


ARTÍCULOS

LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO FEMINISTA EN EL CONTEXTO DE LA COLONIALIDAD: MIRADAS CRÍTICAS DESDE LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS CON APUESTAS DESCOLONIZADORAS

Luz Adriana Arreola Paz

Centro de Investigaciones y Estudios de Género,
Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México
© adriana_arreola@cieg.unam.mx |  <https://orcid.org/0000-0001-8261-8055>

Recibido el 15 de mayo de 2022; aceptado 27 de julio de 2022
Disponibile en Internet en agosto de 2022

RESUMEN: El presente artículo se inserta en la amplia discusión en torno a las transformaciones que ha experimentado el sujeto del feminismo. A través de una reflexión situada en América Latina, propone examinar la centralidad del poder colonial en la construcción de dicho sujeto. Con ese objetivo, retoma el pensamiento de feministas latinoamericanas con apuestas descolonizadoras e identifica algunas estrategias político-epistemológicas que pueden ser de utilidad para organizar una crítica al feminismo y a su sujeto hegemónico.

PALABRAS CLAVE: Sujeto del feminismo; Feminismos latinoamericanos; Feminismos descolonizadores; Colonización discursiva

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Arreola Paz, Luz Adriana. 2023. "La construcción del sujeto feminista en el contexto de la colonialidad: miradas críticas desde los feminismos latinoamericanos con apuestas descolonizadoras", *Debate Feminista*, año 33, vol. 65, e2378. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2378>

DEBATE FEMINISTA 65 (2023) pp. 3-34

Año 33, vol. 65 / enero-junio de 2023 / ARTÍCULOS

ISSN impreso: 0188-9478 | ISSN electrónico: 2594-066X

e2378|<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2378>

© 2023 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND
<<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>>.

CONSTRUCTING THE FEMINIST SUBJECT IN THE CONTEXT OF COLONIALITY: CRITICAL VIEWS FROM LATIN AMERICAN FEMINISMS WITH DECOLONIZING INTENTS

ABSTRACT: This article forms part of a broad discussion on the transformations undergone by the subject of feminism. Through a reflection located in Latin America, it seeks to examine the centrality of colonial power in the construction of this subject. With this aim in mind, it takes up the ideas of Latin American feminists with decolonizing intents and identifies certain political-epistemological strategies that can be useful for organizing a critique of feminism and its hegemonic subject.

KEYWORDS: Subject of Feminism; Latin American Feminisms; Decolonizing Feminisms; Discursive Colonization

A CONSTRUÇÃO DO SUJEITO FEMINISTA NO CONTEXTO DA COLONIALIDADE: OLHARES CRÍTICOS DESDE OS FEMINISMOS LATINO-AMERICANOS COM PROPOSTAS DESCOLONIZADORAS

RESUMO: Este artigo se insere numa ampla discussão em torno às transformações sofridas pelo sujeito feminista. Por meio de uma reflexão a partir da América Latina, o artigo se propõe a examinar a centralidade do poder colonial na construção do sujeito. Para isso, recorre ao pensamento com propostas descolonizadoras das feministas latino-americanas e identifica algumas estratégias político-epistemológicas que podem resultar úteis para organizar uma crítica ao feminismo e seu sujeito hegemônico.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito do feminismo; Feminismos latino-americanos; Feminismos descolonizadores; Colonização discursiva

INTRODUCCIÓN

Los feminismos contemporáneos en América Latina están atravesando por un momento de revisión crítica sobre quién o quiénes constituyen su sujeto político/epistémico. Pese a las múltiples tensiones y disensos que esta pregunta genera, la urgencia planteada por la coyuntura regional impulsa, a la multiplicidad de posiciones feministas, a entablar mínimas y transitorias articulaciones para hacer frente en conjunto a la ola de violencias, discriminaciones, explotación y precariedad que experimenta, en distintos grados de intensidad, una gran diversidad de mujeres y cuerpos feminizados. En este contexto, se considera que la pregunta por la construcción del sujeto (o sujetos) feminista(s) no es secundaria ni ociosa; rastrear las trayectorias teóricas que han arrojado luz sobre los procesos de subjetivación de las mujeres y, en específico, de las mujeres racializadas y empobrecidas por efecto de la condición colonial de América Latina, es importante para reconfigurar al feminismo fuera de esquemas de pensamiento y prácticas hegemónicas.¹

El presente artículo tiene dos momentos. El primero busca retratar el desarrollo teórico de la noción de *sujeto feminista* (y la constitución de la subjetividad femenina) efectuado por los análisis feministas en Occidente. En el segundo momento, realiza un contrapunto crítico a partir de teorizaciones provenientes de corrientes feministas con apuestas por la descolonización que cuestionan sus límites, señalan sus consecuencias político-epistemológicas en términos de su parcialidad,

¹ Una cuestión que está pendiente en este artículo es la discusión del *sujeto trans* como sujeto político del feminismo y la crítica anticisheteronormativa desde una perspectiva descolonizadora. No quiero dejar de señalar que, aunque no haya sido tocada en esta reflexión, es necesario tomar en cuenta la posición de las subjetividades trans en el análisis de la construcción colonial del género, y reconocer su potencia política y epistémica para impulsar escenarios descolonizadores.

estrechez y univocidad excluyente, y enuncian la necesidad de generar rutas estratégicas para su reconfiguración/descolonización.

Parto de la hipótesis de que los *feminismos con apuestas descolonizadoras* en América Latina tejen, de forma original y originaria, la doble labor de generar una ruptura con los procesos de colonización discursiva y material que oscurecen la comprensión histórica de la compleja constitución subjetiva (generizada/sexualizada/racializada/colonizada) de mujeres que han quedado al margen de la formación discursiva del *sujeto del feminismo*; y de consolidar en ellas una autoridad político-epistémica que les permita crear una representación de sí mismas, conocimientos y un punto de vista propios, una reconstrucción digna de su pasado y una proyección autónoma de su futuro.²

En primera instancia, reviso la manera en que se ha abordado la cuestión del sujeto en el feminismo occidental, desde la ruptura con el sujeto masculino de la modernidad y su consiguiente perspectiva androcéntrica de la realidad, hasta la conformación de una subjetividad femenina independiente (un *sí misma-mujer*) y la crítica a la universalización de esa subjetividad. En un segundo apartado, articulo una crítica a estas elaboraciones mediante la mirada situada de los feminismos latinoamericanos con apuestas descolonizadoras, en la que se descentran discursos que, en algún sentido, han respaldado la construcción de los sujetos como entidades coherentes y unitarias a partir de la raza y el género. Asimismo, presento una caracterización de estos feminismos dibujada a partir de la identificación de un conjunto de estrategias

² Con la expresión de *apuestas descolonizadoras* se pretende recoger una heterogeneidad de corrientes feministas latinoamericanas, entre ellas los feminismos descoloniales, anticoloniales, antirracistas, antipatriarcales, comunitarios e indígenas, que comparten un eje de reflexión epistémica, subjetiva, cultural y política, articulado a partir del análisis crítico de los orígenes, desarrollos y efectos provocados por los procesos del colonialismo interno y/o de la colonialidad del poder en la región. Dichas corrientes comparten un compromiso político con la descolonización discursiva y material de los cuerpos de las mujeres en América Latina, así como de otros cuerpos (individuales y colectivos) que han sido subalternizados, silenciados y violentados históricamente por el poder colonial.

político-epistemológicas que organizan una crítica al feminismo y a su sujeto hegemónico.

