

Capítulo 2

Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial

Ochy Curiel Pichardo

1. Introducción

En primer lugar, quisiera aclarar y problematizar lo que entiendo por postcolonial y por feminismo postcolonial, dado que existen diversas interpretaciones sobre ello. En segundo lugar, voy a caracterizar el feminismo decolonial, para que se pueda entender por qué me ubico desde ahí, lo cual tiene que ver con mi experiencia y con mi posición de mujer afrodescendiente, definida como “otra”, producto de los procesos de racialización y sexualización que se han construido en una geopolítica particular: Abya Yala, recuperando el nombramiento de la población indígena Kuna a lo que fue llamado colonialmente como América Latina y el Caribe. Es en este lugar en el que he construido también mis posicionamientos políticos antirracistas, lésbicos feministas y de autonomía feminista.

A partir de la definición anterior, abordaré algunas cuestiones que creo centrales para problematizar la(s) metodología(s) feminista(s) que contiene la apuesta decolonial.

2. Acerca de lo postcolonial

Tanto en las ciencias sociales como también desde el activismo, muchas veces se asume lo que se denomina feminismo postcolonial y decolonial como perspectivas epistemológicas y políticas iguales. Sin embargo, existen diferencias importantes que es necesario aclarar.

Podríamos decir que muchas sociedades en algún momento han sido colonizadas, es decir, han experimentado el hecho colonial. Incluso, países que hoy son centros imperiales, como por ejemplo Estados Unidos, han sido colonizados en algún momento. No obstante, no todas las sociedades han sido colonizadas en el mismo sentido, por tanto no son postcoloniales de igual

manera. No es lo mismo el tipo de colonización que experimentó Estados Unidos que la que experimentó la India, o la que experimentaron la mayoría de los países latinoamericanos y caribeños.

El postcolonialismo, en su acepción temporal, se inicia en 1947, con la independencia de la India frente al imperio británico una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial. También ha tenido que ver con los procesos emancipatorios en Asia y en África, con la aparición de los nacionalismos del *Tercer Mundo* y su inscripción ambigua en las zonas de influencia definidas por la Guerra Fría, así como con el éxodo masivo de inmigrantes hacia los países industrializados.

Lo postcolonial, como categoría, concepto y perspectiva, es decir, en su acepción epistemológica, surge de las “teorías postcoloniales” durante los años ochenta en Inglaterra y Estados Unidos. El palestino Edward Said, que colocó de alguna manera las pautas de estas teorías en su libro *Orientalism* (1990), vincula las ciencias humanas europeas y el imperialismo a través de la construcción que hace Occidente del “otro” que es Oriente. Posteriormente, destacan otros y otras académicas indias como Gayatri Spivak, Homi K. Bhabha, Ranahid Guha, Chandra Mohanty, etcétera.

El concepto de lo postcolonial tiene variados posicionamientos, usos históricos, incluso muchas ambigüedades teóricas y políticas. Ella Shohat (2008), iraquí y judíodescendiente, ha señalado algunas de esas ambigüedades teóricas y políticas, enfatizando cómo muchas de las posiciones sobre lo postcolonial no dejan claro si la periodización es epistemológica o histórica, además de que algunas poseen pretensiones universalizantes y despolitizantes y disuelven la política de resistencia. Debido a sus múltiples interpretaciones, Shohat propone que lo post de lo postcolonial no debe referirse a lo que viene después, o a lo que ha superado el colonialismo, sino que sería más preciso referirse a una teoría relacionada con los post primer mundo/tercer mundo, que va más allá de las relaciones binarias, fijas y estables de colonizado/colonizador o centro/periferia. También Anne MacClintok, de Zimbabue (citada por Hall 2010), critica el concepto por su linealidad, como si el colonialismo y sus efectos hubieran terminado.

