summary**

*This article is part of the research project "Feminisms of the South and Social Intervention: genealogies, dialogues and debates" at the National University of Mar del Plata, Argentina. Its objective is to make a cartography that gives an account of the main debates generated around the three great epistemological positions referred to by Sandra Harding, as well as the criticisms and contributions made by decolonial feminisms, as an epistemic revisionist bet that seeks to broaden and make more complex the feminist debates around the production of knowledge and the criticism of modern-patriarchal-colonial-capitalist-eurocentric science. Decolonial feminisms are nourished by contributions from very heterogeneous feminists who share the reinterpretation of history in terms of a critique of modernity, not only because of its androcentrism but also because of its intrinsically racist and Eurocentric character. They*

*support a practice of thinking as a commitment to experience and reject the reduction of experience to the mere accumulation of knowledge. The first part deals with the positions classified by Harding and which can be called classical feminist epistemology. The second part deals with decolonial feminist epistemologies that have emerged as critiques of the former and have made very significant contributions that have broadened and enriched feminist epistemological debates.*

**Keywords:** Feminisms, Debates, Epistemologies, Decoloniality.

### Introducción

El término cartografía se utiliza como metáfora o figura para expresar distintos recorridos, trayectorias, rupturas y continuidades que a modo de trazos geo-corpo-políticos pueden dar cuenta de las genealogías de los debates epistemológicos feministas y su inscripción y resignificación desde los feminismos descoloniales.

En su largo devenir histórico, el movimiento feminista atravesó por distintos momentos y luchas que fueron ampliando y enriqueciendo los debates, hasta tal punto que hoy ya no podemos hablar de un feminismo en singular sino de feminismos en plural. En este devenir, la producción de conocimientos se constituyó en uno de los campos de lucha epistémica-política-ideológica. En las décadas de 1970 y 1980, desde el feminismo académico-blanco-occidental, se generaron debates que plantearon distintas posturas epistemológicas como críticas a la concepción androcéntrica, sexista y patriarcal de la ciencia moderna. En 1986, Sandra Harding clasificó estas posturas en tres grandes grupos a los que denominó *punto de vista feminista*, *empirismo feminista* y *posmodernismo feminista*. Sin perjuicio de los matices al interior de cada una de estas posturas y de las diferencias y críticas entre ellas, se fueron suscitando otras críticas desde los feminismos poscoloniales y descoloniales.

Las preguntas que se intentan responder en este artículo son de qué manera se fueron configurando estos debates, cuáles son los argumentos que sustentan las divergentes posturas epistemológicas que se fueron construyendo, cuáles son las rupturas y continuidades que pueden identificarse en este proceso de descolonización del feminismo. Se sostiene, como hipótesis de

trabajo, que en el devenir histórico de los debates epistemológicos feministas existe un proceso de radicalización en términos de ruptura con el pensamiento moderno occidental.

El objetivo de este artículo es realizar una cartografía que dé cuenta, por un lado, de los principales debates generados en torno a las tres grandes posturas epistemológicas referidas por Harding y, por otro lado, de las críticas y aportes realizados por los feminismos descoloniales, como apuesta epistémica revisionista que busca ampliar y complejizar los debates feministas en torno a la producción de conocimientos y la crítica a la ciencia moderna-patriarcal-colonial-capitalista-eurocéntrica. Los feminismos descoloniales se nutren de aportes de feminismos muy heterogéneos pero que comparten en común la reinterpretación de la historia en clave de crítica a la modernidad, no solo por su androcentrismo y misoginia, sino por su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico. Sostienen una praxis del pensar como compromiso con la experiencia y rechazan la reducción de esta a la mera acumulación de conocimientos.

Para el logro del objetivo de este artículo, en la primera parte se abordan las posturas clasificadas por Harding y que pueden denominarse *epistemología clásica feminista*. En la segunda, se abordan *epistemologías feministas descoloniales* surgidas como críticas a aquella y que han realizado aportes muy significativos que han ampliado y enriquecido los debates epistemológicos feministas. Como metodología, en primer lugar se hace una breve caracterización de las tres posturas identificadas por Harding y sus principales aspectos comunes y divergentes. Luego, se plantean las otras posturas epistemológicas que van surgiendo como críticas y aportes que van enriqueciendo los debates desde la perspectiva descolonial. Tratándose de una investigación teórica, lo que se intenta en este artículo es dar cuenta del estado de la cuestión de los debates epistemológicos feministas y de cómo estos se van radicalizando tal como se plantea en la hipótesis de trabajo. Para analizar este proceso se seleccionaron algunas autoras relevantes en los diversos posicionamientos epistemológicos, sin desconocer los aportes de muchas otras que por razones de extensión de este artículo no fueron abordadas, pero que sí forman parte de la investigación mencionada anteriormente en donde se inscribe este trabajo.