Este esfuerzo espera contribuir a la formación de un proyecto feminista latinoamericano amplio, antirracista, antipatriarcal, anticisheteronormativo y anticapitalista, que arribe a nuevos escenarios y respuestas a los problemas de la actualidad. Del mismo modo, pretende participar en el nutrido diálogo al que han contribuido voces como las de María Lugones, Rita Segato, Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa, Karina Ochoa Muñoz, Francesca Gargallo, la Red de Feminismos Descoloniales, Julieta Paredes, Adriana Guzmán y la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, entre otras; así como aportar al campo de los Estudios Latinoamericanos una discusión informada y profunda acerca de la centralidad que tiene el género en los procesos de construcción de “lo latinoamericano”.

LA CUESTIÓN DEL SUJETO EN EL FEMINISMO OCCIDENTAL

La razón occidental ha sido objeto de estudio y motor de la filosofía y la epistemología feministas, las cuales han dado cuenta del carácter parcial e históricamente ubicado de un proyecto político-cultural moderno que se postuló como necesario, universal y trascendente. Particularmente, han analizado el sujeto cartesiano que, en el decurso moderno, se entendió como una entidad auto creada, autónoma, neutra, con una naturaleza moral que le confiere poder para entender y decidir sobre su mundo; capacidades que, en suma, lo convierten en un ser coherente y estable que coincide perfectamente con su conciencia.

Inicialmente, la labor de las teorías feministas se orientó a proyectar luz sobre las maquinaciones ocultas tras la conformación de este *Sujeto* (masculino y con mayúscula) apuntalado por la modernidad, así como a desmitificar la representación androcéntrica de *la mujer*. En un segundo momento, la reflexión feminista imaginó y delineó la forma de un *sujeto femenino* desde la auto representación. Sin embargo, al perci-

bir los peligros de una noción única y cerrada de *la mujer*, la crítica se dirigió hacia su desestabilización y, en consecuencia, a la exploración y construcción situada/material de subjetividades femeninas con un mayor grado de complejidad, contradicción y disrupción respecto de los discursos hegemónicos.

Desde los primeros escritos feministas en Occidente se manifestó la preocupación por el estatus político-social desigual de las mujeres (Serret 2018: 143). Sin embargo, en un orden más profundo existe, de manera no formulada pero latente, una inquietud en torno a su estatus existencial, que impregna la pregunta que hace 300 años hizo Mary Astell: “Si todos los hombres nacen libres, ¿por qué todas las mujeres nacen esclavas?”, así como el discurso “¿Acaso no soy una mujer?”, que pronunció Sojourner Truth en 1851.

¿En qué consistía esa radical desigualdad? No fue sino hasta la publicación, en 1949, de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, cuando la cuestión de la ontología femenina se convirtió en una interrogante para el feminismo. En dicha obra se argumenta que la creación del sujeto en la modernidad ha supuesto paralelamente la creación de una alteridad; esta relación sujeto/alteridad está contenida y es producida dentro de los contornos de la *diferencia sexual* (hombre/mujer). En esta lógica dualista, a diferencia de otras situaciones donde dos conciencias —la de un “nosotros” y un “otros”— se oponen, no hay un reconocimiento recíproco de ambas partes, sino un vínculo de inferiorización (Beauvoir 2005: 49).

Para Beauvoir, la afirmación del Uno, el Hombre, como lo esencial y trascendente, poseedor de un sentido en sí mismo, se consume necesariamente frente a la inmanencia, inesencialidad y carencia de sentido de *la mujer*. De ahí la tesis de que *la mujer* siempre ha sido *la Otra* con relación al Hombre, un ser relativo que se determina y se diferencia respecto a él, y no a la inversa. Bajo este entendimiento, *la mujer* (y con ella lo *femenino*) emerge de un vacío existencial que le impide constituirse como conciencia y voluntad autónomas, como un sujeto, toda vez que su sentido ha sido atribuido de forma arbitraria e interesada por el poder masculino: “ella no es más que lo que el

hombre decida” (Beauvoir 2005: 50). ¿En qué términos han significado a *la mujer* los hombres modernos en Occidente? Su construcción ideológica descansa, primordialmente, en la correlación mujer-sexo, que la representa como un ser sexuado cuya doble función es la de ser objeto de deseo y objeto de apropiación (de los productos de su labor productiva y reproductiva) masculina.

La potencia de la obra de Beauvoir alimentó a lo largo de la segunda mitad del siglo xx una oleada de impulsos teóricos de diversa índole que, desde distintos ángulos, conectaron racionalidad, masculinidad, poder, conocimiento y violencia. Las corrientes herederas de esta perspectiva reajustaron sus objetivos políticos cuando analizaron la opresión basada en la *diferencia sexual* (el sexismo) y el sistema de dominación que la apuntala (el patriarcado). Algunas corrientes —como el feminismo de la diferencia y el feminismo cultural— se enfocaron de manera más puntual en la indagación de la subjetividad femenina mediante la experiencia concreta de las mujeres como grupo, con miras a liberar *lo femenino* de las connotaciones negativas implantadas por la cultura patriarcal y encontrar su especificidad.

La pregunta por la subjetividad femenina constituyó un punto de quiebre en el feminismo, que hasta ese momento fincaba sus propuestas político-filosóficas en el concepto de *igualdad*. El giro hacia la *diferencia* supuso un viraje no solo filosófico y político, sino epistemológico y ético, “al centrarse en los valores alternativos que las mujeres pueden aportar” (Braidotti 2004: 22).

Desde la perspectiva de Beauvoir, si se impide la construcción de *la mujer* como subjetividad independiente, se niegan las pretensiones éticas de las mujeres; esto se traduce en la imposibilidad de desarrollar su libertad junto a otras libertades, de trascenderse a partir de proyectos autónomos, de devenir humanas. Existir en un mundo de hombres —lo cual les exige una situación inesencial— ha significado una fuente de opresión y frustración que las ha llevado a preguntarse constantemente por la justificación de su existencia. La conciencia de una condición común, “la afirmación de un lazo entre todas las mujeres, de una relación entre ellas que existe en la medida en que comparten la misma

categoría de diferencia entendida como negativa” (Braidotti 2004: 14), refunda la historia feminista desde la óptica de la auto representación, de un *sí misma-mujer* (sujeto como agente y sujeto de resistencia).

El proceso para constituir a las mujeres como sujeto, fuera de las relaciones de objetificación y apropiación/explotación, implicó la creación de un punto de vista, conocimientos y un discurso propio que potenciaran su diferencia positiva. Ello exigía un distanciamiento de la cultura masculina y sus consecuentes lógicas, pensamientos, valores y prácticas. Ya desde el feminismo radical se configuró la idea de que “lo masculino y lo femenino constituyen, a ciencia cierta, dos culturas y dos tipos de vivencias radicalmente distintos” (Millett 1975: 41). Ejemplos de esta reflexión sobre la distinción entre la *experiencia* de hombres y la de mujeres los encontramos en el feminismo francés de la diferencia, de la mano de Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray, así como en el enfoque psicológico de Nancy Chodorow, Carol Gilligan y Sara Ruddick, que derivó en nociones como la ética del cuidado y el *pensamiento maternal*.

