enguera
seminaris d'estiu
seminarios de verano

LA CRÍTICA FEMINISTA DECOLONIAL

Nathalia E. Jaramillo, Universidad de Auckland, Nueva Zelanda,
Te Kura o te Kotuinga Akoranga Matauranga

A raíz de los devastadores efectos que el colapso del capital y su industria auxiliar de la financiación bancaria ha tenido en las vidas de la población activa en todo el mundo, la crítica feminista podría muy bien tomar un papel secundario ante lo que se consideran por lo demás los problemas más apremiantes. Éste, de hecho, no sería un nuevo fenómeno ni una reacción a las exigencias de un análisis del género o lo que otros podrían enmarcar sucintamente como "feminismo" dentro de la lucha global por los derechos humanos y económicos. Desde los turbulentos días de las nacientes democracias a lo largo del globo, las luchas feministas han sido consideradas a menudo de menor importancia que los derechos de los trabajadores o las luchas de los pueblos marginados en general por su etnia y por su raza. Ha existido siempre una tensión entre estos "discursos" en competencia, que tenía menos que ver con la pertinencia de "la cuestión femenina" ante las injusticias económicas y sociales, pero más que ver con el tropo predominante de la colonialidad que enmarca los esfuerzos de los movimientos liberales-democráticos. La misma noción de que una división embrionaria situara a menudo las luchas entre los trabajadores, los pueblos marginados a causa de su etnia y las mujeres como una relación antagónica que sugiere que las categorías operativas que enmarcan las luchas sociales necesitan una rearticulación. Actuar así no conlleva que se ignoren las diferencias entre las mujeres y los hombres o que se borren éstas; más bien, orienta nuestros análisis y nuestras investigaciones sociales hacia una esfera de relación que, por otra parte, descuida el pensamiento machista-racional que ha sido heredado de una lógica fundamentalmente occidental y eurocéntrica.

El feminismo decolonial es al mismo tiempo una crítica y una interrogación de las contribuciones de los análisis del género y feministas en el pensamiento social así como un movimiento más allá de lo que los análisis tradicionales nos han ofrecido. Opera dentro de un paradigma feminista en el que se defiende la urgencia política y social de la opresión de las mujeres (sexual, económica, intelectual, cultural) como un enfoque necesario que informa nuestra forma de pensar en y sobre la ordenación más amplia de la vida cotidiana. Y sin embargo, la opresión de las mujeres no es considerada en términos de singularidad o de homogeneización; se la sitúa histórica y materialmente en y se la relaciona con dimensiones epistemológicas que han definido conceptos como lo femenino y lo masculino. También es una contribución oportuna y necesaria para entender la dinámica social asociada con el capitalismo neoliberal, la reforma del "estado-nación" en tiempos de guerra permanente (y en algunos casos, revolución) y la relación entre estas macro-estructuras y las relaciones con la materialidad de la que surgen pensamiento y acción, el cuerpo. Esto está intencionalmente limitado en el alcance, pero marca un punto de partida para considerar la política del feminismo decolonial en la teoría y en la práctica, y las direcciones que podemos considerar en los análisis sociales en los que la búsqueda del (de los) conocimiento(s) liberador(es) prevalece(n) sobre la política sectaria de la identidad o la retórica machista de la "alta" teoría.

Del Pensamiento feminista post-colonial al des-colonial

Históricamente, la tradición post-colonial dentro del registro feminista se ha centrado en analizar las relaciones dicotómicas que surgieron bajo la dominación colonial: el colonizador frente al colonizado, la ocupación frente a la soberanía, el hombre frente a la mujer, el propietario frente al trabajador, el blanco frente al no-blanco, lo eurocéntrico frente a la indigeneidad. Y más concretamente, necesitan una interpretación de cómo las subjetividades de las mujeres y los cuerpos que simbolizaban la dominación colonial generaron el contexto para una interpretación específicamente feminista de la post-colonialidad. En otras palabras, ¿de qué manera las relaciones dentro de los espacios íntimos de la familia estaban afectadas por la lógica del colonialismo? ¿Qué efecto duradero tenía la explotación sexual de las mujeres en las relaciones sociales? ¿Qué impacto tenía la dominación de las mujeres de los tiempos coloniales en el registro social dominante? A su vez, la dominación de las mujeres no podría entenderse sin una debida consideración de cómo el espacio geográfico, los recursos y la lógica de la subordinación étnica, con las implicaciones "culturales", "éticas", "morales" y epistémicas que conllevan, dio forma a los escritos y a la teorización de las mujeres sobre el colonialismo.