El turco Arlik Dirlík (citado por Mazzadra y Rahola 2008), por otro lado, apunta que lo postcolonial es un discurso postestructuralista y postfundacionista utilizado por intelectuales desplazados del Tercer Mundo que triunfan en prestigiosas universidades de EEUU, y que emplean en el

lenguaje el giro lingüístico y cultural de moda con pretensiones universales. Para este autor, la noción de identidad que se asume desde esas posturas es discursiva y no estructural. En otras palabras, se trata de un culturalismo que resta importancia a cómo el capitalismo estructura el mundo moderno.

Para el puertorriqueño Ramón Grosfoguel (2010), lo que se entiende como estudios postcoloniales tiene un problema teórico y político, que es entender el colonialismo como un evento del siglo XVIII y XIX desde la experiencia británica en la India y la experiencia francesa o británica en Medio Oriente. Para Grosfoguel, como para otros y otras pensadoras latinoamericanas, la experiencia colonial comienza en 1492, es decir, 300 años antes, y es un punto de partida fundamental, pues es desde allí que se concreta la relación modernidad/colonialidad que construye la superioridad epistémica y política de Occidente sobre el resto del mundo. Según este autor, los estudios postcoloniales ocultan estas experiencias, punto sobre el que volveré más adelante.

El afrojamaiquino Stuart Hall (2010), a pesar de que asumió algunas de las críticas de Shohat, MacClintok y Dirlik, apuntó a que el concepto postcolonial puede ayudar a describir o caracterizar el desplazamiento en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente desigual) de la época de los imperios al momento de postindependencia o postcolonización, así como a identificar cuáles son las nuevas relaciones y ordenamientos de poder que están surgiendo en la nueva coyuntura.

Para Hall, lo postcolonial es un proceso de desenganche de todo el síndrome colonial para todos los mundos que estuvieron marcados por el colonialismo. En ese sentido, no se trata solo de describir *esta* sociedad en vez de *aquella*, o el *entonces* y el *ahora*, sino de reinterpretar la colonización como parte de un proceso global transnacional y transcultural, lo que produce una reescritura descentrada, diaspórica o global de las grandes narraciones imperiales, antes centradas en la nación. En ese sentido, lo postcolonial coloca otras narrativas de la modernidad. Esto es lo que me interesa conectar con el feminismo, ya que sus corrientes hegemónicas han sido producto también de la modernidad occidental.

Lo que se entiende como feminismo postcolonial también tiene varias concepciones, entre ellas: la que propone otra narrativa y otras prácticas políticas frente al feminismo hegemónico, dado su sesgo blanco, occidental y burgués; la que lo define como aquel sustentado por mujeres del *Tercer Mundo*; la que se refiere a la interseccionalidad de opresiones; la que es definida como

la tercera ola del feminismo desde una visión lineal, única y eurocéntrica de la historia del feminismo; o todas las anteriores a la vez o ninguna de ellas. Yo misma (Curiel 2007) utilicé el concepto *feminismo postcolonial* como crítica a las posiciones hegemónicas blancas, burguesas y heterosexuales de muchas de las teorías feministas, sin haber caracterizado el concepto.

La definición de ciertas posiciones feministas como postcoloniales, si bien ha sido importante como lugar de enunciación crítica al feminismo hegemónico, no ha conllevado una suficiente profundización de sus contextos y, sobre todo, de la episteme de la cual parten. Parecería que es suficiente introducir la perspectiva de la interseccionalidad, citar a algunas feministas indias o algunas negras, chicanas o indígenas para sustentar una posición feminista postcolonial.

Para algunas de nosotras, esto no es suficiente. Es necesaria una relectura de “la historia”, de las historias, situarnos en contextos traspasados por el colonialismo, hacer una comprensión más compleja de las opresiones como parte intrínseca de la colonialidad contemporánea y, desde allí, hacer nuestras teorizaciones y direccionar nuestras prácticas políticas.

3. Acerca del feminismo decolonial

Asumo, como muchos y muchas otras, que en Abya Yala ha habido procesos de descolonización desde las luchas que libraron pueblos indígenas y negros frente al hecho colonial, y que desde allí incluso han surgido epistemologías importantes que se hace necesario investigar aún más; este es el punto de partida.