Múltiples esfuerzos feministas por entender y construir teóricamente la subjetividad femenina desde otros parámetros develaron el androcentrismo y falogocentrismo de los discursos dominantes. Las elaboraciones sobre el sujeto y la subjetividad femenina contribuyeron de manera importante a la crítica posmoderna de los metadiscursos (Fraser y Nicholson 1992: 11). En este marco, el discurso de la *diferencia sexual* reveló las presunciones universales y totalitarias inherentes a la concepción moderna del sujeto, pues al captar “este Sujeto como sexualmente marcado, es decir, al mostrar cómo el Hombre ha coincidido de hecho con los ‘hombres’, sujetos físicamente masculinos” (Colaizzi 1990: 14-15), delató la economía simbólica dominante del patriarcado, que precisa para su subsistencia de la ficción de una *Otra* apropiable.

No obstante, sin dejar de reconocer el valor teórico de la noción de *diferencia sexual* para elucidar los afanes universalistas y racionalistas de la hegemonía masculina, desde finales del siglo pasado surgieron voces críticas dentro del feminismo que alertaron de su transformación en un nuevo determinismo discursivo. La extrapolación de su

uso para explicar la vida de todas las mujeres dio por sentado que el sexismo es la única, o si no, la más importante opresión que enfrentan en sus vidas cotidianas. El esencialismo que operaba tras múltiples teorizaciones feministas de este tipo reincidía en la lógica del metarrelato, tanto al adoptar “supuestos sobre la naturaleza de los seres humanos y las condiciones de la vida social compartidos por mucha gente”, como al “asumir métodos y conceptos que no varían por temporalidad e historicidad y que por lo tanto funcionan de facto como matrices permanentes, neutrales, para la investigación” (Fraser y Nicholson 1992: 16).

Se pueden identificar tres consecuencias que se desprenden del discurso de la *diferencia sexual*: 1) por un lado, reedita el ejercicio hegemónico de imponer una representación conveniente sobre *las mujeres* como un grupo que comparte características invariables, con lo cual se erige (no muy lejos de lo que hasta entonces había denunciado) un segundo sujeto trascendental y unitario; 2) su aplicación ahistórica —que no toma en cuenta la materialidad concreta de las experiencias de las mujeres— y monocausal —al partir desde el abordaje de un único eje de dominación o factor explicativo— oscureció el entendimiento sobre la forma en que se construyen y se viven la diferencia sexual y el género en diferentes contextos culturales e históricos; y 3) al borrar sus diferencias, debilitó los vínculos políticos entre mujeres, lo cual tuvo implicaciones adversas para el feminismo.

La cuestión de la universalización de la *experiencia femenina* y la noción de *mujeres* como un sujeto epistemológico y político unificado, es uno de los principales motivos de rechazo hacia las teorizaciones feministas por parte de académicas y activistas no occidentales o pertenecientes a sectores periféricos (migrantes, racializados, empobrecidos, entre otros) en países occidentales. Como lo enfatiza Chandra Mohanty:

la presuposición de ‘mujeres’ como un grupo ya constituido y coherente, con intereses y deseos idénticos sin importar la clase social, la ubicación o las contradicciones raciales o étnicas, implica una noción de diferencia

sexual o de género o incluso una noción de patriarcado que puede aplicarse de forma universal y a todas las culturas (2008: 126).

La estabilidad semántica de estos conceptos plantea serios problemas para la teoría y la praxis feministas. Para Oyèrónké Oyewumi, el supuesto de que la subordinación de las mujeres es universal sugiere un fundamento biológico antes que cultural. Estos “ladrillos biológicos” con los que se construye al género en Occidente —dice— resultan contradictorios si se entiende que el género está socialmente construido y que no puede comportarse de la misma forma a través del tiempo y el espacio (Oyewumi 2017: 51).

Si el feminismo aspira a ser un marco de análisis e interpretación transcultural que ilumine la vida de la diversidad de mujeres y que tenga además una efectividad política a escala global, debe fundarse en la idea defendida por Oyewumi de que *el género es variable solamente si se le define socialmente como tal*. Lo anterior demandaría a la teoría feminista presentar solidez histórica y antropológica en sus afirmaciones, así como una utilización de herramientas conceptuales de *carácter temporal y culturalmente específicas* (Fraser y Nicholson 1992: 26) que puedan ser moduladas en su interacción con categorías contextualmente relevantes. Así se podría llegar a una comprensión más acabada de “que ‘una llega a ser mujer’ en maneras que son mucho más complejas que una simple oposición con los hombres” (Alarcón 1990: 360; traducción de la autora).

El quiebre con este segundo sujeto trascendental y estable —*las mujeres*— se dio de forma sistemática desde varios lugares del movimiento feminista. La constitución de los feminismos negro, chicano, lesbiano, poscolonial, del Sur, entre otros, como entidades separadas y autónomas, pasó por un proceso introspectivo y de desmarcación teórica y política. La conciencia del peso de las diferencias raciales, étnicas, de clase o de sexualidad, en la vida cotidiana y en las relaciones sociales de las mujeres, así como la de que dichas diferencias las sitúan en complejas intersecciones identitarias (distintas y distantes de la noción reificada de *mujeres*), produjo una serie de reflexiones, por un lado,

sobre el lugar de estas diferencias dentro del feminismo: un lugar marginal, de frontera, excéntrico, una encrucijada, un no-lugar; y por otro, sobre su especificidad como sujetos: mestizas, subalternas, nómades, colonizadas, no hegemónicas. Asimismo, cuestionó el silencio de los análisis feministas (y su adopción acrítica) en relación a categorías políticas elementales para el sostenimiento de hegemonías que oprimen y explotan a las mujeres y a otros cuerpos feminizados alrededor del mundo: la raza, la clase, la (hetero)sexualidad y la colonialidad.

Una clave epistemológica imprescindible para el feminismo surgió en este intento por hacer conscientes las múltiples y heterogéneas configuraciones subjetivas e identitarias de las mujeres: la *política de la localización*. Adrienne Rich acuña esta noción para referirse a la necesidad de entender que, cuando hablamos de las “mujeres”, estamos hablando de cuerpos femeninos localizados. Hablar desde el cuerpo —previene Rich— reduce el riesgo de incurrir en grandes afirmaciones (1986: 215), entre ellas supuestos naturalizados como el “nosotras”. ¿Quiénes somos *nosotras las mujeres, nosotras las feministas*? ¿Quién conforma el *nosotras*, si no somos iguales y no queremos ser iguales? El *nosotras* ciertamente es un lugar conflictivo. Sin embargo, “no hay liberación que solo sepa decir ‘yo’; no hay ningún movimiento colectivo que hable por cada una de nosotras hasta el final” (Rich 1986: 224). En su opinión, no podemos desechar ese pronombre si buscamos la emancipación colectiva, pero usarlo obligaría a ubicar de forma permanente los fundamentos desde los cuales se sostiene la autoridad para hablar como mujeres (1986: 213).

De manera reciente, hablar de los sujetos y de los cuerpos situados ha llevado a ciertas perspectivas —como la de los nuevos materialismos— a enfatizar su carácter *material*. La propuesta de esta corriente feminista descansa en la posibilidad de suplementar los análisis discursivos de los fenómenos político-culturales con el reconocimiento de las fuerzas y procesos biológicos, físicos y químicos de la materia. Este tipo de intentos está empujando al feminismo a complejizar su marco de análisis y a repensar sus modelos de causalidad, al incorporar una visión de la “imbricación recíproca de la carne, la cultura y la cognición”

(Frost 2011: 74). Al destacar la relación de interdependencia transformativa que existe entre la biología y la cultura, entre sujetos, cuerpos, organismos y sus contextos, estas teorías muestran su potencial para enriquecer el entendimiento de la agencia de los sujetos (entre ellos, los feministas) y de sus procesos de resistencia.