### **Enfoques clásicos en el debate epistemológico feminista**

Como sostienen Norma Blazquez et al (2012), los debates epistemológicos feministas se inician hacia fines de la década de 1970. Si bien las posiciones en estos debates son muy heterogéneas, hay tres cuestiones en que hay acuerdo: a) el sujeto que conoce es siempre un sujeto situado y,

por lo tanto, también produce conocimientos situados; b) el género, en interacción con otras categorías como raza, etnia, clase, edad y preferencia sexual, es un organizador clave de la vida social; c) sin embargo, no alcanza con entender cómo está organizada la vida social, por lo cual es necesaria una acción transformadora del orden social.

Para esta autora, los debates epistemológicos feministas giran en torno a dos interrogantes principales: ¿cómo influye el género en los métodos, conceptos, teorías y organización de la ciencia? y ¿cómo construye y/o reproduce la ciencia las representaciones sociales, prejuicios y estereotipos de género?, en tanto que los temas centrales giran en torno a la crítica a los marcos de interpretación de la observación; la descripción e influencia de roles y valores sociales y políticos en la investigación; la crítica a los ideales de objetividad, racionalidad, neutralidad y universalidad, así como las propuestas de reformulación de las estructuras de autoridad epistémica (Blazquez et al, 2012, p. 22).

Fue Donna Haraway quien acuñó la categoría *sujeto conocedor situado o conocimiento situado*, que es central para la epistemología feminista y es la base de la defensa de la objetividad feminista. Con esta idea, la autora rompe con la concepción del sujeto mítico cognoscente universal, único y eterno, tal como lo propone la ciencia moderna y concibe, en cambio, un sujeto y un conocimiento marcado por el sexo-género y por circunstancias tales como la etnia, la religión, la clase, las opciones sexuales, entre otras. Esto implica un rechazo absoluto de la visión única del mundo y de la única verdad que se alcanzaría con la ciencia positivista basada en un sujeto de conocimiento ideal que es hombre, moderno, de clase media-alta y europeo o grecolatino. Para la autora, el conocimiento refleja las perspectivas particulares del sujeto. Lo que se conoce y cómo se conoce depende de la situación y la perspectiva del sujeto conocedor/a (Haraway, 1989, p. 325).

En relación a la idea de objetividad, para Gemma Nicolás (2009) desde la epistemología feminista se rechaza el concepto de objetividad que plantea la ciencia moderna nacida en el siglo XVII con raíces en la cultura grecolatina. Esta objetividad se basa en una concepción aséptica y avalorativa de la ciencia moderna, que proviene de la fantasía de que la ciencia es autónoma, neutral e imparcial. En el feminismo se formulan cuatro críticas principales a esta concepción de objetividad de la ciencia moderna: a) la supuesta ausencia de perspectiva y neutralidad respecto de los valores, lo que implicaría que no hay motivación política e ideológica que guíe la

investigación; b) la supuesta separación emocional del sujeto investigador/a respecto de lo que investiga; c) la supuesta existencia externa y natural del objeto de estudio y su control por parte del investigador/a; y d) la supuesta dicotomía sujeto-objeto de lo cual se derivaría que el sujeto está distanciado del objeto (pp. 37-40).

Para esta autora, la concepción feminista de la objetividad es lejana a la idea de una realidad existente a priori de la investigación y se relaciona con el procedimiento de creación del conocimiento. Se entiende a la objetividad como la aceptabilidad racional para una cierta comunidad epistémica particular, que tiene razones válidas, justificaciones y puede reconocer públicamente un cierto estudio o saber particular. Desde el feminismo, los valores morales y posicionamientos políticos residen en el propio núcleo del saber científico, porque todas las ciencias se posicionan y toman partido. Por eso los valores e intereses condicionan toda la actividad científica: el objeto de estudio, las metodologías, los supuestos, entre otros (Nicolás, 2009, pp. 41-42).

Analizando los debates epistemológicos feministas, en 1986 Sandra Harding agrupa estos debates en tres grandes posturas epistemológicas a las que denomina *empirismo feminista*, *punto de vista feminista* y *posmodernismo feminista*. El *empirismo feminista* surge en el campo de la biología y de las ciencias sociales como crítica de la ciencia en su versión sexista y androcéntrica. Desde este punto de vista se busca corregir estos dos factores como distorsiones, sin abandonar la concepción tradicional de la ciencia. Este tipo de epistemología es asumido por feministas como Nancy Tuana, Helen Longino, Elizabeth Anderson, Lynn Hankinson Nelson, entre otras. Para estas feministas, el sesgo androcéntrico se ubicaría solo en el contexto de justificación y no del descubrimiento en la producción de conocimientos científicos. Es decir, en el momento de interpretación de datos y comprobación de hipótesis y no cuando se identifican y definen los problemas. Por esta razón, critican lo metodológico pero no el contenido de la ciencia tradicional en sí misma (Blazquez et al, 2012).