Lo que se denomina feminismo decolonial, concepto propuesto por la feminista argentina María Lugones (2008), tiene dos fuentes importantes. Por un lado, las críticas feministas hechas por el *Black Feminism* o las mujeres de color, las chicanas, las mujeres populares, la autonomía feminista latinoamericana, las feministas indígenas y el feminismo materialista francés al feminismo hegemónico, por su universalización del concepto mujer y con ello su sesgo racista, clasista y heterocentrado (Espinosa 2013); por otro lado, las propuestas de lo que se denomina Teoría Decolonial o proyecto decolonial, que ha sido desarrollado por diferentes pensadoras y pensadores latinoamericanos y caribeños. A continuación desarrollaré estos dos puntos y empezando por el último, ya que me ofrece un marco de análisis más general y me da la posibilidad de incluir algunas de las críticas que feministas decoloniales han hecho a varios de los autores anticoloniales latinoamericanos y caribeños.

El proyecto decolonial, o como también se denomina “grupo modernidad/colonialidad”, surge de intelectuales y activistas latinoamericanos y latinoamericanas que trabajan, en su mayoría, en universidades de Estados Unidos¹ y en universidades latinoamericanas². Algunos de sus miembros están vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, otros con el movimiento afrodescendiente colombiano, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial. Este grupo es una expresión de la teoría crítica contemporánea, estrechamente relacionada con las tradiciones de las ciencias sociales y las humanidades de América Latina y el Caribe (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).

Hay varias cuestiones importantes que el feminismo decolonial retoma del proyecto decolonial. En primer lugar, el propio concepto de *decolonialidad*. Este se explica a partir de la comprensión de que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, no se ha producido una transformación significativa de la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados-nación en la periferia; al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, la cual ha sido posible gracias a instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como a organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono y, agregaría también, a la cooperación internacional del Norte. Es decir, se han transformado las formas de dominación, no así las estructuras de relaciones entre centro y periferia. Desde esta comprensión, Ramón Grosfoguel (2010) propone que estamos frente a un *sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial* y, yo agregaría, *heterosexual*.

Lo decolonial implica una nueva comprensión de las relaciones globales y locales, que supone fundamentalmente entender, como lo plantea Enrique Dussel (1999), que la modernidad occidental eurocéntrica, el capitalismo mundial y el colonialismo son una trilogía inseparable. América es un producto de la modernidad en la construcción del sistema-mundo, y Europa, para construirse como centro del mundo, la construyó como su periferia desde 1492, cuando

1 Por ejemplo, la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY) o la Universidad de Duke.

2 Entre otros, el Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito; la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana en Bogotá; la Maestría en Investigación sobre Problemas Sociales Contemporáneos del IESCO, también en Bogotá; el Seminario-Taller “Fábrica de Ideas” en Salvador de Bahía (Brasil); y la Universidad Central de Venezuela.

el capitalismo se hace mundial a través del colonialismo. Desde esa visión eurocéntrica, la modernidad occidental se asume como emancipación, como utopía, como el mito que definió la superioridad de los europeos sobre los otros a quienes consideró bárbaros, inmaduros, a los que hay que desarrollar incluso, de ser necesario, a través de la guerra y la violencia, y a los que se ve como culpables de su propia victimización (Dussel 2003).

Es así como de esta relación entre modernidad-colonialismo-capitalismo se crea un patrón mundial de poder que el peruano Aníbal Quijano (2000) definió como *colonialidad del poder*, otro concepto importante que rescata el feminismo decolonial. La colonialidad del poder ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, y la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad junto con sus instrumentos de coerción.

Para Quijano (*Ibidem*), este patrón mundial se sustentó en torno a la idea de raza, que impuso una clasificación racial/étnica: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos, mestizos; y una clasificación geocultural: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Asia, Occidente o Europa. María Lugones (2008), si bien acoge parte de la propuesta de Quijano sobre colonialidad, señala que no solo la raza ha sido el determinante de la configuración de la colonialidad del poder, sino también el género y, con ello, el heterosexualismo.

