



Contribuciones desde Coatepec
ISSN: 1870-0365
rcontribucionesc@uaemex.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica

Falconí Abad, María

La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica

Contribuciones desde Coatepec, núm. 37, 2022

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28171647006>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica

Feminist epistemology: an alternative way of knowledge and practice generation

María Falconí Abad *

Universidad Autónoma del Estado de México, México

mariafalconiabad@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28171647006)

id=28171647006

Recepción: 12/10/2021

Aprobación: 13/12/2021

RESUMEN:

Históricamente el conocimiento científico ha estado dominado tanto por el pensamiento occidental como por una epistemología hegemónica que ha construido los criterios de verdad y falsedad de las ciencias. Entre las diferentes voces que han interpelado esta realidad, las epistemologías feministas emergen con una crítica profunda a los pilares que sustentan el conocimiento occidental y patriarcal en aras de su deconstrucción; al mismo tiempo proponen nuevas formas de entender el mundo: otras categorías teóricas, conceptos y entradas metodológicas, en un acto de subversión epistémica. Este artículo presenta y sustenta los elementos teóricos que conforman las epistemologías feministas producidas en los países del Norte (Europa y Estados Unidos) y las originadas desde los feminismos latinoamericanos, descoloniales y comunitarios; se detiene en el papel fundamental que juega el cuerpo como lugar de poder, conocimiento, experiencia y resistencia, así como también presenta los puntos de encuentro entre las epistemologías feministas clásicas y las epistemologías feministas de nuestros países y pueblos del Sur, lo que evidencia los cuestionamientos y aportes de estas últimas a una ciencia, un conocimiento y un saber que son, a la par, patriarcales, racializados, excluyentes y coloniales.

PALABRAS CLAVE: Epistemologías, Feminismos, Feminismos latinoamericanos, Conocimiento situado, Cuerpo.

ABSTRACT:

Historically, scientific knowledge has been dominated both by Western philosophy and by a hegemonic epistemology that has constructed the criteria of truth and falsity of the sciences. Among the different voices that have questioned this reality, feminist epistemologies emerge with a profound critique of the pillars that support Western and patriarchal knowledge to deconstruct them. At the same time, they propose new ways of understanding the world, other theoretical categories, concepts, and methodological inputs in an act of epistemic subversion. This article presents and supports the theoretical elements that make up the feminist epistemologies produced in Northern countries, and Latin American decolonial and community feminisms. It focuses on the fundamental role that the body plays as a place of power, knowledge, experience, and resistance, as well as presents the meeting points between classical feminist epistemologies and the feminist epistemologies of our countries and peoples of the South, showing the questions and contributions of the latter to science, knowledge, and wisdom that are, at the same time, patriarchal, racialized, exclusionary and colonial.

KEYWORDS: Epistemologies, Feminisms, Latin American feminisms, Situated knowledge, Body.

INTRODUCCIÓN

Optar por un posicionamiento epistemológico en el quehacer investigativo supone una decisión teórica, metodológica y política. El conocimiento científico es una forma particular de conocimiento que expresa una

NOTAS DE AUTOR

- * Socióloga y Magíster en Género, Ciudadanía y Desarrollo Local por la Universidad de Cuenca-Ecuador y doctoranda en Humanidades: Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha sido docente e investigadora de la Universidad de Cuenca en las carreras de Sociología, Género y Desarrollo y Orientación Familiar. Forma parte del Programa de Transversalización del Enfoque de Género en los currículos educativos de la Universidad de Cuenca en coordinación con la Universidad de Konstanz-Alemania. Sus temas de investigación versan sobre feminismos, género, identidades de género, cuerpos, participación y desarrollo. Ha colaborado en varias investigaciones y publicaciones colectivas referidas a temas de género.

de las múltiples maneras a través de las cuales los seres humanos aprehendemos el mundo; es, además, un tipo de conocimiento históricamente dominado tanto por el pensamiento occidental como por una epistemología hegemónica que ha construido los criterios de verdad y falsedad de las ciencias.