Con lo expuesto, no deseo derivar la conclusión de que se rechace el empleo de la noción de *diferencia sexual* o se desestime el análisis de la representación de *la mujer* o de *las mujeres* (con su carácter puramente ficcional), puesto que dichas nociones continúan produciendo efectos en la construcción subjetiva y en las relaciones sociales de las mujeres reales.³ Tal como lo argumentó Teresa de Lauretis (2000), los complejos juegos entre la representación de *la mujer* y la auto representación de las mujeres (vaivenes entre el signo y las relaciones materiales) abren intersticios para prácticas materiales y discursos de autodeterminación. Este *deslizamiento* por el cual “las mujeres están a la vez dentro y fuera del género, a la vez dentro y fuera de la representación”, es una ambivalencia constitutiva de la teoría feminista y moldea al *sujeto del feminismo*:

una concepción o una comprensión del sujeto (femenino) no solo distinto de la Mujer con mayúscula, la representación de una esencia inherente a todas las mujeres (que puede verse como la Naturaleza, la Madre, el Misterio, la Encarnación del Demonio, el Objeto del Deseo y del Conocimiento [masculinos], la Condición Femenina Propia-

³ Los feminismos postestructuralistas/posmodernos han abierto una vía hacia la deconstrucción atomista de la categoría “mujer/es”. Su rechazo ante lo que es, por antonomasia, el sujeto de articulación política y teórica del feminismo, originó una serie de respuestas, como la de G. Spivak (2011), quien argumentó a favor de un *uso estratégico del esencialismo positivo cuando sirve a objetivos políticos claramente definidos*. Resulta fundamental llegar a la comprensión de que las disputas feministas no se resuelven solamente en el campo discursivo; el feminismo es una fuerza social que descansa en la movilización colectiva de diversidad de mujeres alrededor del mundo para la transformación social. En ese espacio material es donde se despliegan las agencias de los cuerpos y donde adquiere concreción este sujeto.

mente Dicha, la Femeidad, etc.), sino también distinta de las mujeres, de las reales, seres históricos y sujetos sociales que son definidos por la tecnología del género y engendradas realmente por las relaciones sociales. El sujeto del feminismo en el que pienso es uno no tan definido, cuya definición o concepción está progresando [...] es un constructo teórico (una manera de conceptualizar, de comprender, de explicar ciertos procesos, no a las mujeres) [...] el sujeto que veo emergiendo de los escritos corrientes y de los debates dentro del feminismo está al mismo tiempo dentro y fuera de la ideología de género y es consciente de estarlo, consciente de ese doble tironeo en direcciones opuestas, de esa división, de esa visión doble (Lauretis 2000: 43-44).

La virtud del concepto de *sujeto del feminismo* (y de su consecutivo *sujeto feminista*) radica en el despliegue de un espacio/proceso donde se habilita toda clase de articulaciones, experimentaciones y redefiniciones que intervienen de forma móvil, parcial y disonante, en la construcción histórica y cultural de identidades, subjetividades femeninas (y otras) que están, en su materialidad activa, a la deriva entre la crítica y la complicidad con la ideología de género. Esta interpretación de los *sujetos feministas* nos ayuda a comprender la flexibilidad y variabilidad de posiciones, prácticas, discursos, representaciones (y conflictos) dentro del feminismo teórico y político.

Desde esta perspectiva, el *sujeto* o los *sujetos feministas* encuentran su lugar dentro de una idea de *feminismo* que se entiende como “una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría ‘mujer’ se construye como subordinación” (Mouffe 1999: 125-126), más que como un campo prefijado de subjetividades e identidades. Además, adquieren resonancias disruptivas porque encierran la certeza de que no hay una “verdadera” forma de la política feminista, ni de *sujeto del feminismo*.

MIRADAS CRÍTICAS A LA CONSTRUCCIÓN COLONIAL DEL SUJETO FEMINISTA EN AMÉRICA LATINA

En América Latina, la reflexión sobre los sujetos del feminismo ha estado dislocada. El examen de esta afirmación requiere entender que la teoría feminista en la región se ha desarrollado en condiciones periféricas y poscoloniales (las cuales se desgranar de los procesos de la modernidad colonial capitalista) que han infundido ciertas características a la forma específica en que produce sujetos, conocimientos, objetivos y propuestas de transformación política y social.

Desde el despunte de los primeros feminismos latinoamericanos, que datan de finales del siglo XIX y principios del XX, la formulación de ideas, vocabularios, reivindicaciones políticas y, en general, un horizonte de acción, ha sido tributaria de la particular codificación, asentada en el proyecto de modernidad occidental, que hacen el feminismo europeo y el estadounidense de la liberación de las mujeres. Este vínculo teórico-político sostenido a través del tiempo puede leerse en términos de “una dependencia ideológica de los feminismos latinoamericanos a los procesos y producción de discursos en el Primer Mundo” (Espinosa 2014: 311), la cual fue profundizada con los procesos de institucionalización y oenegización emprendidos en las décadas de 1980 y 1990, que coinciden con el despliegue neoliberal en la región. Al respecto, fue reveladora la denuncia de las feministas autónomas, quienes, desde entonces, alertaron sobre la pérdida del potencial transformador del movimiento, provocada por la desconexión entre los análisis y demandas, por un lado, y las bases sociales del feminismo, por el otro (Gargallo 2006: 56).

Así, la posición dependiente de los feminismos latinoamericanos respecto de la producción feminista eurocéntrica ha determinado la elección de los temas para las agendas políticas, los itinerarios intelectuales, el uso de determinadas herramientas conceptuales y metodologías para el análisis y la intervención social, pero también la

autorización de ciertas voces para representar al movimiento.⁴ Todo lo cual ha delimitado, en un plano poco evidente, al sujeto del feminismo en América Latina.⁵

Particularmente, el foco en el discurso feminista eurocéntrico se ha manifestado en la ausencia de una teoría feminista latinoamericana que cuente con los medios para debatir y articular un pensamiento crítico sobre “lo latinoamericano” como una marcación diferencial capaz de “resignificar la experiencia en la clave teórico-discursiva de una pregunta por las condiciones y situaciones de contexto: por las diferencias entre *hablar desde* y *hablar sobre* Latinoamérica” (Richard 1997: 349). En este sentido se experimenta, en el feminismo latinoamericano, la dislocación entre teoría y realidad a que hace referencia Breny Mendoza:

El saber feminista latinoamericano se ha construido, como dentro de la izquierda y la derecha tradicional de América Latina, a partir de una dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas, que no han permitido la mediación entre el sujeto, los códigos, el contexto local y el discurso con que —se supone— debería enunciar “lo propio”, ya sea para bien o para mal. Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas (y demás) conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto (Mendoza 2014b: 257).

⁴ Denomino como *eurocéntricos* a aquellos feminismos, de origen liberal e ilustrado, cuyas teorizaciones y prácticas políticas proyectan una mirada occidentalizante/individualista/objetificadora/colonizadora sobre las mujeres provenientes de marcos culturales distintos a Occidente y de geografías que se han construido históricamente como periferia (independientemente de su ubicación geográfica).