Por otro lado, Lugones (*Ibidem*) apunta que Quijano asume una noción de sexo hiperbiologizado. Analiza cómo el género que refiere, tiene que ver con un tipo de relación humana reservada al varón blanco europeo poseedor de derechos y su compañera mujer que sirve a los fines de su reproducción como especie. Para esta feminista decolonial, el tipo de diferenciación que se aplica a los pueblos colonizados y esclavizados es el *dimorfismo sexual*, macho y hembra, que da cuenta de la capacidad reproductiva y la sexualidad animal. Para esta autora, las hembras esclavizadas no eran mujeres. En otras palabras, ella plantea que género es una categoría moderna y colonial.

Esto está ligado a la noción de humanidad que impuso la modernidad occidental, que se inicia con el debate sobre si los indios y más tarde los negros eran humanos. Las hembras y machos colonizados no eran mujeres ni hombres, ni eran considerados humanos. Sobre este aspecto, el puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007) propone el concepto de *colonialidad del ser* que ha supuesto la negación de humanidad, la inferiorización de poblaciones

(sobre todo indígenas y afrodescendientes) que han sido consideradas como un obstáculo para la cristianización primero y para la modernización después. Esa negación del ser (Dasein) ha sido la justificación para esclavizarlas a esas poblaciones, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o simplemente asesinarlas. Son, como diría Frantz Fanon (1963), los condenados de la tierra.

La modernidad occidental eurocéntrica también generó una *colonialidad del saber* (Lander 2000), un tipo de racionalidad técnico-científica, epistemológica, que se asume como el modelo válido de producción de conocimiento. Desde esta visión, el saber debe ser neutro, objetivo, universal y positivo. Como señala el colombiano Santiago Castro-Gómez (2007), pretende estar en un punto cero de observación capaz de traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. Se trata de un imaginario que se pretende desde una plataforma neutra, un único punto desde donde se observa el mundo social que no puede ser observado desde ningún punto, así como harían los dioses. Desde ahí se genera una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber, donde se subvaloran, se ignoran, se excluyen, se silencian, se invisibilizan conocimientos de poblaciones subalternizadas. La subalternidad aquí es “lo otro”, en tanto no es el hombre, heterosexual, padre, católico, letrado, con privilegios de raza y clase y, ahora también, muchas mujeres con estos privilegios. Es esa otredad la que debe ser estudiada, investigada, exotizada, explotada, desarrollada, intervenida, como generalmente hacemos hoy con nuestras investigaciones y nuestras prácticas.

La colonialidad del poder, del ser y del saber, por tanto, es el lado oscuro de la modernidad, de esa modernidad occidental desde donde también surge el feminismo como propuesta emancipadora supuestamente para todas las mujeres. Pero no nos hemos dado cuenta de que no ha sido para todas las mujeres. A propósito de esta afirmación, a continuación paso a analizar la otra fuente del feminismo decolonial, que tiene que ver con feminismos críticos y contra-hegemónicos.

En un trabajo reciente, Yuderkys Espinosa, afrodominicana, lesbiana feminista autónoma y decolonial, ha comenzado a sistematizar lo que en América Latina y el Caribe denominamos feminismo decolonial. Para la autora, “*se trata de un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués*” (Espinosa 2013: 8). Para Espinosa, el feminismo decolonial apunta a revisar y problematizar bases fundamentales del feminismo y también ampliar conceptos y teorías clave

de lo que se conoce como la teoría decolonial propuesta por muchos de los pensadores latinoamericanos y citados más arriba. En palabras de la autora:

“Por un lado se reclama heredero del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, con sus aportes a pensar la imbricación de opresiones (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina y el Caribe han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. En segundo lugar, el grupo retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y EEUU que sirven a sus fines. Así, varias de las que componen el grupo, retoman al feminismo materialista francés con su temprano cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujeres como “clase de sexo” y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. También se nutren de la revisión crítica del esencialismo, el sujeto del feminismo y la política de identidad desarrollada por el feminismo posmodernista. En este mismo tenor, recuperan el legado de autoras clave del feminismo poscolonial con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un esencialismo estratégico el llamado a una solidaridad feminista norte-sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el Norte. Como tercera línea genealógica, este feminismo recoge algunas críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, a la que algunas de ellas han pertenecido, incorporando una denuncia a la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países llamado ‘Tercer mundo’, así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales que tiene que ver con las lógicas de la cooperación internacional desde el Norte” (Ibidem).