Múltiples voces se han alzado en contraposición a las pretensiones de universalidad de la ciencia y la razón occidentales, surgidas sobre todo desde países del Sur, desde pueblos indígenas o grupos sociales subalternos cuyos conocimientos, cosmovisiones y experiencias han sido subordinados, desvalorizados y excluidos. Estas posiciones han mostrado los sesgos de la ciencia y evidenciado que el llamado *conocimiento científico* se encuentra cruzado por intereses y relaciones de poder, así como por las características de los sujetos que lo producen y el contexto social de estos. En medio de ellas, las epistemologías feministas emergen como una perspectiva que desarrolla una crítica profunda al conocimiento occidental y patriarcal en aras de su deconstrucción. El feminismo no es solamente una postura teórica; es, además, una opción política en el sentido de que la producción del conocimiento es una de las bases para la acción y la lucha, en busca de mayor justicia y equidad social para las mujeres y otros grupos socialmente excluidos. De hecho, la posibilidad de que los sujetos subalternos hablen, evidencien sus condiciones de subordinación y el significado que le dan a las mismas es, de por sí, un acto de subversión epistémica.

En este contexto, entenderemos por epistemología feminista “la rama de la epistemología social que investiga la influencia de las concepciones y normas de género socialmente construidas y los intereses y experiencias de género en la producción de conocimiento” (Anderson, 2002; citada en Chaparro, 2021: 15). Amneris Chaparro (2021) refuerza esta noción al afirmar que la finalidad de la epistemología feminista es “analizar la forma en que la categoría *género* impacta en aquello que llamamos conocimiento científico, y las maneras en que dicho conocimiento discrimina a las mujeres y a los sujetos feminizados al limitar su participación, representarles y justificarles como inferiores” (Chaparro, 2021: 15). En esa misma línea, Norma Blásquez (2010) complementa esta definición al sostener que el concepto central de la epistemología feminista es que la persona que conoce es un sujeto situado, lo que origina que todo conocimiento sea situado; por tanto, “refleja las perspectivas particulares de la persona que genera conocimiento, mostrando cómo es que el género sitúa a las personas que conocen” (Blásquez, 2010: 28). Por su parte, desde los feminismos comunitarios de las mujeres indígenas latinoamericanas, para Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014), una epistemología feminista se entendería como una propuesta teórica y política que debe nacer de prácticas sociales y comunitarias, y que supone la descolonización de los conocimientos, culturas y cuerpos de las mujeres indígenas, lo cual les posibilitaría ejercer autonomía epistémica, esto es, autonomía para construir un conocimiento descolonizado que es, además, un conocimiento útil para solucionar los problemas que lastiman a esas mujeres y sus comunidades.

Con estos antecedentes, el presente trabajo desarrolla las propuestas de diversas epistemologías feministas —del norte y del sur latinoamericanos—, sus contribuciones al conocimiento y el saber científico, resaltando el rol del cuerpo, visto este en su doble connotación: como sujeto de conocimiento y como lugar de resistencia frente a la dominación patriarcal. Se presentan, además, los cuestionamientos de los feminismos del sur latinoamericano hacia los feminismos europeos y estadounidenses, y asimismo se identifican los principales puntos de encuentro entre ambas posturas. La opción de identificar no solo las interpelaciones, sino también las convergencias, tiene como finalidad mostrar el inmenso aporte de las feministas latinoamericanas, no solo al pensamiento feminista global, sino, además, a la comprensión política de las desigualdades de género en las sociedades del norte, las cuales guardan en su interior patrones de colonialidad y racismo estructural que no pueden ser leídos desde la mirada feminista occidental clásica, más aún cuando tanto las mujeres del norte como las del sur latinoamericanos se enfrentan a sus respectivos Estados, mostrando que dichos Estados son, a la par, estructuras que contribuyen a legitimar la situación de subordinación de las mujeres y los agentes de violencia de género. En síntesis, recuperar los puntos coincidentes y no solo las divergencias, más que un argumento epistémico es una posición política que pretende enunciar algunos de los desafíos compartidos y

las apuestas que unen a las mujeres del Norte y del Sur —y sus movimientos— para impulsar una lucha que debe ser particular y global.

LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA Y SUS APORTES AL CONOCIMIENTO

Los estudios feministas de la ciencia, o una crítica feminista a la ciencia, parten de la premisa de que el género de las personas (en interacción con otras categorías sociales, como clase, raza, etnia, edad, etc.) es un elemento que organiza la vida de las sociedades; por ello, la construcción del conocimiento científico no puede abstraerse de las implicaciones que el género, en cuanto categoría social, tiene en su formulación. Al ser la epistemología una teoría del conocimiento que determina los criterios a través de los cuales se justifican y legitiman, o en su defecto se invalidan, los conocimientos catalogados como científicos, las epistemologías feministas buscaron interpelar dichos criterios “abordando la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar” (Blázquez, 2010: 22).

Las epistemologías feministas surgen en la década de 1970, en el contexto del desarrollo del feminismo de la segunda ola, y desde sus inicios se han caracterizado por ser un marco teórico no homogéneo (Del Moral, 2012), ya que este comprende una pluralidad y diversidad de posturas, enfoques y métodos en constante autocrítica y desarrollo. En este proceso, las epistemologías feministas han demostrado que las mujeres han estado ausentes de la generación del conocimiento —tanto en calidad de sujetos cognoscentes como de sujetos de conocimiento— porque las voces que construyeron la ciencia fueron masculinas. A esto se suma que los problemas de investigación eran básicamente aquellos de interés para los hombres, por lo cual los temas que preocupaban e involucraban a las mujeres —que mostraban sus espacios, cotidianidad y acciones— no fueron considerados relevantes para la investigación científica. Cuando se incluía a las mujeres en la investigación se hacía desde estereotipos y prejuicios de género, lo que generó imaginarios sobre ellas que las esencializaban y justificaban su rol sociocultural.

En este contexto, el feminismo inició su interpelación a la epistemología dominante planteándose el tema de la representación, y se preguntó al respecto: ¿cómo han sido representadas las mujeres por la ciencia y las diferentes disciplinas científicas? La respuesta a esta pregunta evidenció que, o bien las mujeres estaban ausentes, o cuando se encontraban presentes, la forma de representarlas reflejaba y reproducía las construcciones sociales tradicionales de género justificándolas, situación que fue denominada como “invisibilidad analítica” por parte de Sonia Montecino (1997). En efecto, para esta autora la ausencia o representación estereotipada de las mujeres en los distintos campos del saber responde a un fenómeno profundo, vinculado con la construcción de los paradigmas de comprensión de las diferentes disciplinas y ciencias que están cruzados por el androcentrismo y el etnocentrismo. Por consiguiente,

el asunto de la invisibilidad no está vinculado tanto a los trabajos empíricos y descriptivos de las disciplinas sociales. El problema se afina más bien en la representación que se hace de ella [la mujer]. Por tanto, la ausencia es más un problema teórico, de interpretación, de modelos de comprensión (Montecino, 1997: 12).

Adicionalmente, el pensamiento feminista mostró que los estudios que se realizaban abstraían a los sujetos de las relaciones de poder y dominación entre géneros en las que estos se encontraban inmersos, porque se había naturalizado social, cultural, política y académicamente la superioridad del hombre sobre la mujer. En definitiva, la ciencia era uno más de los discursos justificadores de las jerarquías entre los géneros cuya fuerza radicaba en su pretensión de veracidad y científicidad. Por esta razón, la entrada del feminismo en el debate de la construcción del conocimiento no solo develó estos vacíos e injusticias epistémicas, sino que propuso, además, nuevas entradas teóricas, diferentes preguntas de investigación, otras perspectivas y explicaciones a los fenómenos sociales y distintas formas de acercamiento metodológico al objeto de estudio; cambios que según el decir de Norma Blázquez (2010), fueron avances no solo sociales, sino también

cognitivos. En el plano metodológico, las epistemologías feministas cuestionaron los marcos establecidos para la interpretación de la información obtenida, debido a que se tiende a conceptualizar a las personas abstrayéndolas de su contexto social, lo que contribuye al fenómeno de la *deshumanización* en la construcción del conocimiento (Blázquez, 2010), en el sentido de que hombres y mujeres se vuelven *objetos de estudio* y no *sujetos de conocimiento*, razón por la cual no interesa su subjetividad, o más aún, la subjetividad es vista como interferencia para el conocimiento riguroso de la realidad.