Si bien las cuestiones de la mente y la dominación del cuerpo no estaban limitadas a las mujeres sólo dentro del colonialismo, la abyecta explotación de las mujeres tomó la específica forma cultural y violenta que ilustra cómo la dominación sexual, espiritual y laboral de las mujeres eran elementos constitutivos de la lógica dominante del colonialismo. Al "leer" el colonialismo desde la particularidad de las vidas de las mujeres, podemos generar el (los) conocimiento(s) por otra parte ocluidos de cómo el colonialismo no se trataba solamente del control territorial, sino también de la integración de jerarquías patriarcales que se combinaba con la explotación de la tierra de los pueblos, los recursos, las maneras espirituales de ser y el trabajo. La re-configuración física y simbólica de los espacios (territorial, familiar, espiritual, etc.) marcó un cambio epistémico en la manera en la que las mujeres y los hombres llegaron a entenderse ellos mismos y a aquéllos que fueron considerados "el otro". Está claro, entonces, que la tradición post-colonial ha puesto un énfasis en el nivel de la producción de conocimiento como uno de los nodos principales para entender los efectos duraderos del colonialismo. Hablando en términos de "post-colonialismo" no capta, sin embargo, adecuadamente o reconoce las modalidades de múltiples niveles y profundas raíces que rigen las maneras de ser y de interactuar de las poblaciones en un universo social aparentemente "post-colonial". En este punto, recurro a la crítica de nueve puntos de Vinay Lal sobre el post-colonialismo (2012).

Lal examina las principales limitaciones de la crítica post-colonial a través de un principio fundamental. Para Lal, las limitaciones del post-colonialismo, tal como se evidencia en su crítica de la historia, el estado-nación, la religión, la epistemología y la teoría, están limitadas por una incapacidad para transcender, y mucho menos contrastar, los paradigmas sociales dominantes al plantear cómo sería una lectura post-colonial del pasado, del presente o del futuro. En otras palabras, el mismo objeto de crítica en el post-colonialismo (las relaciones sociales del colonialismo) proporciona el peso teórico y metodológico de la disciplina. En la terminología de Lal, se necesitan lecturas más radicales que puedan, por ejemplo, "entrar en una conversación más sostenida con otros modos de acceder al pasado, es decir el mito." Tal movimiento impulsa las críticas históricas fuera del modelo racional-científico

que une el post-colonialismo como "disciplina" y entra más profundamente en una crítica epistemológica en la que reflexiona sobre el "imperialismo de las categorías" establecidas por "los modernos sistemas de conocimiento" (195). Los modernos sistemas de conocimiento tienen sus fundamentos epistemológicos firmemente fijados a las filosofías greco-europeas y a los sistemas del pensamiento que permiten avanzar en las lecturas unilaterales de la totalidad social, con algunos grados de diferenciación. En otras palabras, "nos han sido legados" (Lal, 2012). Los paradigmas modernistas y los conceptos como la democracia, el progresismo y la ciencia se incorporan a la crítica post-colonial, pero no escapan de sus propias trampas colonialistas. En palabras de Lal,

> ... si el conocimiento ayuda a liberarnos, también permite una opresión más exhaustiva y rigurosa que cualquier otra cosa de la que hayamos sido testigos hasta ahora. Incluso los presos del campo de concentración entendieron que a uno le podían quebrar el cuerpo y sin embargo no la mente. De allí pasamos a la idea más compleja de que las categorías interpretativas a través de las cuales entendemos el mundo se han reducido en lugar de crecer, igual que las disciplinas se han desarrollado y se han multiplicado y toda la industria del conocimiento ha crecido en proporciones gigantescas. El científico social puede objetar que ciertas categorías son descartadas por encontrarlas inadecuadas, falsas, engañosas o improductivas, pero la verdad es que el científico social establece un imperialismo de las categorías. ¿Si la idea del estado-nación parece ser la única forma en la que se conceptualiza ahora la comunidad política corporativa, por qué debemos esperar que las categorías con las que trabajan los economistas y los científicos sociales, como el "desarrollo" y el "crecimiento" o la "pobreza" y la "escasez" sean menos comprometidas? (2012, pág. 195)