Una postura decolonial significa entender que categorías centrales del feminismo como, entre otras: género, mujeres, intervención social, cooperación internacional al desarrollo, grupos minoritarios, pobres y una serie de conceptos y categorías que reflejan la colonialidad, forman parte de lo que Lugones (2008) denominó el *sistema de género/moderno/colonial* que ha afectado nuestras in-

interpretaciones, teorizaciones, investigaciones, metodologías, prácticas políticas, reproduciendo en el feminismo lógicas racistas y neocoloniales.

A continuación voy a centrarme en algunas propuestas de feministas que nos denominamos decoloniales, que creo importantes porque aportan y problematizan lo que se denomina *¿la?* metodología feminista.

3.1. ¿Una metodología feminista? El punto de vista y la interseccionalidad

Reconocemos los aportes de Sandra Harding (1992) en torno a pensar una epistemología y una metodología feminista que cuestione la lógica masculina de la ciencia, sus aportes en torno a la reflexividad para evitar la posición *objetivista* que pretende ocultar las creencias y prácticas culturales de las personas que investigan, y su invitación a explicitar el género, la raza, la clase y los rasgos culturales de la investigador/a como posicionamiento. No obstante, su propuesta reprodujo a fin de cuentas la universalización del género, así como su binarismo. Su propuesta es, por tanto, bastante esencialista, al proponer que *la* metodología feminista trata de una perspectiva de las experiencias femeninas, de manera unívoca. Además, provoca dualismo al contraponer las *experiencias de mujeres* a las *experiencias de hombres* (Haraway 1991), como si estos también fueran todos iguales.

Donna Haraway también es reconocida por los aportes en torno a la reflexividad y al punto de vista, que invitan a historizar a quien hace investigaciones, es decir, a evidenciar un lugar de enunciación que definitivamente afecta las interpretaciones sobre las investigaciones que se hacen. Esto es importante, incluso es un punto de partida ético fundamental. Sin embargo, la reflexividad, desde una visión decolonial, no se trata solo de autodefinirnos en la producción del conocimiento. Desde esta postura, el punto de vista y la reflexividad implican una toma de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la *raza*, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos.

La afroamericana Patricia Hill Collins (1998) es quien, a mi juicio, ha profundizado en la cuestión del punto de vista desde esta perspectiva, a partir de la reconstrucción del pensamiento feminista negro. Para Hill Collins, el punto de vista tiene dos componentes. En primer lugar, las *experiencias político-económicas*, lo que provee un conjunto de experiencias distintas y una

perspectiva diferente sobre la realidad material que viven las afroamericanas; en segundo lugar, *una conciencia feminista negra sobre la realidad material*. Eso significa entender cómo esa conciencia se crea desde la experiencia de una realidad, de forma que son las afroamericanas las que mejor pueden interpretar esa realidad. Tanto la experiencia como la conciencia de esa experiencia, en su caso, está atravesada por la manera en que se experimenta, se problematiza y se actúa en torno a lo que Hill Collins denomina una *matriz de dominación*. Esta matriz implica comprender cómo interactúan el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, e integra cuatro características: *elementos estructurales*, como leyes y políticas institucionales; *aspectos disciplinarios*, como jerarquías burocráticas y técnicas de vigilancia; *elementos hegemónicos o ideas e ideologías*; y *aspectos interpersonales*, prácticas discriminatorias usuales en la experiencia cotidiana.