El *Punto de Vista Feminista* tiene su antecedente en el “punto de vista del proletariado” al cual se refiere Karl Marx en sus escritos. Como sostiene Sandra Harding (2004), reaparece en las décadas de 1970 y 1980 como epistemología feminista, filosofía de la ciencia, sociología del conocimiento y metodología feminista. Uno de sus principales aportes consiste en desafiar el núcleo cognitivo y técnico de las ciencias naturales y de sus filosofías. Este desafío implica

cuestionar, por primera vez desde el feminismo, el núcleo más duro de las ciencias naturales, consideradas el paradigma de “la ciencia”. En este sentido, los planteamientos del feminismo no solo atacan al androcentrismo y al sexismo de la ciencia moderna, sino su núcleo más constitutivo, su mismo fundamento, y, además, lo hace desde las propias ciencias naturales, no desde las ciencias sociales.

Además de este planteo tan radical para la ciencia, el *Punto de Vista Feminista* tiene un carácter profundamente innovador para la producción de conocimientos científicos. En su artículo, Harding (2004) aclara que el punto de vista feminista se diferencia del *perspectivismo*, basado en el punto de vista o perspectiva del actor. En este sentido, la autora destaca cuatro aspectos que muestran esta diferencia y al mismo tiempo el carácter innovador del punto de vista feminista.

En primer lugar, se caracteriza por estudiar *hacia arriba*, según la expresión de Harding. No se limita a estudiar las experiencias de vida desde la perspectiva de las mujeres o de cualquier otro grupo marginado, como lo hace por ejemplo la etnografía, sino que intenta más bien —ambiciosamente— construir una cartografía de las prácticas del poder y de las maneras cómo las instituciones dominantes, y sus marcos conceptuales, construyen y reproducen relaciones sociales opresivas.

En segundo lugar, la producción de conocimientos apunta a la comprensión de cómo funciona una determinada estructura social jerárquica en situaciones de desigualdad y opresión material y política. En tercer lugar, no alcanza con registrar lo que dicen o creen las mujeres o los miembros de otros grupos oprimidos, ya que muchas veces estos grupos creen en representaciones distorsionadas de las relaciones sociales, producidas por los grupos dominantes. Por lo tanto, no necesariamente la perspectiva de los oprimidos constituye expresiones fidedignas de su situación de opresión. En este sentido, el punto de vista feminista sostiene que se puede apelar a otros registros que no necesariamente sean relatos en primera persona.

En cuarto lugar, desde el punto de vista feminista se genera mayor interés por crear conciencia grupal que por modificar conciencias individuales. Con esto se logra que los grupos oprimidos —mujeres, negros, indígenas, campesinos, entre otros— comprendan que sus integrantes están oprimidos porque son miembros del grupo y no porque individualmente merezcan ser oprimidos. La creación de conciencia grupal se da a través de luchas políticas

liberadoras. En este sentido, para el punto de vista feminista, la producción de conocimientos siempre está socialmente situada y políticamente comprometida con procesos de democratización.

Por otra parte, el punto de vista feminista tiene para Harding (2004) tres núcleos de cuestiones que históricamente han sido problemáticas, han generado diversas críticas y han sido controversiales, pero que para la autora son potencialidades: a) una nueva lógica de descubrimiento, b) el papel de la conciencia grupal en la producción de conocimientos y c) un construccionismo razonable.

En primer lugar, desde el punto de vista feminista se hace énfasis en el *contexto de descubrimiento* de la ciencia: por qué se eligen determinados problemas de investigación, por qué se eligen determinadas hipótesis y no otras, para quién es la producción de conocimientos, entre otras cuestiones. En esto se diferencia del empirismo feminista, desde el cual solo se plantea una preocupación por determinadas “fallas” metodológicas o por el contexto de justificación o interpretación de los resultados de la investigación científica. Con esta mirada se coloca a la ciencia en el centro de las controversias contemporáneas, ya que no se enfoca en decisiones individuales de los investigadores/as, sino en la conciencia colectiva de una época y en los temas socialmente relevantes que exceden los horizontes disciplinares.

En segundo lugar, desde el punto de vista feminista se rechaza el enfoque individualista liberal del sujeto de conocimiento, por su complicidad con los proyectos económicos y políticos dominantes. Rescatan de Marx el punto de vista del proletariado pero se alejan de la mirada determinista y reduccionista de sus seguidores en relación a la conciencia de clase. En este sentido, abre un espacio de posibilidad epistemológica al recuperar las experiencias de diversos grupos o colectividades. Estas diversas experiencias de grupos permiten construir diversas conciencias colectivas a través de las luchas que llevan a cabo los grupos para obtener diversos conocimientos que necesitan para sus proyectos.

Asimismo, desde el punto de vista feminista se niega que haya un núcleo cognitivo técnico de la ciencia moderna occidental que permanezca inmune a la influencia del contexto socio-histórico, sino que —por el contrario— este núcleo es construido y legitimado por quienes patrocinan y financian la producción de conocimientos. Se plantea la posibilidad de un sujeto de



conocimiento que escapa al marco conceptual tanto del individualismo liberal como del estructuralismo y el postestructuralismo.