Según Lal, se vive la opresión en la materialidad de la vida cotidiana y las relaciones, pero también opera al nivel de la producción del conocimiento mismo. Aquí, se requiere un movimiento dual para la transcendencia; la habilidad de reflexionar críticamente sobre los conceptos y las ideas que han sido heredados como parte del proyecto post-colonial, y la habilidad para (re)construir el (los) conocimiento(s) alternativo(s). Por un lado está la necesidad de una crítica auto-reflexiva para identificar las omisiones, las limitaciones y/o la impertinencia de las maneras dominantes de conocer un territorio y el contexto del grupo. Y en relación con esto, la práctica de la crítica auto-reflexiva puede abrir y poner en movimiento otras maneras de organizar la vida social.

Es en este punto donde la escuela decolonial del pensamiento latinoamericano hace su más grande contribución en un cuestionamiento sostenido e implacable de las dimensiones epistemológicas que forman la vida social y las formas en las que persiste la colonialidad en los tiempos contemporáneos. Los mismos patrones de identidad a los que las personas hacen referencia en sus prácticas diarias señalan un orden normativo del conocimiento que tiene sus orígenes en un sistema global de dominación dentro de la lógica de la "colonialidad". El proyecto post-colonial no tiene un punto final, o un proyecto lineal para deshacer el legado de la dominación colonial. Las permanentes jerarquías estructurales y sistémicas que se siguen

reproduciendo dentro de la óptica más amplia de la globalización del capital son interpretadas como órdenes recíprocas y constitutivas que dan vida a la "colonialidad".

El estudio de la colonialidad incluye tres características primordiales (Shivy, 2007):

1. El estudio de las relaciones económicas y políticas en los procesos de globalización que a su vez forman los flujos y las prácticas culturales. Aquí es necesario marcar la diferencia entre este movimiento en la economía y la política que encontramos actualmente en la globalización y la expansión capitalista de la conquista de las Américas en 1492.
2. Un estudio del pensamiento eurocéntrico y de las relaciones de poder en el ejercicio del "pensamiento fronterizo", el "pensamiento de la colonialidad".
3. Cómo se forman las subjetividades respecto a la naturalización de las relaciones coloniales

La colonialidad (en contraposición al "colonialismo"), un término derivado de la tradición sociológica y filosófica del pensamiento decolonial latinoamericano (cita) es una formación ideológica que se manifiesta como un acuerdo sobre un sistema de superposición de jerarquías raciales, étnicas, de género, económicas, sexuales y culturales (o lo que Ramon Grosfoguel denomina "heterarquías"). Los pensadores decoloniales proporcionan una forma de pensamiento más matizada sobre la política-economía—por lo que se refiere a las fundaciones epistemológicas que dan lugar a conceptos como la raza, el género y la sexualidad—de lo que lo hacen los pensadores post-coloniales. La conquista y la colonización que atemperaban la llamada fundación de las Américas estaban conectadas a la evolución de un sistema económico de la diferenciación entre los que reclamaban la propiedad de la tierra y los recursos y los que fueron sometidos para extraer los recursos de la tierra para generar beneficios para la plantocracia. Pero estas relaciones económicas estaban " entrelazadas" en una estructura que formaba las relaciones de poder dentro de y a través de otra métrica de la identidad social y la identificación. El filósofo decolonial Anibal Quijano se refiere a este "enredo" como "la colonialidad del poder" (2000). La noción de Quijano de "la colonialidad del poder" afirma "que no hay ninguna lógica general de acumulación capitalista que pueda instrumentalizar las divisiones étnicas/raciales y que preceda a la formación de una cultura global colonial eurocéntrica" (Grosfoguel, 2008). La noción de Quijano de que el racismo es constitutivo de y está entrelazado en la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial sugiere que múltiples formas de trabajo coexisten dentro de un único proceso histórico y que, según Grosfoguel (2008), las formas "libres" de trabajo se asignaban al núcleo o a las poblaciones de origen europeo y las formas "coercidas" de trabajo se asignaban a la periferia o a las poblaciones no-europeas según la racionalidad eurocéntrica racista de la "colonialidad del poder". Grosfoguel identifica aquellos elementos que dan a la colonialidad del poder su apariencia de jerarquías múltiples, interrelacionadas y entrelazadas que incluyen la raza/etnicidad, la sexualidad, la espiritualidad, el idioma, la epistemología, un sistema interestatal de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos, una división internacional de trabajo entre centro y periferia y una determinada formación de la clase global que situaba los estados-nación según una perspectiva geopolítica. Dentro de este marco, se entiende que la colonialidad es algo constitutivo de la modernidad y no se deriva de