Los análisis de Hill Collins nos sugieren dos cosas:

- a) Si la conciencia feminista negra surge de la experiencia, si ellas son desde su realidad quienes pueden interpretarla mejor, es porque la experiencia vivida es una fuente del conocimiento y deberían ser ellas mismas quienes la investiguen.
- b) Si la interpretación de esa realidad supone entender cómo actúa la matriz de opresión sobre sus propias vidas, caracterizada por cómo les afectan opresiones como el racismo, la heterosexualidad, el colonialismo y el clasismo, con sus expresiones estructurales, ideologías y aspectos interpersonales, entonces todo eso no trata de categorías analíticas, sino de realidades vividas (Lugones, 2008) que necesitan una comprensión profunda de cómo se produjeron. No se trata de describir que son negras, que son pobres y que son mujeres; se trata de entender por qué son negras, son pobres y son mujeres.

Con ello, no estoy planteando que solo las que han sufrido las opresiones tienen capacidad para entenderlas e investigarlas, sino que existe un *privilegio epistémico* (Hill Collins 1998) importante a considerar en la producción del conocimiento, y eso significa pasar de ser objetos a sujetos.

Considerar la matriz de dominación de Hill Collins o, como diría María Lugones, la consustancialidad de las opresiones, es distinto a asumir la interseccionalidad como perspectiva, concepto propuesto por Kimberlé Crenshaw (1993). El concepto de interseccionalidad es el que más éxito ha tenido en las investigaciones y propuestas feministas para entender las

opresiones, y no es casual porque, al final, es una propuesta liberal y moderna, aunque haya sido propuesta por una afroamericana.

La interseccionalidad remite a un reconocimiento de la diferencia colonial desde categorías interseccionadas, en que la raza y el género, por ejemplo, se presentan como ejes de subordinación que en algún momento han estado separados, con algún nivel de autonomía y que luego son interseccionados. La metáfora de las autopistas que se cruzan que usa la autora es un indicador del problema político y teórico que contiene esta propuesta. La interseccionalidad pregunta muy poco por la producción de estas diferencias contenidas en las experiencias de muchas mujeres, fundamentalmente racializadas y pobres. Por tanto, tiende a un multiculturalismo liberal que pretende reconocer las diferencias, incluyéndolas en un modelo diverso, pero que no cuestiona las razones que provocan la necesidad de esa inclusión. En otras palabras, es definida desde el paradigma moderno occidental eurocéntrico.

Una posición decolonial feminista implica entender que tanto la raza como el género han sido constitutivas de la episteme moderna colonial; no son simples ejes de diferencias, sino que son diferenciaciones producidas por las opresiones que, a su vez, produjo el colonialismo, y que continúa produciendo en la colonialidad contemporánea.

Sobre la base de todo lo anterior, una metodología feminista decolonial debe hacerse varias preguntas: ¿Qué están significando los puntos de vista en las investigaciones feministas? ¿Qué tanto imponemos género en los procesos investigativos y epistemológicos cuando estudiamos a mujeres racializadas, fundamentalmente negras e indígenas? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser cuando la raza, la clase, la sexualidad se nos convierten solo en categorías analíticas o descriptivas que no nos permiten establecer una relación entre esas realidades y el orden mundial capitalista moderno-colonial hoy?

3.2. La relación sujeto-objeto

En las metodologías feministas, ¿quiénes son los sujetos y quiénes son los objetos de nuestras investigaciones? Una de las características de la colonialidad del saber, como señalábamos, es asumir que la otredad y la diferencia colonial, son generalmente los objetos de las investigaciones: mujeres, negras, pobres, indígenas, migrantes, del Tercer Mundo, como si solo a partir de asumirlas como materia prima se hiciera investigación feminista. El

lugar de los privilegios de quienes construyen conocimiento sobre los *otros* y las *otras* parece incuestionable.

¿Qué significa que mujeres blancas del Norte vayan a estudiar a las mujeres del Tercer Mundo? ¿Qué implicaciones tiene aplicar categorías eurocéntricas para entender sus realidades? ¿Qué tanto reproducimos la colonialidad del poder, del saber y del ser desde las propuestas metodológicas?