⁵ Inclusive, hay quienes rechazan definirse como feministas, aun cuando sostienen ideas y acciones consideradas como tales. Por ejemplo, mujeres indígenas que eligen no enunciarse desde esa ubicación por considerar que viene de una cultura hegemónica (Gargallo 2012: 149).

En este ya avanzado siglo XXI, ante la persistente carencia de un corpus teórico que habite, en sus dimensiones analítico-política, la realidad histórica concreta de la región, han emergido feminismos con apuestas descolonizadoras que, desde sus *diferencias comunes* y distintos lugares de enunciación, advierten la centralidad del poder colonial en la conformación de los procesos no solo de construcción racial, sino también genérica en América Latina, así como en el sostenimiento de condiciones estructurales de desigualdad, violencia y explotación.⁶ La raíz de estas propuestas está en la *descolonización* del pensamiento y la praxis feministas, en el sentido en que lo plantea Ochy Curiel cuando habla de un *cimarronaje intelectual* que cimbre desde sus cimientos el pensamiento y la acción individual y colectiva desde “nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo” (2014: 326). En esta línea se puede ubicar (al menos) tres objetivos clave para la consecución de su apuesta descolonizadora: 1) examinar el género en América Latina como un producto de la colonialidad, 2) trascender la concepción individualista y binaria que soporta el pensamiento feminista de cuño occidental, y 3) tejer los hilos entre un pasado y un presente en constante tensión mediante la memoria cultural.

Desde la visión de estos feminismos, reconectar las tramas dislocadas entre la localización, la experiencia, la memoria, el discurso y la intencionalidad política, posibilitaría el encuadre de los sujetos y los cuerpos invisibilizados y excluidos por un feminismo latinoamericano empeñado en seguir los derroteros de una academia y una praxis feministas que se han hecho hegemónicas por la acción de lo que Chandra Mohanty denomina *colonización discursiva*.⁷ Este concepto, enraizado en

⁶ Tomo el concepto de *diferencias comunes* de Chandra Mohanty para enfatizar que las diferencias comportan un valor intrínseco, pues permiten “ver mejor las conexiones y los elementos comunes, porque no existe frontera o límite que sea total o que nos determine de forma rígida” (Mohanty 2008: 416).

⁷ El concepto de *colonización discursiva* se refiere “a una cierta forma de apropiación y codificación de ‘producción académica’ y ‘conocimiento’ acerca de las mujeres

el pensamiento poscolonial, tiene gran eficacia explicativa, pues va más allá de otras críticas que han hecho ver posiciones de poder dentro del feminismo, al poner el acento en los procesos históricos globales que dan lugar a una geopolítica del conocimiento en la que los feminismos eurocéntricos detentan el monopolio de los medios discursivos y ejercen control sobre la representación de las mujeres no occidentales, cuestión que se condensa en la producción de la imagen de *la mujer del Tercer Mundo* (Mohanty 2008: 121). Así, la colonización discursiva del feminismo latinoamericano es una continuación de las relaciones imperiales y coloniales históricas establecidas por Occidente con el resto del mundo.

El mantenimiento de esta condición dependiente se ha alimentado también de las complicidades que, explícita o tácitamente, han pactado algunos de los feminismos de la región (en su mayoría de procedencia urbana, blanca/mestiza, cisheteronormativa) con los feminismos eurocéntricos. Aquí cobra especial relevancia el llamado ético-político que Yuderkys Espinosa hace a las feministas académicas latinoamericanas para asumir una responsabilidad histórica en la transformación de la vida de las mujeres, así como su pregunta acerca de cómo evitar que nuestros feminismos terminen siendo cómplices de la producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio (2014: 319).

Lo que Espinosa deja en el aire es la formulación concreta de estrategias para detectar y erradicar la producción y reproducción de representaciones y prácticas colonizadoras. ¿A través de qué rutas se puede desestructurar esta colonización discursiva y material? De manera general, y reconociendo la parcialidad y estrechez en que puedo

en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares. Estas categorías empleadas en escritos específicos sobre el tema, toman como referencia los intereses feministas tal como han sido articulados en Estados Unidos y Europa Occidental [...] en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión” (Mohanty 2008: 118).

incurrir, identifico algunas estrategias orientadas a la desactivación de los cuatro pilares que sostienen la colonización epistémica, discursiva y material: 1) el binarismo sujeto cognoscente/sujeto por conocer, 2) el binarismo teoría/acción social, 3) la separación analítica entre género y raza, y 4) la distorsión o lectura hegemónica del pasado.

Binarismo sujeto cognoscente/sujeto por conocer

Como lo sugiere Rita Segato, el ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad ha requerido del desarrollo de una mirada objetificadora capaz de imponer una distancia entre el grupo colonizador y el colonizado. La *exterioridad colonial/moderna* (Segato 2011: 37) puede observarse ya desde los discursos construidos por los teólogos del siglo XVI, en los que aparece por primera vez la idea de la desigualdad ontológica de las poblaciones negras e indias (Ochoa 2014: 106). La justificación de su estatus político-jurídico inferior significó su negación en tanto sujetos, debido a que se aducía su incapacidad para llevar una vida civilizada, regida por un discernimiento ético y por las facultades necesarias para la autodeterminación.⁸

Esta capacidad objetificadora juega un papel fundamental en la colonialidad del poder; sin esta no tendrían lugar los procesos de *violencia epistémica* que permiten, por una parte, la construcción del sujeto colonial como opuesto a/tutelado por el sujeto universal y, por otra, la construcción del sujeto femenino como opuesto a/tutelado por el sujeto masculino. Ubicar en la exterioridad a quienes no pueden comprenderse en términos ni universales ni masculinos coloca a *lo coloni-*

⁸ Karina Ochoa Muñoz indaga en torno a la construcción de diferentes vías retóricas, utilizadas por teólogos como Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, para argumentar a favor o en contra de la desigualdad/inferioridad de las poblaciones negras e indias. En el marco de sus discusiones teológicas, se puede observar el desarrollo de la mirada colonial objetificadora mediante tres estrategias retóricas de la dominación colonial: la racialización de la población colonizada, la bestialización de la población negra y la feminización/emasculación de los varones indios.

zado y a lo femenino en posición de tutelaje en diversos ámbitos, entre ellos el epistémico.

La distinción entre *sujetos cognoscentes* y *sujetos por conocer* (Cumes 2014: 81) forma parte de este historial y constituye uno de los soportes de la *colonialidad del saber*.⁹ Este binarismo se alimenta de la suposición colonial de que no todas las personas cuentan con facultades o medios para interpretar sus vidas/contextos/acontecimientos, darles un sentido (lógico, crítico y útil) y sacar de ello un conocimiento con valor universal. La matriz moderna/colonial del poder ha acreditado a las ciencias sociales, y a la academia en general, como el único espacio donde se produce y distribuye conocimiento “verdadero”, entendido como un conocimiento que puede ser medido, evaluado y administrado para el mantenimiento de la dominación y la explotación.