Por último, desde el punto de vista feminista se rechaza tanto el externalismo como el construccionismo excesivo que minimiza el papel de la naturaleza en la producción y legitimación de las afirmaciones de conocimiento. También se rechaza el internalismo de que la causa del éxito de la ciencia radica solo en el núcleo cognitivo y técnico de la propia ciencia. Como sostiene Sandra Harding (2004),

en un mundo de desigualdades sociales e intereses en competencia, los argumentos científicos siempre tienen además un Punto de vista cultural e histórico, están inevitablemente comprometidos socialmente y a la vez basados en las realidades del orden de la naturaleza. (p. 27).

Para Harding (2004), desde el punto de vista feminista se promueve lo que podría ser pensado como un materialismo constructivista. Esta postura es necesariamente polémica porque abre un camino diferente a las posiciones dicotómicas de la teoría liberal y sus filosofías racionalistas/empiristas de la ciencia. Para la autora “La teoría del Punto de vista es una epistemología y teoría de la ciencia de transición que apunta a un mundo en el que la verdad y el poder no surgen de los mismos lugares sociales como ocurre hoy” (p. 28).

Desde el *posmodernismo feminista* se rechaza la modernidad y sus construcciones científicas, sus categorías y sus relatos. Se cuestiona cualquier intento de universalidad y totalidad en el conocimiento. Se niega la existencia de la verdad y de la realidad. Se considera que cualquier conceptualización del yo, la bondad y el mundo es siempre local, parcial, contingente, ambigua e inestable. Se basa en tres postulados: la *muerte del Hombre* como concepto esencialista y trascendental del ser humano, la *muerte de la Historia* rechazando la ficción de que existe un orden lógico de la historia donde el hombre es su epicentro y la *muerte de la Metafísica* poniendo fin a la búsqueda de lo real a través de la construcción de un sistema filosófico. Es una *epistemología deconstructivista* y pretende ser útil a objetivos liberadores y críticos, ya que tiende a deslegitimar los grandes discursos legitimadores de la opresión propios del pensamiento hegemónico. Focaliza su mirada en la construcción discursiva y social del género y del sexo (Nicolás, 2009).

Algunas de las feministas que sostienen esta postura son Susan Hekman, Donna Haraway, Judith Butler, Paul B. Preciado, entre otras. Estas feministas rechazan la diferencia entendida solo

como inferioridad o situación de opresión de las mujeres. Por el contrario, reivindican la diferencia u otredad como un modo de ser, de pensar y de hablar que permite apertura, pluralidad y diversidad. Rechazan también el esencialismo de la categoría género, sosteniendo que esta categoría es una construcción social y discursiva que regula las prácticas sociales y cuyos significados construidos históricamente pueden modificarse (Blazquez et al, 2012).

Asimismo critican el concepto hegemónico de *mujer* porque no hay solo una y porque es un concepto esencialista. Defienden la pluralidad permanente de perspectivas, en la que ninguna puede demandar objetividad, reemplazando en este sentido la perspectiva del Punto de Vista Feminista por una mirada “desde aquí ahora”. Para estas feministas, los sujetos y sujetas no están atrapadas epistémicamente dentro de sus culturas, géneros, razas, etnias o cualquier otra identidad, sino que pueden optar por pensar y producir conocimientos desde otras perspectivas.

En este apartado se hizo un mayor desarrollo del *punto de vista feminista* porque se considera una postura epistemológica más afín con el pensamiento crítico latinoamericano que en las décadas de 1960 y 1970 ya planteaba la necesidad de construir un pensamiento situado en la realidad histórica latinoamericana, tal como lo sostenían autores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Alejandro Auat, entre otros. También es afín con los planteamientos del feminismo autónomo y de los feminismos descoloniales, como se explicita en el siguiente apartado.

### **Críticas y aportes de los feminismos descoloniales**

Las *epistemologías feministas descoloniales* surgen de las prácticas políticas de las mujeres negras, de color, tercermundistas, indígenas, mestizas, chicanas, campesinas, lesbianas, autónomas, entre otras, que se sintieron marginadas y excluidas por un feminismo hegemónico-blanco-académico-burgués-occidental que no daba cuenta de sus realidades y vivencias. En efecto, a pesar de que desde este feminismo, tal como se ha desarrollado en el apartado anterior, se ha criticado la pretensión de objetividad y universalidad, así como el androcentrismo, el sexismo y el patriarcado de la ciencia moderna, para las feministas descoloniales terminó reproduciendo la misma lógica que criticaba de la ciencia moderna.

En la expresión *feminismos descoloniales* en plural se incluyen muchas formas muy diversas de feminismos. En efecto, existe en estos feminismos una rica pluralidad de voces, lugares de enunciación, heterogeneidades, diálogos, divergencias, trayectorias históricas y

posicionamientos teóricos y políticos. Sin embargo, esta constelación de feminismos tiene en común la reinterpretación de la historia como crítica al orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial, como también la crítica al feminismo hegemónico-blanco-académico-burgués-occidental (Mohanty, 2008).