En coincidencia con algunas epistemologías alternativas (como las epistemologías del Sur), las epistemologías feministas levantaron una crítica muy fuerte a los ideales de objetividad, neutralidad, racionalidad y universalidad de la ciencia, a saber: el cuestionamiento de los feminismos a la *objetividad* de la ciencia tiene cerca de cincuenta años. Al respecto, esta perspectiva evidenció que el criterio de objetividad es en realidad el resultado de consensos logrados al interior de determinadas estructuras de poder económico, social y político que determinan, de diferentes maneras, los parámetros para el desarrollo de las ciencias y disciplinas del conocimiento. Estas estructuras y espacios han sido tradicional y eminentemente masculinos, característica que ha permeado lo que se concibe como objetividad. Frente a ello, la investigación feminista ha demostrado la imposibilidad de la llamada objetividad (desde la noción construida por la ciencia occidental), no solamente porque no existe un objeto de conocimiento externo al sujeto que conoce y porque los juicios de valor de quien investiga siempre estarán presentes en la construcción de la teoría, sino también (y este es uno de los aportes de las epistemologías feministas al respecto) porque el género de la persona que investiga, la manera cómo ha construido su identidad sexo-genérica, así como sus conceptos y experiencias sobre la masculinidad y la feminidad, han conformado una conciencia, subjetividad, valores, formas de ver el mundo y prejuicios que determinan su mirada sobre la realidad. Efectivamente, manera general,

lo que se conoce y el modo en que se conoce refleja las experiencias, circunstancias y perspectivas físicas, psíquicas y sociales particulares de los sujetos; es decir no solo su corporalidad, sus valores, sus habilidades, sus estilos cognitivos, sus relaciones epistémicas con otros sujetos cognoscentes, etc. sino también su localización social... su identidad social atribuida y su identidad subjetiva (Del Moral, 2012: 62).

Sin embargo, la objetividad no debe entenderse como una meta de la investigación o como la no intromisión de la subjetividad y cosmovisión de quien investiga en el trabajo cognitivo; por el contrario, es necesario complejizar el entendido de la objetividad en las ciencias y abordarla desde una concepción más amplia. Al respecto, Sandra Harding propuso que el pensamiento feminista debe desarrollar una *objetividad fuerte*, que supone que “todas las fuentes de error o de prejuicio tanto cultural como técnico sean tomadas en cuenta” (Blázquez, 2010: 26); en otras palabras, esta autora plantea que tanto el investigador o la investigadora como la comunidad científica visibilicen, cuestionen y se autocuestionen sus prejuicios en relación con los sujetos de estudio, para lo cual “se requiere que la persona de conocimiento se coloque en el mismo plano crítico causal que los objetos de conocimiento” (Blázquez, 2010: 26) y realice un análisis de la producción del conocimiento mismo.

Aunado a esto, Donna Haraway (1995) afirma que, frente a las pretensiones de objetividad que provienen de los cuerpos *no marcados* (de hombre y de blanco) en las sociedades científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, hay que constituir “una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*” (Haraway, 1995: 324). Finalmente, con miras a superar el individualismo presente en la construcción del conocimiento que se corresponde con el ideal de objetividad científica hegemónica, los feminismos plantean la necesidad de rescatar no solamente la subjetividad, sino de avanzar hacia ejercicios de intersubjetividad, que consistirían en la construcción de consensos contextualizados que recuperen la mirada grupal y comunitaria, pues el conocimiento es siempre colectivo.

En relación con la pretensión de *neutralidad*, según la filósofa mexicana Eli Bartra (2010), la pretendida neutralidad es un mecanismo para intentar ocultar los intereses de quienes investigan o de quienes financian la investigación, pues en sus palabras: “en toda investigación científica existe siempre un interés político o

ideológico, lo que sucede es que la mayoría de las veces éste se encuentra oculto y se despliega, en cambio, la bandera blanca de la supuesta neutralidad del conocimiento” (Bartra, 2010: 73). Al respecto, los feminismos, además de cuestionar este tipo de neutralidad, se decantan por una ciencia posicionada, lo que supone que todo conocimiento científico debe explicitar su propósito teórico, y sobre todo político. Para predicar con el ejemplo, la teoría feminista hace público que uno de sus fines es contribuir a transformar la condición subalterna de las mujeres en los grupos y contextos sociales que analiza a través del impulso a la investigación y la generación de conocimiento y ciencia, entre otros aspectos.