Como respuesta a la expropiación por parte del mundo académico —incluso la academia feminista— de la capacidad de generar conocimiento, y para salir de la posición objetual en que se ha encapsulado a los grupos subalternizados y, especialmente, a las mujeres racializadas y empobrecidas (desde donde se habla por ellas, se les omite o se les paterna), las feministas que se adscriben a proyectos descolonizadores apuestan por *hablar desde la experiencia* con el objeto de enfocarla como sujetos activos de conocimiento (dotados de conciencia y voluntad) y como actoras en resistencia (Chirix 2014: 213). Así, adquiere importancia el *cuerpo* por ser el primer lugar en que se experimentan las relaciones de poder, pero también la libertad. Verbalizar la experiencia desde el cuerpo tiene una potencia singular, pues en él se anudan tres ámbitos desde los cuales se puede construir subjetividades epistémicas con vocación transformativa: la cotidianidad, la propia biografía y la historia de los pueblos (Paredes y Comunidad Mujeres Creando Comunidad 2008: 38). Desde la visión de Francesca Gargallo, pensar a las mujeres desde el cuerpo es resistir “a la idea moderna [de] que las

⁹ Para profundizar sobre esto, véase Quijano 2000.

mujeres encarnan la animalidad a derrotar, la falta de dominio de sí y la a-historicidad” (Gargallo 2012: 47); la indisciplina del cuerpo, afirma, es una posibilidad alternativa al sujeto individual universal.

Emana desde allí la insistencia en darle un estatus político-epistémico al cuerpo, como lugar de saber experiencial y, por tanto, origen de autoridad epistémica. Lisset Coba dice que “entender la vida con el cuerpo es hacer carne a la forma en que vivimos”, y que ello “implica la apropiación del mundo exterior, ya sea como sentido de vida o como su medio” (2015: 7). Sin embargo, aun cuando el cuerpo es productor de materialidades, significados y conocimientos, su producción está en relación con otros cuerpos, es decir, mediante la intersubjetividad dialógica que se despliega en la vida comunitaria/colectiva, y en relación con el territorio, visto en su triple valencia de espacio físico, simbólico e histórico. De esta forma, se puede inferir que “las epistemologías están donde la gente vive, donde muere, donde sufre, donde resiste, donde camina” (Cumes 2014: 82).¹⁰

Binarismo teoría/acción social

Vinculada estrechamente al binarismo sujeto cognoscente/sujeto por conocer, una segunda dicotomía del pensamiento colonial antagoniza el lugar de construcción del conocimiento (la teoría) y el lugar de construcción de la política (la acción social). Esta división resalta con claridad en el caso latinoamericano, donde, pese a que hay una profusión de movimientos políticos y sociales, se realiza muy poca producción teórica al respecto. Ochy Curiel enmarca en la geopolítica del conocimiento este binarismo trazado entre el feminismo eurocéntrico

¹⁰ Verónica Renata López Nájera plantea la existencia de *epistemologías locales* en “la producción de conocimiento que se genera en y desde los espacios mínimos de relacionamiento social como resultado de la vida cotidiana de las personas, que les permite producir y reproducir las dinámicas sociales que los intergeneran como comunidades y los articulan como grupos sociales” (2014: 115).

como creador de pensamiento teórico y el feminismo latinoamericano como creador de prácticas políticas/activismo puro (2014: 331).

Siguiendo a Curiel, la distinción entre conocimiento teórico (“puro”) y conocimiento político (“ideológico”) deviene de una estrategia colonial de encierro de lo teórico que reclama, a decir de Homi Bhabha, cierta distancia epistemológica entre el *momento* y el *lugar* de la intelectual y la activista. Esta es la objeción que presenta Bhabha al pensamiento de Frantz Fanon, quien juzgaba que “mientras los políticos sitúan su acción en los hechos reales del presente, los hombres de cultura toman posición en el campo de la historia” (citado en Bhabha 2011: 51).

El binarismo impone la idea de que hay formas y lugares legítimos para llevar a cabo la labor intelectual, y encubre el hecho de que *todas las prácticas y espacios sociales construyen conocimiento*.

El desplazamiento del sujeto de construcción de conocimiento, de las mujeres que participan en la acción social (en movimientos sociales, comunidades, calles, barrios, escuelas, lugares de trabajo, colectivas, etcétera), a las académicas y profesionales en asuntos de género, abona a la dislocación colonial de las teorizaciones feministas en América Latina. Un ejemplo de cómo se infiltra el supuesto de que hay prácticas que no son aptas para el consumo teórico feminista se encuentra en la separación que hace Maxine Molyneux de los *intereses prácticos* y los *intereses estratégicos* de las mujeres. Según su clasificación:

los primeros se basan en la satisfacción de necesidades [...] mientras que los segundos conllevan reivindicaciones para transformar las relaciones sociales con el fin de potenciar la posición de las mujeres y conseguir un reposicionamiento más duradero dentro del ordenamiento de género y la sociedad en general (2003: 237).

Esta conceptualización es problemática en varios aspectos: *a)* hay una comprensión limitada de cómo se construye de forma situada el ordenamiento de género (al aislarlo de cuestiones determinantes como la sexualidad, la clase, la raza o la edad) y, en consecuencia, hay una lectura

cerrada de cómo se pueden generar impactos ahí; *b*) no comprende que las relaciones de poder, como sugiere Foucault, se entienden en el contexto de las resistencias (Mohanty 2008: 156); *c*) conlleva una jerarquización racista/clasista de las necesidades e intereses de las mujeres, y *d*) implica una separación de los cuerpos, las voces y los conocimientos que caben legítimamente dentro del feminismo.

En este tenor se apuesta por una *ecología de saberes feministas* (Red de Feminismos Descoloniales 2014: 320) que desafíe el binarismo teoría/acción social mediante la comprensión activa de que los sujetos de resistencia son simultáneamente sujetos políticos y sujetos epistémicos plenos. Para tal efecto, se vuelve indispensable reflexionar, con una mirada profunda e incluyente, acerca del carácter y la variedad de acciones emprendidas por la diversidad de mujeres latinoamericanas que están resistiendo desde su particular localización a los poderes colonial, racista, clasista, cisheteropatriarcal y extractivista/depredador. Así, la producción de discursos y teorías descolonizadoras tiene que ir de la mano de prácticas descolonizadoras. Se trata de lugares y momentos indisociables de la construcción de conocimiento transformador para América Latina.

Separación analítica entre género y raza

Una buena fracción del feminismo eurocéntrico ha encasillado la comprensión del sujeto femenino en la identidad de género y, para ello, se ha apoyado en una noción de *diferencia sexual* expresada en términos binarios y universales. Aun cuando se incrementan los señalamientos acerca de la importancia de cruzar el género con otros ejes de identidad, como clase, raza y sexualidad, escasean análisis que partan del género racializado, o bien, de la raza generizada, como variables que están en una relación de interdependencia y coproducción.

La noción de sujeto femenino suele teorizarse exclusivamente desde su posición de género, separada de la noción de sujeto colonial que, a su vez, se ha derivado de las posiciones de clase y raza. De esto

da cuenta María Lugones, al revelar que entre una y otra construcción teórica se alza un vacío. Esta separación categorial “distorsiona los seres y los fenómenos sociales que existen en la intersección” (2008: 25), es decir, aquellas mujeres y otros cuerpos feminizados que fueron sometidos a procesos de racialización y a regímenes de explotación diversos durante los periodos colonial y poscolonial. Lugones realiza una crítica a la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, en donde aduce que su uso del género tiene una conceptualización incipiente y que, incluso, raya en un biologicismo que deja incuestionada la dominación patriarcal, el dimorfismo sexual y la cisheteronormatividad. Quijano no es la excepción; en el grueso del pensamiento descolonial latinoamericano, no se considera relevante el género para explicar el proceso de conformación colonial de América Latina.