En este sentido, desde los *feminismos descoloniales* se comparte la crítica a la manera universal de pensar la subordinación de las mujeres, tal como se concibe desde el feminismo hegemónico, rechazando la idea de una mujer universal expresada en la categoría *género*. En particular, se propone una relectura de la historia de *Abya Yala* desde un pensar situado, teniendo en cuenta las múltiples opresiones de raza, sexo, clase, sexualidad y geo-corpo-política, construidas, sostenidas y reproducidas por el orden patriarcal-capitalista-moderno-colonial.

Se trata de una apuesta a

generar lo que Quijano denominó una revolución epistémica, desde la cual se revisa, se cuestiona, se critica y también se reconocen los aportes de las feministas hegemónicas, pero nombrando todo aquello que éstas dejaron de nombrar, lo que quedó en la exterioridad, lo que no podían mirar por no formar esto parte de sus propias experiencias. (Villarroel, 2019, p. 112)

En este sentido, desde los feminismos descoloniales se recupera la lucha política de las mujeres afrodescendientes e indígenas de nuestro continente, que denuncian su invisibilización dentro de sus propios movimientos, como también dentro del feminismo, mostrando su importancia en la resistencia y lucha contra la colonización y la colonialidad (Curiel, 2014).

Se trata de una apuesta política a la *desobediencia epistémica* que genere las condiciones de posibilidad para construir nuevos marcos epistemológicos-teóricos-interpretativos de la historia, reconceptualizando categorías y rescatando la sabiduría de los pueblos originarios que en *Abya Yala* han resistido el embate de la colonialidad del poder, del saber y del ser. En este sentido, si bien recuperan el pensamiento crítico latinoamericano, lo amplían, profundizan, exceden y desbordan, a partir del denominado *giro decolonial* (Mignolo, 2007).

Otra de las cuestiones fundamentales que comparten los feminismos descoloniales es la metáfora de la *herida colonial* “proveniente, no por casualidad, del pensamiento de la literata y feminista chicana lesbiana Gloria Anzaldúa, que, como Mignolo reconoce, ha sido fundamental en el devenir de su pensamiento decolonial” (Medina, 2013, p. 61). Entre las feministas

descoloniales se encuentran María Lugones, Francesca Gargallo, Sueli Carneiro, Karina Ochoa, Ochy Curiel, Breny Mendoza, entre tantas otras (Aguer, 2018).

La descolonialidad desde el *feminismo* fue propuesta por la filósofa argentina María Lugones (2011), integrante del Grupo de Estudios Modernidad-Colonialidad, quien se basa en dos marcos analíticos-interpretativos: a) el concepto de *interseccionalidad* construido por el *feminismo de las mujeres de color* y los *feminismos de mujeres del Tercer Mundo* (Davis, 2005; Hull et al., 1982; bell hooks, 1984; Amos y Parmar, 1984; Lorde, 198; Allen, 1992; Anzaldúa, 2016; McClintock, 1995; Oyewumi, 1997; Jacqui y Mohanty, 1997 y Collins, 2000) y b) el concepto de *colonialidad del poder* de Aníbal Quijano (1991; 2000a; 2000b y 2002).

A partir de estos dos marcos analíticos-interpretativos, Lugones construye el concepto de *sistema moderno-colonial de género*. Este concepto le permite a la autora hacer visible el sometimiento tanto de los hombres como de las mujeres de color en todos los ámbitos de la vida social. Para Lugones (2011),

Descolonizar el género es necesariamente una tarea práctica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social [...] Le llamo al análisis de la opresión de género racializada y capitalista, “la colonialidad del género”. Le llamo a la posibilidad de vencer la colonialidad del género “feminismo descolonial”. (p. 110)

Para Lugones es necesario reflexionar sobre la opresión de género racializada y capitalista, es decir, sobre la colonialidad del género con el fin de superarla a través de un feminismo descolonial. El feminismo descolonial critica la modernidad ya que esta organiza el pensamiento en categorías homogéneas, universales y dicotómicas. Esta crítica centra su interés en la intersección entre raza, clase, sexualidad y género, que va más allá de la modernidad. Como sostiene Yetzy Villarroel (2019), “Lugones le otorga al género el mismo poder explicativo que Quijano le otorga a la raza. Por tanto, raza y género se convierten en categorías inseparables para entender las opresiones de las mujeres” (p. 111).

La modernidad produce ausencias. Ver mujeres no-blancas es ir más allá de la lógica categorial. En América Latina y El Caribe los pueblos han resistido a la modernidad capitalista moderna y han planteado otras formas de organización social no modernas. Esto no significa pre-moderno porque no es anterior sino alternativo. La modernidad capitalista plantea una dicotomía

jerárquica fundamental entre lo humano y lo no humano. Lo humano era lo europeo civilizado y lo no humano eran los pueblos indígenas y los pueblos africanos esclavizados (p. 129).