La discusión sobre la neutralidad va más allá y abarca los métodos y las técnicas con las cuales se investiga. A pesar de su aparente imparcialidad, las técnicas de investigación que se usan no son neutras porque forman parte de un andamiaje metodológico que determina las maneras de acercarse al objeto de conocimiento, las formas como se lee, se pregunta, se escucha, se observa y se interpreta la realidad. Al respecto, Sandra Harding (1987), en su texto *¿Existe un método feminista?*, al intentar responder a la pregunta de si existe un método distintivo de investigación feminista, concluye que no se puede hablar de métodos o técnicas que se puedan denominar específicamente feministas, pero reconoce que las propuestas surgidas desde este pensamiento han exigido usos renovados de las técnicas convencionales de investigación. En otras palabras, las técnicas (para observar, interrogar, extraer la información de fuentes secundarias o examinar vestigios del pasado) son las mismas que las de las ciencias sociales, mas lo que cambia es la perspectiva con la cual se aborda el proceso de generación del conocimiento. Es decir, una perspectiva feminista se manifiesta en la selección de los temas, los objetivos de la investigación, la problematización de la realidad, el abordaje del objeto de estudio, la visibilización de la problemática de las mujeres y las relaciones de género en las cuales están inmersas (de poder/dominación intergéneros e intragéneros), el posicionamiento político contra el sistema patriarcal, así como el cuestionamiento a las pretensiones de neutralidad, objetividad y universalidad sin considerar el género de los sujetos.

En lo concerniente a la *racionalidad* como característica fundamental del conocimiento científico, el imperio de la razón ha sido interpelado por el pensamiento feminista desde varias aristas: por un lado, al develar su identificación con el mundo de lo masculino, ya que la génesis de la racionalidad humana está asociada con las cualidades social y culturalmente asignadas a los hombres, las cuales, por tanto, excluyen los modos de conocimiento y las cualidades consideradas *femeninas* —vinculadas con la emoción o el sentimiento, vistos como lo opuesto a la razón, e igualmente con el cuerpo—. En efecto, si bien para los seres humanos el cuerpo es nuestra primera forma de relacionarnos con el mundo y las personas, de aprehenderlo a través de los sentidos, la tradición científica (sobre todo occidental), lo ha considerado más bien como un obstáculo epistémico. Esta concepción surge de la dicotomía mente/cuerpo que, como toda dicotomía, construye formas de comprensión del mundo que jerarquizan unas categorías sobre otras, de ahí que en esta relación la mente no solo es superior al cuerpo, sino que debe imponerse sobre él y controlarlo. Desde esta perspectiva, el conocimiento científico —considerado un proceso de la razón que analiza, reflexiona, indaga, cuestiona, pregunta, crea, experimenta y obtiene conclusiones— solo puede ser producto de la mente humana.

Para la tradición científica occidental, el cuerpo representaba además la naturaleza. En esta dinámica, el cuerpo recordaba la condición de animalidad de los seres humanos, sus características inferiores y terrenas; en consecuencia, el cuerpo fue asimilado a procesos naturales, necesidades vitales, a lo instintivo, los deseos, las pasiones, lo incontrolable y primitivo. Esta situación llevó a que se desconfíe del cuerpo como fuente de conocimiento científico, pues este estaba para ser estudiado, analizado, seccionado, fragmentado y escindido, es decir, el cuerpo podía ser objeto de conocimiento desde la mente, no el sujeto cognoscente, lo que se consideró un ejercicio civilizatorio, de dominio del intelecto sobre la naturaleza. Las formas de conocimiento a partir del cuerpo debían ser desechadas de la academia, así como la animalidad humana debía ser domesticada.