ella o es accidental a la misma. La noción de colonialidad de poder es fundamental en la conexión de las dimensiones subjetivas de la colonialidad con las relaciones materiales de la explotación en el sentido que intenta "integrar como parte de un proceso estructural heterogéneo las múltiples relaciones en las que los procesos culturales, políticos y económicos se entrelazan en el capitalismo como un sistema histórico" (Grosfoguel, 2008). Con respecto a las cuestiones del género y la sexualidad, las feministas decoloniales han criticado y ampliado los conceptos de la colonialidad para abordar los "procesos mediante los cuales operaba la invención colonial del género" (Maese-Cohen, 2009, 11). En total, los pensadores y los pedagogos decoloniales examinan la organización fundamental de la sociedad a través de una lente histórica que aborda la manera en la que y las condiciones bajo las cuales los conceptos de "raza", "género" y "sexualidad" (entre otros) llegaron a ser elaborados en el proceso de la conquista y la colonización de las Américas. Es más, las teorías decoloniales de la liberación demuestran que la lucha por la humanización necesita ser emprendida en múltiples frentes que incluyen una interrogación de las cosmovisiones dominantes que conforman la manera en la que llegamos a conocernos a nosotros mismos, nuestras mutuas relaciones con los demás, con la nación y con la comunidad global en general. De lo que se trata aquí es de entender cómo la opresión vivida se convierte en un estilo de vida dentro de la matriz colonial del poder—una matriz que es constitutiva de la sociedad capitalista—y de comprometerse en un esfuerzo en múltiples facetas por luchar contra las injusticias económicas, políticas y sociales que se emprenden contra los desposeídos.

La decolonialidad del poder propone nuevas teorías para desenmascarar la complejidad del universal social así como un nuevo lenguaje para los complejos procesos de explotación. De suma importancia dentro de esta línea de trabajo es contextualizar la configuración de la colonización en la especificidad en la que las personas se encuentran. Para la colonialidad del poder, esto significa buscar formas de romper con los paradigmas tradicionales y las maneras de entender y conceptuar un nuevo conocimiento que sea consciente de las jerarquías del poder específicas para el contexto local. Hablar de colonialidad no requiere un solo concepto universal o una interpretación de su esencia. Como apunta Sylvia Wynter (1984), hablar de universalidad implica "un único divino… cuando llegamos a conocer el mundo en relación con una única correlación universal… el concepto de Universalidad podría ser elaborado." Más bien, el reconocimiento de múltiples jerarquías, contingentes, recíprocas y dinámicas (patriarcal, racial, étnica y otras más) se separa del concepto "universal" de la existencia humana y señala una interpretación de la particularidad o las esencias de la experiencia humana. A través de los detalles con los que las personas se relacionan y vienen a conocer la totalidad de su ser dentro de la dinámica social compleja y la historia de sus contextos de vida. En el reconocimiento de la diversidad de las gentes y sus experiencias históricas, la decolonialidad del poder da énfasis a la "pluriversalidad" frente a la "universalidad" para conceptualizar la relación entre el sujeto y su configuración social. El problema con la universalidad es innecesario, realmente. Quizás se captan mejor las críticas de la universalidad en esta famosa frase de Bertolt Brecht: "uno no ve a aquéllos que están en la oscuridad." Hablar de universalidad, en el contexto actual, implica una supresión o una "ignorancia ciega" de los multiniveles y las "heterarquías" en juego desde la colonización de Las Américas.