Más allá de que entienda que las investigaciones son importantes, lo que generalmente se hace es *colonización discursiva* (Mohanty 2008) y *violencia epistémica* (Spivak 2009) a través de la interpretación que hace un o una investigadora de sus prácticas sociales y culturales y, de alguna manera, sigue contribuyendo a que muchas veces solo se generen créditos académicos al continuarse estudiando esos y esas otras, consideradas *diferentes*, desde posiciones hegemónicas.

Con base a ello, he propuesto (Curiel 2013: 28) lo que denominé una *antropología de la dominación*, que supone develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación. Considero que, desde una perspectiva decolonial, hay que hacer antropología de la dominación, de la hegemonía, como se ha hecho con la modernidad (Escobar 1996), incluso en el mismo feminismo que aún hoy sigue manteniendo hegemónicamente la colonialidad del saber en la creación de genealogía, en las teorías y en los métodos y metodologías que desarrolla.

Hacer antropología de la dominación significa hacer etnografía del Norte y del Norte que existe en el Sur, hacer etnografía de nuestras prácticas académicas, metodológicas y pedagógicas que contienen la idea del desarrollo, de una solidaridad transnacional basada en privilegios; significa hacer una etnografía de las lógicas de la cooperación internacional en la que se está inserta, de la lógica de la intervención social que hacemos, de nuestros propios lugares de producción del conocimiento, de las teorías que utilizamos y legitimamos y de los propósitos para los cuales se hacen. En otras palabras, debemos hacer etnografía de nuestros lugares y posiciones de producción de los privilegios.

3.3. El desenganche epistemológico

La propuesta decolonial propone un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, el

progreso y la gestión democrática *imperial*. Este desprendimiento implica varias cuestiones en relación a los conocimientos que se producen, cómo se producen y para qué se producen:

a) El reconocimiento y la legitimación de saberes subalternizados “otros”

Este reconocimiento no puede ser solo un insumo para limpiar culpas epistemológicas, no se trata de citar feministas negras, indígenas, empobrecidas, para dar el toque crítico a las investigaciones y a los conocimientos y pensamientos que se construyen. Se trata de identificar conceptos, categorías, teorías que surgen desde las experiencias subalternizadas, que son generalmente producidas colectivamente, que tienen la posibilidad de generalizar sin universalizar, de explicar distintas realidades para romper el imaginario de que estos conocimientos son locales, individuales, sin posibilidad de ser comunicados.

Esto supone lo que Zulma Palermo (2010) ha definido como una ética liberadora con genealogía propia, que implica colocarse fuera de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental y romper con la diferencia epistémica colonial entre el sujeto cognoscente y los sujetos a ser conocidos, que ha implicado la exclusión y la invisibilización del saber de los sujetos subalternizados.

Ese desenganche supone además procesos pedagógicos “otros”. Para Yuderkys Espinosa, Diana Gómez, Karina Ochoa y María Lugones, esto implica una *“relación entre el hacer y el pensar, y el camino de vuelta que es el mismo: el pensar desde el hacer. De esa manera se conjuga una experiencia del conocer haciendo, del producir conocimiento que articula teoría y praxis”* (Espinosa *et al.* 2013: 409). Estas autoras proponen la co-investigación y la teorización desde los propios procesos comunitarios hechos por intelectuales orgánicas de las comunidades y organizaciones, de activistas comprometidas con procesos de lucha, resistencias y acción (*Ibidem*: 411). Por tanto, el desenganche conlleva la creatividad en las metodologías que minimicen las relaciones de poder en la construcción del conocimiento.

b) Problematizar las condiciones de producción de conocimientos

Problematizar las condiciones de producción de conocimientos implica lo que la boliviana aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010) denomina la *economía del conocimiento*. Esta autora cuestiona la geopolítica del conocimiento propuesta por muchos de los anticoloniales del Sur, en tanto en ella existe una

recolonización de imaginarios y de mentes de buena parte de la intelectualidad del Sur. Con su propuesta, Rivera Cusicanqui señala la necesidad de salir de las esferas de las superestructuras y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos anticoloniales, como son los altos salarios, las comodidades, los privilegios y las oportunidades de publicación, para realmente hacer una descolonización en la práctica misma.