En consecuencia, la ciencia moderna no solo subordinó al cuerpo a la razón, sino que además lo silenció y expulsó de sus criterios de validez epistemológica. En palabras de Lourdes C. Pacheco (2004: 188-189),

la ciencia se ocupa de observar, describir, definir, clasificar, medir, experimentar, generalizar, explicar, predecir, valorar y controlar el mundo [...], procesos mentales donde no pueden participar la subjetividad, los afectos, las emociones, la temporalidad e historicidad. Para que hubiera ciencia, debieron de excluirse las formas de conocimiento a partir del cuerpo. Pensar se convirtió en una actividad de totalización. La ciencia intelectualizada, propuso una forma de razonamiento ante el mundo complejo donde el cuerpo, de subordinado, pasaba a ser excluido.

Sin embargo, en la medida que los seres humanos no podemos deslindar nuestra mente de nuestro cuerpo, el proceso de conocimiento supone la puesta en escena de esta totalidad, de manera interrelacionada. Es decir, es necesario reivindicar al cuerpo y recuperarlo, lo que supone recobrar al sujeto (cognoscente y de conocimiento), al ser humano en su integralidad, al tiempo que rescatar la subjetividad. Estos y otros cuestionamientos al quehacer científico ya mencionados evidencian que la forma tradicional de conocer desde la ciencia y el imperio de la razón del positivismo, muestra sus fisuras y ha entrado en crisis por ser insuficiente para dar cuenta de la riqueza y complejidad de la realidad. Por esta razón, y desde miradas epistemológicas alternativas, se debe incorporar también al cuerpo en el proceso del conocimiento, esto es, el cuerpo deja de concebirse como pasivo y se vuelve activo a través del procesamiento de los estímulos y la información que le llega por medio de los sentidos. Ello supone nuevos ejercicios epistémicos en el sentido de que

si el conocimiento que se crea a partir del intelecto parte de preguntas, de la indagación sobre las causas, el conocimiento a partir del cuerpo surge de realidades, de síntesis y relaciones, de determinaciones y circunstancias, nunca definitivas, siempre en constante construcción porque el último minuto nos constituye (Pacheco, 2004: 189).

La posibilidad de rescatar al cuerpo permite incorporar las subjetividades, los sentimientos, emociones, pasiones, miedos y deseos en la generación de un conocimiento *sentipensante*,¹ que entiende que el sujeto del conocimiento es un sujeto corporizado, de tal manera que los productos de este cuerpo requieren ser incorporados y resignificados, en un esfuerzo por romper o superar las dicotomías mente/cuerpo, razón/emoción, objetivo/subjetivo. Esta propuesta alternativa de conocimiento intenta, además, darle al sujeto su integralidad en el sentido de mirarlo como una unidad social, psíquica, cultural e históricamente determinada, inmersa en relaciones sociales y afectivas, un sujeto que accede desde su posición a conocer el mundo como una forma de conocerse también a sí mismo. Hay en ello una transformación epistémica, que supone relocalizar al sujeto en la ciencia y en la historia, y que, superando las dicotomías y las escisiones, concibe al sujeto como una *enteridad* (Pacheco, 2004), y al conocimiento como el producto de un sujeto que piensa y siente.

El tema del cuerpo es central para la teoría y la práctica feministas por sus connotaciones políticas, ya que con base en el cuerpo se construyen y fundamentan las relaciones de poder entre los géneros, pues es en torno a nuestra sexualidad y nuestro cuerpo que se ha construido históricamente la subordinación de las mujeres (Feministas por la autonomía, 1999); más aún, estamos hablando de cuerpos normativamente heterosexuados dentro de una sociedad que no puede aceptar aún la diversidad. Esta situación deviene del hecho de que las mujeres han sido más vinculadas a la naturaleza que los hombres, puesto que, debido a sus funciones biológicas relacionadas con el embarazo, el parto y la lactancia —esto es, a su rol biológico en la reproducción de la especie y la continuidad de la vida— se ha asumido desde la tradición de la ciencia que las mujeres son cuerpo y sentimiento, a la vez que los hombres son mente y razón. En consecuencia, si el afán de la humanidad —desde una mirada antropocéntrica, capitalista y patriarcal— históricamente ha sido dominar la naturaleza, el dominio del hombre-razón sobre la mujer-naturaleza-cuerpo encuentra su justificación. La búsqueda de inteligibilidad de los cuerpos fue la estrategia utilizada por las ciencias, especialmente la biología, para explicar que las mujeres deben cumplir ciertas funciones sociales que las limitan al terreno de lo reproductivo.