Los pueblos originarios siempre resistieron en la intimidad, considerada como el espacio de las relaciones sociales en la vida cotidiana, el espacio de la interacción. No existen mujeres colonizadas en estos pueblos porque eran consideradas no humanas. Por esta razón, para Lugones la expresión “*mujer colonizada*” es una categoría vacía. Sin embargo, los colonizadores europeos construyeron subjetividad en las mujeres colonizadas para su propio beneficio, pero al mismo tiempo este intento de subjetivación generó resistencia y tenemos que hablar de una subjetividad resistente, que no se expresa públicamente sino que permanece en estos espacios de la intimidad y, por tanto, se le niega autoridad, legitimidad, voz, sentido y visibilidad (Martínez, 2019).

Pensar en un feminismo descolonial es construir desde esta subjetividad resistente o desde la intersubjetividad historizada. Descolonizar el género es una praxis. Es una crítica de la opresión de género racializada, colonial, capitalista y heterosexual. Para Lugones el feminismo descolonial es la posibilidad de vencer la colonialidad del género (Lugones, 2008).

Dentro de los feminismos descoloniales, las feministas negras ponen el acento en la *raza* y se reconocen como *feministas negras anti-raciales*. Para estas feministas, la *raza* determina la propia jerarquía de género de nuestras sociedades latinoamericanas. Sueli Carneiro (2009) afirma que este nuevo enfoque feminista y antirracista se integra tanto a la tradición de lucha de los movimientos negros como a la del movimiento de mujeres y configura una nueva identidad política que resulta de la condición específica de ser mujer y negra. Al respecto sostiene:

El actual movimiento de mujeres negras, al traer a la escena política las contradicciones resultantes de las variables raza, clase y género, promueve una síntesis de las banderas de lucha que históricamente han levantado los movimientos negros y de mujeres del país, ennegreciendo de un lado las reivindicaciones feministas para hacerlas más representativas del conjunto de mujeres brasileñas, y por el otro, promoviendo la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento negro. (p. 2)

Las feministas negras descoloniales retoman los debates de las feministas negras norteamericanas y las feministas de color y chicanas. En 1981 hooks bell recupera la pregunta formulada en 1851 por Sojourner Truth: “¿*No soy yo una mujer?*”, que interpela y problematiza la categoría *mujer* construida de manera homogénea, universal y unívoca por el feminismo blanco-hegemónico. Esto posibilita deconstruir el *ser-mujer* y el *no-ser-mujer*. Las feministas

negras y de color plantean la *interseccionalidad* como categoría teórica-política-epistemológica para deconstruir el ser-mujer y comprender sus propias experiencias de vida como mujeres racializadas, mientras que las feministas chicanas (Gloria Anzaldúa, Norma Alarcón y Cherrie Moraga) construyen un *pensamiento de frontera* para comprender la experiencia de mestizaje y deconstruir las identidades cerradas y acabadas.

Tanto las feministas negras descoloniales como las feministas negras norteamericanas comparten la crítica al feminismo blanco-hegemónico por su construcción con pretensión universal de categorías y marcos analíticos-interpretativos donde no se incluye la diversidad de experiencias vividas por las mujeres negras y de color. Una de estas cuestiones es la división sexual del trabajo. Como lo relata la feminista brasileña Sueli Carneiro (2009), las mujeres negras trabajaron durante siglos como esclavas, labrando la tierra o en las calles, vendiendo o prostituyéndose, y en este sentido no entendían cuando las feministas blancas-hegemónicas decían que las mujeres tenían que ganar las calles y salir a trabajar.

Yuderkys Espinosa (2013) acuña la categoría *racismo de género*, entendida como imposibilidad de las feministas blancas-hegemónicas de reconocer su lugar de privilegio en términos de raza y clase, ya que ocultan su lugar de enunciación cuando hablan de “las mujeres” al criticar el androcentrismo y sexismo de la ciencia moderna. Para esta autora,

el importante debate abierto por las epistemólogas feministas blancas, a pesar de sus indiscutibles aportes, no ha podido resolver los problemas evidenciados por las feministas negras, lesbianas y de color, quienes entendieron tempranamente la interconexión profunda entre estructuras de dominación, en particular la relación entre la mirada androcéntrica, el racismo, la modernidad y la colonialidad. (p. 10)

Asimismo, dentro de los feminismos descoloniales, las *feministas indígenas* plantean el problema del *etnocentrismo* que no considera válidas las cosmovisiones de los pueblos originarios. Francesca Gargallo (2015) identifica cuatro tipos de feminismos indígenas. En primer lugar, las mujeres indígenas que trabajan en favor de una buena vida para las mujeres a nivel comunitario, según su propia cultura, pero que no se reconocen como feministas y reivindican la solidaridad entre mujeres y hombres como dualidad constitutiva de su ser indígena.

En segundo lugar, las mujeres indígenas que se niegan a llamarse feministas porque cuestionan la mirada de las feministas blancas y urbanas. En tercer lugar, las mujeres indígenas que se reconocen como feministas porque visibilizan y defienden los derechos de las mujeres de

su comunidad y no cuestionan el trabajo de las feministas blancas y urbanas. En cuarto lugar, las mujeres indígenas que se reconocen abiertamente como feministas, explicitan su lugar de enunciación y producen conocimientos desde un pensamiento autónomo.