Hay una tensión fundamental en la teoría política y social que plantea importantes cuestiones sobre la relación entre el colonialismo y el capital. En varios círculos académicos, la noción del colonialismo se entiende como un mero aditivo para la sociedad capitalista moderna y no algo constitutivo de ella (Castro-Gómez, 2008). Se ha considerado el colonialismo como un "efecto" epifenomenal relacionado con la consolidación de los mercados globales (Castro-Gómez, 2008) y quizás en términos más vulgares, una fase necesaria para la industrialización y la eventual llegada del comunismo al llamado mundo en vías de desarrollo. En las descripciones post-coloniales y post-modernas, el colonialismo es igualmente articulado como una cosa del pasado cuyos residuos están más claramente caracterizados por formar nuestra naturaleza de "ser"; nuestra conciencia, nuestra identidad y nuestros marcos epistemológicos. Interrogar al y provocar la ruptura del subjetivo imaginario se convierte en el eje central de los post-ismos, aparentemente sin ninguna base materialista para articular un proyecto político.

El colonialismo, sin embargo, era un fenómeno económico y político *y* también poseía una dimensión epistemológica (Castro-Gómez, 2008). El capital y el colonialismo son una piel gemela para todas nuestras identidades. Somos los herederos de un sistema global colonial y capitalista y vivimos a través de sus manifestaciones en las relaciones sociales de la vida cotidiana. La forma democrática atribuida al mercado libre capitalista está conectada con varias formas de expansión e intervención que no se limitan al control territorial, exclusivamente. Los medios de comunicación, las escuelas, la producción de conocimiento, las formaciones culturales, la relación con la naturaleza y con nuestras comunidades, se basan en un sistema de inteligibilidad que es al mismo tiempo capitalista y colonial. Finalmente, lo que tenemos hoy es la colonialidad, un concepto que educadores, estudiantes y trabajadores como los de las fábricas recuperadas de Argentina han reconocido, ya que continúan luchando para poner en marcha formas alternativas de sociabilidad y trabajo productivo. Aquí, la relación entre la educación y un aparato del estado homogeneizador que se adapte a la forma del valor del capital y que imponga un encuentro pedagógico para avanzar en el estado capitalista se entiende en las múltiples dimensiones que configuran las formas íntimas en las que las personas vienen a identificarse como la periferia o el núcleo de la cultura capitalista dominante. Éstos son importantes "lugares" de resistencia y de posibilidad que dan vida a los esfuerzos por recuperar la esfera pública. Tales movimientos implican una revolución permanente que no acaba con un cambio en la política económica o social, sino que señala una lucha continua hacia la fijación de las relaciones de producción en un conjunto diferente de conceptos que articulan formas más humanas y sensuales de interacción social.

<u>La colonialidad en el capitalismo tardío: la neo-colonialidad</u>

La neo-colonialidad está directamente vinculada a y encarnada en nuestra época histórica actual, que es decididamente neo-liberal en la forma, un mundo en el que la dominación de las personas y las sociedades por el capital es innegable. El capital, como insistió Marx, es "un proceso de circulación, no una cosa" (2011, pág. 6). La producción de capital está constantemente en circulación con objeto de hacer más capital. El capital, como proceso, siempre está en movimiento, buscando transcender los obstáculos de su camino (Harvey, 2011) y, como proyecto imperialista, penetrar los mercados vírgenes para su explotación (Naomí Klein explora este punto con