Para Lugones y otras teóricas descoloniales ha sido una labor de doble vía demostrar que no es posible captar las particularidades de la construcción del género en las sociedades latinoamericanas sin abordar los procesos coloniales, y las teorizaciones sobre la colonialidad y el colonialismo interno quedan incompletas en su entendimiento de las relaciones de poder coloniales (incluida la propia noción de raza) si no articulan en su análisis la dimensión de género. De esta discusión surge la noción de la *colonialidad del género* que introduce, por medio de un ejercicio interseccional, la idea de que “la colonización fue un proceso dual de inferiorización racial y subordinación de género” (Lugones 2008: 34). El dominio colonial se consolidó con la creación de dos ficciones (no una, como señala Quijano): el género y la raza, igualmente importantes para lograr cambios en la vida comunitaria de las sociedades colonizadas, mediante la destrucción de estructuras políticas, sociales y religiosas basadas en los principios de complementariedad y reciprocidad.

El género, impuesto como herramienta de dominación, implicó la creación de las categorías de “mujer” y “hombre” como hoy las conocemos (estructuradas de forma binaria y jerárquica con símbolos y significados que dotan de sentido a cada una de ellas) y logró así el establecimiento de un patriarcado de tipo occidental.

Cabe aclarar que la existencia de un ordenamiento de género en las sociedades *pre-intrusión colonial* (según la terminología empleada por Rita Segato) es una cuestión alrededor de la cual no hay consenso teórico. Por ejemplo, para Lugones (quien sigue a Oyèrónké Oyewumi y Paula Gunn Allen para fundar sus argumentos), el género fue una invención colonial que se introdujo en sociedades donde no constituía un principio ordenador del poder, o en sociedades que habían desarrollado sistemas muy diferentes al occidental, en donde las relaciones entre lo femenino y lo masculino eran guiadas por principios dualistas y no binarios. Desde otro punto de vista, posturas como la de Rita Segato se refieren a la existencia en el mundo pre-intrusión de un patriarcado de *baja intensidad* (2011: 32) que, al contacto o yuxtaposición con el patriarcado occidental, generó lo que Paredes, Guzmán y la Comunidad Mujeres Creando Comunidad (2014: 78) denominan *entronque patriarcal*. Esta situación dio lugar a un orden súper-jerárquico en el que se debilitaron los vínculos solidarios entre mujeres y hombres colonizados y se crearon relaciones de complicidad (un pacto patriarcal) entre hombres colonizadores y colonizados.

En una u otra postura, lo que sobresale son las atroces consecuencias para ellas, que no solo vieron perdido su poder político, sino que experimentaron un proceso de deshumanización, el cual explica el nivel de crueldad y violencia ejercido en su contra hasta el día de hoy: en la mirada objetificadora colonial, una mujer colonizada es un ser “a quien se puede impunemente maltratar, violar, explotar, trabajar hasta la muerte y eliminar física y culturalmente de la faz de la tierra” (Mendoza 2014a: 54). En ese sentido, Emma Chirix vincula la *colonialidad del género* con la *colonialidad del ser*; para ella, la subjetividad de las mujeres mayas deviene de un entrelazamiento entre la vivencia personal, marcada por la desvalorización, la desaprobación, el menosprecio y la humillación, por un lado, y por el otro, el proceso histórico de segregación, asimilación y etnocidio de su pueblo (2014: 211).

Distorsión o lectura hegemónica del pasado

La impugnación de los discursos hegemónicos sobre el pasado pone especial énfasis en los proyectos de descolonización en América Latina. El ocultamiento y la distorsión del pasado de los pueblos colonizados fueron operaciones decisivas para la domesticación de la noción de tiempo (Rufer 2010: 15) y, por consiguiente, de historia, dentro de la matriz moderna/colonial de poder. El culmen de la imposición de una nueva temporalidad moderna/colonial se alcanzó por medio de un doble movimiento que incluyó, por un lado, la sedimentación de las narrativas oficiales en donde se entronizaron los estados-nación como los creadores de los hechos de la historia; y, por otro, la desposesión de las culturas colonizadas de su papel de sujetos históricos.

La distorsión del pasado ha podido instrumentar de forma sostenida un discurso de superioridad, antagonismo y violencia sobre los pueblos colonizados. Esto es posible porque el control sobre la representación del pasado no solo radica en el poder de interpretar hechos consumados, sino en justificar realidades del presente (Cumes 2014: 72). Es por ello que los pueblos indígenas y negros reivindican como acto político el recordar, la *memoria*.¹¹

Cuando las feministas comunitarias hablan de *descolonizar el tiempo*, están poniendo sobre la mesa el reconocimiento y la inclusión de diversas temporalidades, memorias y luchas de mujeres por fuera de la concepción del tiempo occidental, cuyos orígenes y horizontes no son ilustrados y que, por tanto, han quedado al margen de las olas. Tan vital es esta necesidad de los sujetos colonizados de recuperar “la capacidad usurpada de tejer los hilos de [la] propia historia” (Segato 2021: 74) —es decir, de reconstruir el pasado de forma digna, de

¹¹ Francesca Gargallo señala que la memoria “organiza el pasado en momentos distintos, según ritualidades inmediatas. Se recuerda cuando hay que recordar. Y se recuerda un pasado que sirve y que es convertido en mito, trátese de las culturas ancestrales con milenios de antigüedad o la historia de la resistencia a las repúblicas liberales o el acomodo y confrontamiento de la época colonial” (2012: 218).

manera tal que permita proyectar las resistencias hacia un futuro no colonizado— que las feministas comunitarias bolivianas han tenido que re-definir el feminismo desde sus coordenadas temporales y espaciales. Para ellas, el feminismo es “la lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir” (Paredes, Guzmán y Comunidad Mujeres Creando Comunidad 2014: 67).

Reconfigurar/descolonizar el feminismo y a su sujeto pasaría por un ejercicio de definirse y hablar en términos propios, de historizar sin centros ni márgenes, de construir una mirada suficientemente amplia como para leer entre culturas sin buscar universales, y suficientemente sensible como para ver en cada caso la originalidad y originariedad de las elaboraciones teóricas y políticas, de no dar acomodo a las jerarquías y violencias discursivas que resultan de los binarismos, ni a las jerarquías y violencias que encarnan.

UN CIERRE ABIERTO

Los *feminismos con apuestas descolonizadoras* transmiten un mensaje muy claro: si el propósito es transformar de manera efectiva la vida de las mujeres —sobre todo la de aquellas que el feminismo, a causa de su lastre colonial, ha dejado de lado—, hay dos actitudes que debe cultivar con urgencia: la solidez histórica y el entendimiento cultural. La idea es avanzar hacia modelos alternativos de teorizaciones, propuestas y proyecciones que comprendan el género, encarnado en su dimensión material/local, sin perder de vista su tejido estructural, su centralidad en el mantenimiento de las relaciones capitalistas y racistas, así como en el reordenamiento de los fenómenos globales. Todo ello tiene la intención de evitar las perniciosas adherencias a prácticas y discursos ahistóricos, etnocéntricos y racistas, decisivos en el mantenimiento de la colonialidad del poder y del saber.