Por su parte, la supuesta *universalidad* del conocimiento científico en realidad da cuenta de una serie de teorías que no representan o incluyen a toda la humanidad; en el caso que nos compete, teorías que excluyen a las mujeres porque el sujeto universal y modelo de lo humano sobre el cual se construye la ciencia es masculino. Frente a ello, los feminismos plantean la necesidad de reconocer que todo conocimiento está situado, pues quienes investigan son seres humanos contextualizados y poseen un lugar de enunciación; si el conocimiento es localizado, existirá entonces una multiplicidad de puntos de vista que expresan la pluralidad de perspectivas de la realidad de sujetos sociales concretos. En este sentido, no existen tampoco un hombre o una mujer universales: existen hombres y mujeres diferenciados, definidos por los rasgos sociales y culturales de sus pueblos y sociedades. El conocimiento situado supone, además, el rescate de la experiencia de las mujeres, que es uno de los rasgos característicos de la investigación feminista, por cuanto contribuye a democratizar el conocimiento y relativizar la perspectiva androcéntrica dominante. En síntesis, y sustentada en estas bases, la epistemología feminista

pone en cuestión la validez de los criterios que guían y validan la elaboración del conocimiento, es decir: 1) la escisión entre objeto de estudio y sujeto conocedor; 2) la razón individual como herramienta cognitiva primordial; 3) el método empirista como método científico a emplear; 4) la posibilidad de obtener unos resultados objetivos, universales y verdaderos. Se subraya que estos criterios “son, de hecho, normas masculinas de relacionarse con el mundo, que específicamente excluyen a las mujeres” (Rosser, 1989: 3, citado en Del Moral, 2012: 61).

A estos principios se suma la crítica que varias teóricas feministas realizan al individualismo excesivo de la ciencia convencional (el individualismo liberal), que mira al sujeto de conocimiento de manera determinista porque, según Harding (2010: 58), “esas filosofías tienen pocos recursos para identificar y examinar críticamente la complicidad de sus propios marcos conceptuales con los proyectos económicos y políticos dominantes”. Frente a ello, la autora rescata el papel de la conciencia de grupo que pone a una vertiente del feminismo en diálogo con el marxismo —específicamente la teoría del Punto de vista feminista—, de donde Harding extrae la concepción de la conciencia social del grupo dominado,² ampliándola y desarrollándola para que pueda ser utilizada por otros movimientos sociales subordinados. Para las autoras del *punto de vista feminista* es necesario relacionar la experiencia de un grupo sobre su vida y realidad con la generación de la conciencia colectiva de dicho grupo, que se expresa en la forma como este construye sus reivindicaciones particulares. En el caso de las mujeres, su conciencia respecto de su sitio en la sociedad, su situación de subalternidad en relación con los hombres, las causas de su exclusión, así como la percepción de que dicha situación no es individual, sino compartida con todo un grupo por el simple hecho de ser mujeres, ha surgido de actos de conocimiento y reconocimiento individual y colectivo que tienen diversos orígenes.

En efecto, cuando la teoría del punto de vista se pregunta: ¿cuáles son los procesos que permiten la formación de la conciencia grupal de las mujeres como colectivo subordinado?, o más bien, de las conciencias grupales —debido a que existen multiplicidad de mujeres y grupos—, concluye que, si bien una de las fuentes de formación de dicha conciencia es el trabajo realizado por las teóricas feministas en la medida que permitió visibilizar y explicar la problemática al respecto, la conciencia surge fundamentalmente de las propias experiencias corporales de las mujeres y su participación activa en las luchas políticas en donde se conocen, identifican y reconocen, lo que genera nuevos tipos de experiencias, y por tanto, de conocimientos. Es así como parte del pensamiento feminista considera que la inclusión de la voz de los grupos subalternos, es decir, de quienes han sufrido la opresión como una experiencia vital concreta y corporizada, además de ser un importante motor para la generación de conocimiento científico, lo enriquece notablemente.