particular profundidad en *Shock Doctrine*). El estado regulador—anterior a los setenta—fue uno de esos obstáculos que el neoliberalismo pudo superar. Podemos seguir la pista de la formación del neoliberalismo hasta el desarrollo de la sociedad capitalista, cuya contradicción fundamental entre trabajo y capital nos recuerdan proféticamente los teóricos revolucionarios marxistas (Kelsh y Colina, 2006), y hasta la vinculación de la sociedad capitalista con los principios liberales asociados con la sociedad llamada libre. Las ideas de la revolución neoliberal—basadas en un ethos de individualismo y las formas "democráticas" que se presume que acompañan al mercado libre—han imbuido nuestras instituciones sociales y nuestras prácticas cotidianas hasta el punto de reducir la misma noción de "público" a una arcaica ocurrencia tardía. De las cenizas de la revolución neoliberal capitalista ha surgido, el gigante transnacional que metastatiza a través del aparato del estado pero que no puede entenderse exclusivamente en términos estatistas. Como apunta Harvey (2011), está acompañado por un complejo sistema de formas tecnológicas y de organización de la producción, intercambio y consumo, procesos de trabajo, acuerdos institucionales y, lo que es más importante, concepciones mentales del mundo, relaciones sociales entre las personas y una relación con la naturaleza. Estos elementos están perpetua y dialécticamente entrelazados. Han estado en movimiento desde el principio del capital y necesitarán ser abordados simultáneamente (y no sólo localmente sino transnacionalmente) si tenemos que prever otras formas de sociabilidad.

La acumulación por la desposesión en el marco que Harvey aplica el término reconoce que,

> "la mercantilización de las formas culturales, las historias, y la creatividad intelectual trae consigo desposesiones generalizadas. La corporativización y la privatización de los recursos públicos (como las universidades), la ola de privatización del agua y de las empresas de servicios públicos de todos los tipos que han tomado el mundo indican una nueva manera de conservar los bienes comunes" (parafraseando a Harvey, 2005).

Sandy Grande (2011) también escribe sobre el colonialismo como la desposesión, atrayendo perspicazmente nuestra atención sobre los tratados y los programas de asignación de terrenos que despojaron de su propiedad a los pueblos indígenas en EE.UU. Compara la política del colonialismo de los asentamientos—y sus trágicas consecuencias en las condiciones de vida de los pueblos indígenas—con las formas actuales del colonialismo mediante la desposesión a los que se da paso mediante la guerra imperialista y la búsqueda de territorios fecundos para la producción capitalista. Para Grande, el presente colonialista (es decir el imperialismo) es la extensión lógica y predecible de la desposesión de los pueblos indígenas inicial en 1492. "La desposesión" da lugar a un estado nación con predisposición a (re)establecer las relaciones de dominación. En otras palabras, la desposesión como un acto político dirigido contra las poblaciones subalternas constituye el propio proyecto nacionalista. Históricamente, como apunta el escritor Maia Ramnath, algunos de "los aspectos más perniciosos y persistentes de la colonización no implicaban sólo ocupación militar, dominación política y superexplotación económica sino también el ataque sistemático a la integridad cultural, los idiomas, los modos de vida y las identidades étnicas". (2011, pág. 18) Se deduce así que la decolonización dentro del paradigma de la colonización a través de la desposesión tiene como uno de

sus objetivos fundamentales la recuperación de estas formas llamadas culturales, y esto es lo que vemos manifestado en varios planes de estudios educativos y marcos de la política que intentan suavizar el control del colonialismo a través de un marco aparentemente democrático y progresista.

El feminismo decolonial observa históricamente las maquinaciones del estado-nación, examinando cómo la diferenciación y la "cualidad" atribuida al "cuerpo social" (el cuerpo generizado, racializado e historizado) define el orden social. Volviendo al ataque de las sociedades coloniales, el feminismo decolonial se inspira en el método mediante el cual los estados-nación utilizaron el tropo del cuerpo como el sitio para la enunciación de los poderes coloniales (Carrera, 2003). Aquí, la habilidad de construir y circular conocimiento sobre los cuerpos de élite y no-élite estaba vinculada a la evolución de un sistema de diferenciación en el que el cuerpo era contemplado para comunicar pureza, ortodoxia religiosa y cualidades morales y éticas. Empezando con el cuerpo, se crearon proyectos nacionalistas, los remanentes de los cuales sirven como el telón de fondo de un complejo de señales y prácticas que organizan la existencia social y la reproducción social dentro de las relaciones neo-coloniales. En este punto podemos considerar la noción de Iris Young (2003) del estado de protección machista que está debajo de la construcción del imperio en las continuas guerras y ocupaciones de Irak y Afganistán en las que el discurso de "la emergencia protectora" funciona para racionalizar la profundización de un "estado de seguridad y su aceptación por aquellos que viven bajo su gobierno" (Young, 2003, pág. 16). Aquí, la lógica de la lógica machista de la protección sirve como una artimaña para la desposesión capitalista mediante la acumulación, asegurando la aprobación pública de la violencia bajo el velo de la liberación y la construcción de la democracia.