En el último grupo que identifica Gargallo se puede ubicar a las feministas comunitarias que tienen un recorrido singular proveniente fundamentalmente de Guatemala y Bolivia. Entre estas feministas se encuentran Adriana Guzmán, Jimena Tejerina, Diana Vargas, Julia Castillo, María Galindo, Lorena Cabnal, Aura Cumes, entre otras. Estas feministas indígenas no se autoidentifican como feministas descoloniales. Sin embargo, tienen en cuenta en sus análisis políticos, teóricos y epistemológicos la importancia de la descolonialidad y la descolonización de la memoria, los cuerpos, las palabras, los territorios y los feminismos. Al respecto, sostiene la feminista *aymara* Adriana Guzmán (2019):

Descolonizar el feminismo o los feminismos es comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en estos territorios las mujeres originarias, negras, empobrecidas, desobedientes con la imposición heterosexual, comprenderlo para acabarlo. Las luchas no son propiedad privada, las palabras tampoco, el feminismo no nació en Francia, nació y nacerá en todo territorio donde enfrentemos el sistema patriarcal de muerte, las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar nuestros cuerpos y nuestros pensamientos. (p. 13)

### Conclusión

En este artículo se han desarrollado distintas posiciones epistemológicas de autoras feministas con el fin de responder a los interrogantes y objetivos que orientaron este trabajo. En particular, se intentó dar cuenta del proceso de radicalización de los debates, planteado como hipótesis de trabajo inicialmente. Este proceso de radicalización, tal como se intentó desarrollar en este artículo, hace referencia a la ruptura y desprendimiento epistémico respecto al pensamiento moderno occidental colonial, como apuesta política de construcción de epistemologías otras, pluriversas, interculturales, mestizas y plebeyas, que dan cuenta de las múltiples opresiones y violencias construidas históricamente sobre el cuerpo de las mujeres en *Abya Yala*.

El principal aporte de este artículo es mostrar, a modo de cartografía, la constelación de procesos, voces, posturas, trayectorias, teorizaciones, genealogías, diálogos y debates planteados desde los feminismos, como una aproximación a la multiplicidad de aportes que vienen realizando no solamente los feminismos descoloniales, sino también otros feminismos que aquí

no fueron abordados en profundidad por una cuestión de extensión de este trabajo, tales como los feminismos comunitarios, que no parten de la invasión colonizadora de 1492 como hito fundacional de sus procesos analíticos interpretativos de la historia, sino que recuperan las luchas, los cuerpos, las resistencias, los saberes y las voces de las ancestras desde una cosmogonía originaria.

El movimiento feminista es, sin duda, el gran movimiento revolucionario del siglo XX y siglo XXI y no ha dejado afuera ningún campo de lucha. Uno de estos grandes campos de lucha es precisamente la producción de conocimientos. En este sentido, ha significado una gran cruzada contra *la visión desde ninguna parte* de la ciencia moderna (Harding, 2004), aquella que ejecuta lo que Donna Haraway (1989) ha denominado “el truco de Dios”: *hablar con autoridad acerca de todo en el mundo desde ningún lugar social en particular ni desde ninguna perspectiva humana*.

Contra esta visión, las feministas han sostenido y fundamentado la idea de producción de conocimientos con *una mirada amplia desde un lugar particular*. En efecto, las representantes de las epistemologías feministas han resaltado la importancia de explicitar desde qué lugar se produce conocimiento, para quién, para qué y por qué. Estas preguntas han interpelado profundamente a la ciencia moderna y su epistemología oficial y han movido la base de sustentación de una supuesta universalidad, objetividad y neutralidad que nunca fueron cuestionadas anteriormente.

Por otra parte, las críticas y los aportes que se plantean desde el pensamiento feminista han interpelado y puesto en jaque la gran ficción de la ciencia moderna al poner de manifiesto y demostrar su carácter patriarcal, androcéntrico y sexista no desvinculado de las estructuras históricas de poder y dominación que han reproducido el orden social patriarcal-capitalista-moderno-colonial.

A su vez, desde las epistemologías feministas se aporta una visión totalmente nueva y revolucionaria al vincular la producción de conocimientos con la vida cotidiana de las mujeres, históricamente ignoradas y subvaloradas por la ciencia tradicional. Esta apuesta epistémica rompe con el pensamiento dicotómico y fragmentario de la realidad, de la historia y de los sujetos sociales al sostener que no existe separación entre la naturaleza, la cultura, la ciencia, la política, la economía y la vida cotidiana.



Asimismo, desde el pensamiento feminista se develó no solo el patriarcado, el androcentrismo y el sexismo de la ciencia moderna, sino también el racismo y el eurocentrismo presentes en la misma. En este sentido, no solo se ha puesto al descubierto la racialidad y la geopolítica del conocimiento, sino que también se ha denunciado la pretensión de autoridad epistémica y supuesta superioridad, supremacía y “racionalidad científica” del pensamiento europeo-norteamericano, que ha invisibilizado, subestimado y despreciado todo pensamiento y producción de conocimientos no “disciplinados” ni encuadrados en los parámetros construidos por la ciencia occidental moderna-positivista-patriarcal-capitalista-colonial.