Esto mismo lo podemos aplicar al feminismo. ¿En qué marcos institucionales se están produciendo metodologías feministas críticas? ¿Desde qué privilegios materiales, de capital social, de raza, sexualidad y clase? Analizar las condiciones de producción de conocimiento es fundamental para una apuesta decolonial y debe ser central para analizar la colonialidad del saber, del poder y del ser y buscar alternativas para eliminarla.

Bibliografía

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2007): “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSGOUEL (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 79-92.
- y Ramón GROSGOUEL (2007): “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSGOUEL (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 9-24.
- CRENSHAW, Kimberlé (1993): “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics”, en WEISBERG Kelley (ed.): *Feminist Legal Theory. Foundations*, Temple University Press, Philadelphia, 139-155.
- CURIEL, Ochy (2007): “La crítica postcolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Nómadas*, 26, 92-101.
- (2013): *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Brecha lesbica y en la Frontera, Bogotá.

- DUSSEL, Enrique (1999): “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago *et al.* (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Instituto de Estudios Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá, 147-162.
- (2003): “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en LANDER, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires, 41-53.
- ESCOBAR, Arturo (1996): *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Bogotá.
- ESPINOSA, Yuderkys (2013): “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, ponencia presentada en *Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade del Fazendo Genero*, Brasilia, 10 de noviembre, disponible en: <<http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>>.
- ESPINOSA, Yuderkys *et al.* (2013): “Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa en cuatro voces”, en WALSH, Catherine (ed.): *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Ediciones Abya Yala, Quito, 403-442.
- FANON, Frantz (1963): *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México (1ª edición en francés, de 1961).
- GROSGOUEL, Ramón (2010): *La descolonización de la economía política*, Universidad Libre Bogotá, Bogotá.
- HALL, Stuart (2010): *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envion Editores, Popayán (Colombia).
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cybors y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Feminismos, Madrid.
- HARDING, Sandra (1992): *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Cornell University Press, Nueva York.
- HILL COLLINS, Patricia (1998): “La política del pensamiento feminista negro”, en NAVARRO, Maryssa y Catherine STIMPSON (comps.): *¿Qué son los estudios de Mujeres?*, Fondo de Cultura Económica, México, 253-312.
- LANDER, Edgardo (comp.) (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires y Caracas.

- LUGONES, María (2008): “Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial”, en MIGNOLO, Walter (comp.): *Género y Descolonialidad*, Ediciones del Signo Buenos Aires, 13-25.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007): “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón GROSFUGUEL (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 127-168.
- MEZZADRA, Sandro y Federico RAHOLA (2008): “La condición postcolonial”, en MEZZADRA, Sandro (coord.): *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 261-278.
- MOHANTY, Chandra (2008): “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discursos coloniales”, en SUÁREZ, Liliana y Rosalva Aida HERNÁNDEZ (eds.): *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 112-161.
- PALERMO, Zulma (2010): “*La opción decolonial*”, en CECIES. Pensamiento Latinoamericano y Alternativo, disponible en: <<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>>.
- QUIJANO, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder: eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO/UNESCO, Buenos Aires y Caracas, 1-14.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*, Tinta y Limón/Retazos, Buenos Aires.
- SAID, Edward (1990): *Orientalismo*, Libertarias, Barcelona (1ª edición de 1978).
- SHOHAT, Ella (2008): “Notas sobre lo postcolonial”, en MEZZADRA, Sandro (coord.): *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Traficantes de Sueños, Madrid, 103-120.
- SPIVAK, Gayatri (2009): *¿Pueden hablar los subalternos?*, Museu D'art Contemporani de Barcelona, Barcelona.