Volviendo al feminismo en el pensamiento decolonial

El pensamiento feminista decolonial implica una revalorización de la historicidad de la comunidad humana. Está así asumido que el conocimiento generado desde esta historicidad de la "comunidad humana" funciona contra la estigmatización negativa mediante el orden regulador del conocimiento (Wynter, 1984). Como apunta Sylvia Wynter de manera notable, el sujeto no existe como una realidad excepto mediante y a través de "nuestro sistema colectivo de sistemas de conducta que están orientados ellos mismos por los modos de ordenamiento del saber o los epistemes de cada sistema humano." Hablar entonces de feminismo decolonial implica una comprensión de las relaciones sociales que hay dentro del sistema dominante y la estructura que establece los límites de nuestra existencia. En el contexto histórico actual, el feminismo decolonial se refiere a las condiciones establecidas dentro del capitalismo que dispone los antagonismos entre el sujeto y sus maneras de trabajar y vivir la tierra, entre los hombres y mujeres, entre la división existente de mente y cuerpo y entre los formas de conocimiento que surgen de estas mismas relaciones. Aquí la vida social es considerada como una serie de contradicciones dialécticas y relaciones internas del sistema gobernante del capital que configuran a los seres humanos. Desde esta visión reconocemos que históricamente se ha desarrollado allí una manera de pensar que está dividida y subdividida en oposiciones binarias (el hombre contra la mujer, el capital contra el trabajo, la materialidad contra la metafísica, la heterosexualidad contra la homosexualidad, etc.) y que nuestro conocimiento de 'la totalidad "pluriversal" del capitalismo produce una conciencia parcial que no examina las relaciones entre estas yuxtaposiciones aparentemente separadas. Dentro de la

visión feminista decolonial, no hay ningún proyecto que desvele "una" epistemología o "una manera dominante de ser, sino más bien, buscamos un conocimiento que proviene de las estructuras sociales dominantes y las maneras en las que han influido en la formación de nuestras subjetividades y la organización social de distintas comunidades. El objetivo no es reducir la vida social a una economía vulgar que explique la forma de vida contextualmente específica de la contradicción esencial entre el capital y el trabajo, sino examinar las relaciones entre la lógica y las condiciones que se establecen dentro de la producción y la acumulación de la sociedad capitalista.

La importancia teoría feminista decolonial y la práctica no pueden ser menoscabadas. Las mujeres, de la pobreza y de varios orígenes étnicos, han estado luchando asiduamente por conseguir una voz e intervenir en los tropos dominantes sobre la historia de la capitalización y la colonización. Lo que distingue a las mujeres de los hombres dentro de la lógica general de la dominación está relacionado con una perspectiva crítica que no tiene que ser reconocida como un nuevo relativismo o solipsismo. Las mujeres, las oprimidas dentro de los oprimidos, ofrecen una única mirada a las maquinaciones de la colonización que tienen impacto en la formación subjetiva de la "masculinidad" y la "feminidad". Representando la fuente primordial de objetificación de lo "humano", la mujer, respecto a su especificidad histórica, espiritual y material, habla de las leyes que se han puesto en marcha dentro de las oposiciones estructurales de la sociedad capitalista. Su cuerpo y su subordinación dentro de las formaciones culturales subordinadas y las organizaciones sociales revelan las conexiones entre la manera en la que nos identificamos a nosotros mismos y la manera en la que conocemos el mundo. Hablar de feminismo decolonial no es negar o re-inscribir los antagonismos socialmente producidos entre los sexos; más bien es un esfuerzo por arrojar luz en las intrincadas y sublimes formas de colonización interior que toman forma dentro de las comunidades. La mujer política, social y espiritualmente consciente ve a través de los textos personales y las contradicciones encarnadas dentro de las formas culturales, y defiende una comprensión de cada experiencia individual mediada por el solapamiento de las esferas de la identidad. Pedagógicamente, podríamos decir que el feminismo decolonial defiende el diálogo crítico y una interrogación crítica en la organización del conocimiento.