En este marco, la reflexión del *sujeto feminista* es crucial para descentrar los discursos y las prácticas colonizadoras; en el recorrido analítico aquí emprendido se ha observado que la utilización de la identidad de género (en la teoría feminista occidental y en el pensamiento descolonial latinoamericano) como un determinante que descansa en una concepción invariable y monolítica de la diferencia sexual, ha obrado a favor de una mirada hegemónica que representa a las mujeres (y a otros cuerpos feminizados) racializadas y empobrecidas desde una posición de subordinación que les niega cualquier capacidad de agencia. A contrapelo de este esencialismo en el que se encapsula al *sujeto feminista*, los feminismos con apuestas descolonizadoras han propuesto una lectura del género en América Latina como un producto de la colonialidad, históricamente constituido por y constituyente de la raza y la clase (de tal forma que no se puede explicar la existencia de uno de estos elementos sin la presencia de los otros). En este sentido, la *colonialidad de género* es un aporte original latinoamericano (y latinoamericanista) al feminismo contemporáneo que está sentando las bases para el desarrollo de un pensamiento feminista situado.

Asimismo, ahondar en el *sujeto feminista* ha permitido ver las consecuencias de los esquemas de oposición binaria insertos en el pensamiento y la praxis política. Haciendo eco de las palabras de Rita Segato, “vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en el esquema binario”; de otra forma no cesará la reproducción de lugares de privilegio y opresión discursivos y materiales. La transformación política y epistémica que mueve los proyectos feministas de descolonización en América Latina pasa por desactivar separaciones que brevemente se han perfilado, pero también por muchas otras que rebasan los límites de esta discusión, por ejemplo, la disociación entre acumulación capitalista y violencia patriarcal, o la división entre la lucha de las mujeres y la lucha por lo común. Además, ha permitido revelar que, en el mismo acto de cuestionar estos esquemas, en el desafío de construir conceptualizaciones e interpretaciones alternativas, en definir prioridades políticas en las agendas locales y regionales, hay un

desplazamiento de la construcción del *sujeto feminista*, desde una posición secundaria y tutelada, a una posición de autonomía y autoridad política/epistémica.

Resta subrayar la dimensión ética de esa propuesta de *vivir de forma descolonial*; el llamado de Yuderkys Espinosa a asumir una responsabilidad que impida actuar en contubernio con la explotación y opresión de otros sujetos (no solo de las mujeres) tiene la ineludible implicación de abrir el feminismo latinoamericano a un ejercicio permanente de examen de sus supuestos y nociones básicas (coloniales), de tensión y ruptura con repertorios teóricos y actitudes hegemónicas, de revisión y negociación de las *diferencias comunes*, y de un tránsito político comprometido, que permita generar articulaciones mínimas y temporales donde la mutualidad y la co-implicación solidaria (de las que habla Mohanty) sean los preceptos que acompañen cualquier formulación para alcanzar la vida buena de las mujeres y sus comunidades.

REFERENCIAS

- Alarcón, Norma. 1990. “The Theoretical Subject(s) of *This Bridge Called my Back* and Anglo-American Feminism”, en Gloria Anzaldúa (comp.), *Making Face, Making Soul/Haciendo caras*, San Francisco, Aunt Lute Books, pp. 356-369.
- Beauvoir, Simone de. 2005. *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- Bhabha, Homi. 2011. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial SRL.
- Braidotti, Rosi. 2004. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Chirix García, Emma Delfina. 2014. “Subjetividad y racismo, la mirada de las/los otros y sus efectos”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), *Tejiendo de otro modo, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 211-222.

- Coba, Lisset. 2015. *Alienación/Una mirada ecofeminista al despojo de las aguas y la producción del padecimiento en el contexto petrolero de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Colaizzi, Giulia (comp.). 1990. *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra.
- Cumes, Aura. 2014. “Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo/Caminos para andar*, Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales, pp. 61-86.
- Curiel, Ochy. 2014. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), *Tejiendo de otro modo, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 325-334.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2014. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos, complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), *Tejiendo de otro modo, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 309-324.
- Fraser, Nancy y Linda Nicholson. 1992. “Crítica social sin filosofía, un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo”, en Linda Nicholson (comp.), *Feminismo/posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria Editora, pp. 7-29.
- Frost, Samantha. 2011. “The Implications of the New Materialisms for the Feminist Epistemology”, en Heidi E. Grasswick (comp.), *Feminist Epistemology and Philosophy of Science, Power in Knowledge*, Dordrecht, Heidelberg, Londres, Nueva York, Springer Science + Business Media B.V., pp. 69-83.
- Gargallo, Francesca. 2006. *Ideas feministas latinoamericanas*, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Gargallo, Francesca. 2012. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá, Ediciones desde abajo.
- Lauretis, Teresa de. 2000. “La tecnología del género”, en *Diferencias / Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid, horas y HORAS, pp. 33-69.

- López Nájera, Verónica Renata. 2014. “Feminismos y descolonización epistémica, nuevos sujetos y conceptos de reflexión en la era global”, en Margarita Millán (coord.), *Más allá del feminismo/Caminos para andar*, Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales, pp. 99-117.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género, hacia un feminismo descolonial”, en Walter D. Mignolo (comp.), *Género y descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del signo, pp. 13-54.
- Mendoza, Breny. 2014a. “La cuestión de la colonialidad de género”, en *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Ciudad de México, Herder, pp. 45-71.
- Mendoza, Breny. 2014b. “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina”, en *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Ciudad de México, Herder, pp. 235-260.
- Millett, Kate. 1975. *Política Sexual*, Ciudad de México, Aguilar.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008. “Bajo los ojos de Occidente, academia feminista y discursos coloniales”, en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (comps.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, pp. 117-163.
- Molyneux, Maxine. 2003. *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Madrid, Cátedra.
- Mouffe, Chantal. 1999. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Ochoa Muñoz, Karina. 2014. “El debate sobre las y los amerindios entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racionalización”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), *Tejiendo de otro modo, feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 105-118.
- Oyèwùmi, Oyèrónké. 2017. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, Bogotá, Editorial en la frontera.
- Paredes, Julieta y Comunidad Mujeres Creando Comunidad. 2008. *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*, La Paz, Asociación Centro de Defensa de la Cultura/Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

- Paredes, Julieta, Adriana Guzmán y Comunidad Mujeres Creando Comunidad. 2014. *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz, Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, pp. 201-246.
- Red de Feminismos Descoloniales. 2014. “Descolonizando nuestros feminismos, abriendo la mirada. Presentación de la red de feminismos descoloniales”, en Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo/Caminos para andar*, Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales, pp. 319-327.
- Rich, Adrienne. 1986. “Notes toward a Politics of Location”, en *Blood, Bread and Poetry, Selected Prose, 1979-1985*, Nueva York, Norton, pp. 210-231.
- Richard, Nelly. 1997. “Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo, saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”, *Revista Iberoamericana*, vol. 63, núm. 180, pp. 345-361.
- Rufer, Mario. 2010. “La temporalidad como política, nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales”, *Memoria y sociedad*, vol. 14, núm. 28, pp. 11-31.
- Segato, Rita. 2011. “Género y colonialidad, en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Feminismo y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot, pp. 17-47.
- Segato, Rita. 2021 [2013]. “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 139-177.
- Serret, Estela. 2018. “Identidad”, en Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 2, Ciudad de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 137-150.

Spivak, Gayatri. 2011. *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.