En este artículo se ha intentado construir una cartografía de los principales debates y aportes epistemológicos del movimiento feminista, sin ninguna pretensión de conclusión ni cierre de los mismos ya que, si bien comenzaron en la década de 1970, hoy no solo mantienen intacta su vigencia, sino que muestran una gran potencialidad transformadora de la realidad social y un gran vigor y riqueza heurística en el campo de disputa de la producción de conocimientos.

La revolución feminista ha venido para quedarse y su capacidad de lucha genera esperanza y señala un horizonte de sentido liberador y emancipador de las múltiples opresiones que históricamente han padecido las mujeres y la humanidad. Es un fuego que el patriarcado ha intentado apagar a lo largo de la historia pero que, sin embargo, sigue ardiendo e iluminando como nunca.

## Referencias bibliográficas

- Aguer, Bárbara. (2018). ¿Podemos pensar las no-europeos/as? En F. Giuliano (Comp.) *¿Podemos pensar los no-europeos? Ética decolonial y geopolíticas del conocer* (pp.161-202). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Allen, Paula. [1986] (1992). *The Sacred Hoop. Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.
- Amos, Valerie y Parmar, Pratibha. (1984). Challenging Imperial Feminism. En Kum-Kum Bhavnani (ed). *Feminism and “Race”* (pp.30-45). Oxford: Oxford University Press.
- Anzaldúa, Gloria. [1987] (2016). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Madrid: Capitan Swings.

- bell hooks (1984). *Mujeres Negras. Dar forma a la teoría feminista*. En bell hooks et al: *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp.33-50). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Blazquez, Norma; Flores, Fátima y Ríos, Maribel. (Coord.) (2012). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: UNAM.
- Busconi, Antonella. (2018). *Cuerpo y territorio: una aproximación al activismo ecofeminista en América Latina*. *Anuario en Relaciones Internacionales*, (11), 1-10.
- Carneiro, Sueli. (2009). *Ennegrecer el feminismo*.  
<http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>
- Collins, Patricia. (2000). *Black Feminist Thought*. Nueva York: Routledge.
- Curiel, Ochy. (2014). *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado*. En: Y. Espinosa ; D. Gómez y K. Ochoa (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.325-334). Popayán: Universidad del Cauca.
- Davis, Angela. [1981] (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Espinosa, Yuderlys. (2013). *Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica*. *El Cotidiano*, (184), 7-12.
- Gargallo, Francesca. (2015). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: UNAM.
- Guzmán, Adriana. (2019). *Descolonizar la memoria. Descolonizar los feminismos*. La Paz: Llojeta.
- Haraway, Donna. (1989). *Primate visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nueva York: Routledge.
- Harding, Sandra. (2004). *A Socially Relevant Philosophy of Science? Resources from Standpoint Theory's Controversiality*. *Hypatia. Journal of Feminist Philosophy*, 19(1), 25-47.
- Hull, Gloria; Bell, Patricia y Smith, Barbara. (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men, but Some of Us are Brave*. Nueva York: Feminist Press.

- Jacqui, Alexander y Mohanty, Chandra. (eds.) (1997). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Nueva York: Routledge.
- Lorde, Audre. [1984] (1988). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En Moraga, C. y Castillo, A. (eds.). *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp.89-93). San Francisco: ISM.
- Lugones, Maria. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, Maria. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105-119.
- Martínez, Silvana. (2019). Feminismo Comunitario. Una propuesta teórica y política desde Abya Yala. *Servicios Sociales y Política Social*, XXXV(118), 25-34.
- McClintock, Anne. (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Nueva York: Routledge.
- Medina, Rocío. (2013). Feminismos Periféricos, Feminismos-Otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 8, 53-79.
- Mignolo, Walter. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente: Feminismo académico y discursos coloniales. En: Suárez, L. y Hernández, R. (eds). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp.112-161). Madrid: Cátedra.
- Nicolás, Gemma. (2009). Debates en epistemología feminista: del empiricismo y el *stand point* a las críticas posmodernas sobre el sujeto y el punto de vista. En Nicolás, G. y Bodelón, E. (Comps.). *Género y Dominación. Críticas feministas del derecho y el poder* (pp.25-62). Buenos Aires: Anthropos.
- Oyewumi, Oyèrónkẹ. (1997). *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quijano, Aníbal. (1991). Colonialidad, modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-29.

- Quijano, Aníbal. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.201-246). Buenos Aires: UNESCO-FACES-UCV.
- Quijano, Aníbal. (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World Systems Research*, XI(2), 342-386.
- Quijano, Aníbal. (2002). Colonialidad del poder, globalización y democracia. *Trayectorias*, 188, 58-90.
- Villarroel, Yetzy. (2019). Feminismos descoloniales latinoamericanos: geopolítica, resistencia y Relaciones Internacionales. *Relaciones Internacionales*, (39), 103-119.