Para lograr esto, se persigue un conocimiento de la totalidad del capitalismo (en su heterogeneidad) y de la particularidad de la opresión. Sin embargo, la misma dialéctica del feminismo decolonial no se detiene en lo particular. El movimiento y el intercambio entre lo "particular" y lo "total" proporcionan la materia viva para mantener la dialéctica en movimiento. Hablamos entonces de los detalles de la experiencia femenina, indígena, étnica y racial que se perdería de otro modo dentro de los discursos de la "totalidad", pero el conocimiento se comprende cuando esa experiencia se examina y entiende en relación con las expresiones encontradas en la actividad reguladora de la colonización capitalista.

El feminismo decolonial persigue el conocimiento basado en la manera en la que las relaciones sociales del trabajo, la historicidad de la colonización, la política de la migración y la genealogía étnica operan contra el archivo patriarcal-eurocéntrico de la transmisión de las maneras de ser y conocer en el mundo. Lo que preocupa no es

sólo cómo se transmiten estas relaciones, valores y creencias a las gentes (a través de una reconfiguración del espacio, el lugar y la esencia prototípica de la expansión capitalista), sino también cómo son interiorizadas en las prácticas diarias y en las interacciones que transpiran entre hombres y mujeres, mujeres y mujeres, y otras muchas más. Es una investigación sobre la formación del propio estado-nación. La necesidad de generar metodologías y prácticas que salven la división entre los marcos de referencia "locales" y la totalidad heterogénea del orden social continúa existiendo, cuando las comunidades intentan fomentar múltiples maneras de leer la palabra y el mundo más críticamente.

Fuentes citadas:

Carrera, M., (2003). *Imagining Identity in New Spain*. Austin: University of Texas Press.

Castro-Gómez, Santiago (2008). (Post)Coloniality for dummies: Latin American perspectives on modernity, coloniality, and the geo-politics of knowledge. En la edición de Mabel Moraña y Enrique Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate. Duke University Press. pp. 259-280.

Grande, S., (2011). Artículo o publicado presentado en la Conferencia de Bergamo Curriculum Theory and Classroom Practice.

Grosfoguel, R. (2008). "Decolonizing Political Economy and Post-colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Community." Eurozine. Encontrado en: http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html

Harvey, D., (2005). A Brief History of Neoliberalism. Oxford University Press, USA.

Harvey, David (2011). Crises, geographic disruptions and the uneven development of political responses. Economic Geography, 87(1): 1-22.

Kelsh, Deb and Hill, Dave (2006). The culturalization of class and the occluding of class consciousness: The knowledge industry in/of education. The Journal for Critical Education Policy Studies, 4 (1).

Lal, V., (2012). The politics of culture and knowledge after postcolonialism: Nine theses (and a prologue). Continuum: Journal of Media and Cultural Studies, vol. 26, no. 2 (April): 191-205.

Ramnath, M., (2012). Decolonizing Anarchism. AK Press.

Wynter, S., (1984). The Ceremony Must Be Found: After Humanism, Boundary II, 12:3 & 13:1

Young, I.M., (2003). The Logic of Masculinist Protection: Reflections on the Current Security State. Signs: Journal of Women in Culture and Society, vol. 29, no. 11.

[1] El ensayo de Maese-Cohen, "*Toward Planetary Decolonial Feminism*" ofrece una serie de críticas a la concepción de Quijano de la colonialidad del poder que proporciona varias importantes visiones teóricas sobre la colonialidad del poder desde una perspectiva feminista decolonial.