El hecho de que las mujeres han sido socialmente subalternizadas no debe ponerlas en condición de victimización; por el contrario, los feminismos miran a las mujeres como importantes gestoras de la vida de las sociedades; trabajadoras productivas y domésticas que han sustentado a sus hogares; creadoras de conocimientos y saberes; preservadoras de la naturaleza y los conocimientos ancestrales; sobrevivientes de la violencia machista, entre muchas otras características que dan cuenta de su fortaleza y su capacidad de resistencia frente a la posición que se les ha impuesto social y culturalmente. Es decir, otra premisa del

pensamiento feminista para la construcción de conocimiento desde y sobre las mujeres es mirar su capacidad de agencia y evitar una visión victimista acerca de sus vidas y realidades. En efecto, en las relaciones de dominación-subordinación de género las mujeres nunca han sido víctimas pasivas, siempre han desplegado un repertorio de estrategias frente al poder, que da cuenta de su actoría social y su capacidad de resistencia individual y colectiva.

LOS FEMINISMOS LATINOAMERICANOS

Desde las voces de los territorios y grupos subalternos emergen los feminismos latinoamericanos, impulsados fundamentalmente por feministas descoloniales, luchadoras sociales, feministas indígenas y negras. El feminismo descolonial se reconoce como una teoría crítica a la modernidad occidental “ya no solo por su androcentrismo y misoginia —como lo ha hecho la epistemología feminista clásica—, sino desde su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico” (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 31). Para tal efecto, el feminismo descolonial realiza un análisis de la opresión de género en cuanto racializada y capitalista, fenómeno al cual ha denominado “la colonialidad del género” (Lugones, 2016), misma que —a diferencia de la colonización— continúa presente hasta la actualidad. En relación con la construcción del conocimiento, este pensamiento postula, entre otras cosas, la necesidad de cuestionar la colonialidad del lenguaje, es decir, el proceso de traducción colonial del idioma de los pueblos originarios latinoamericanos, lo cual transformó muchas nociones de dichos pueblos en conceptos dicotómicos, heterosexualizados y jerárquicos, imponiendo una forma binaria de percibir el mundo; por ello, la resistencia a la colonialidad del género es también lingüística (Lugones, 2016). Trascender la situación de colonialidad requiere desde lo epistemológico, según María Lugones, trabajar en la restitución del saber subalterno, en donde el pensamiento de frontera se convierta en una respuesta a la diferencia colonial; en este caso particular, la autora propone un pensamiento de frontera feminista que deconstruya a la mujer universal de los feminismos clásicos. Sin desconocer sus aportes, la posición feminista descolonial de María Lugones ha sido criticada por varias autoras feministas debido a que ella sostuvo, adoptando el marco teórico de la colonialidad del poder, que el patriarcado fue un desarrollo colonial, producto del proceso de conquista y colonización de los pueblos originarios, frente a lo cual autoras como Rita Segato, Julieta Paredes o Adriana Guzmán afirmaron que en los pueblos que conformaban el Abya-Yala —denominación proveniente del pueblo cuna asentado en Panamá y Colombia que significa ‘tierra en plena madurez’ y que fue acogida por varios pueblos originarios que habitan el territorio denominado *América* como una forma de autonombrarse y reconocerse, en oposición al nombre puesto por los conquistadores extranjeros— existían también formas de jerarquización y subordinación de las mujeres, sobre las cuales se afincó el sistema patriarcal colonial, de tal suerte que

las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal —feminicida— de patriarcado, como es el moderno (Segato, 2017: 119).

El pensamiento feminista venido desde las representantes de las mujeres negras y afrodescendientes entra también en la línea de la descolonialidad, más aún, de acuerdo con Yuderkis Espinosa (2014: 7), “el feminismo descolonial es ante todo y sobre todo, una apuesta epistémica” que cuestiona el sesgo occidental, blanco y burgués de los feminismos clásicos, revisa sus premisas teórico-conceptuales y propone nuevas interpretaciones de la realidad que consideren el punto de vista de los grupos subalternos. El feminismo descolonial y antirracista se encuentra emparentado con el feminismo negro, de color y tercermundista iniciado en Estados Unidos, al tiempo que recupera los aportes críticos de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas latinoamericanas cuyos principales postulados serían: una crítica al esencialismo del sujeto feminista y la política de la identidad, la radicalización de la crítica al universalismo por proponer una teoría que no sirve para interpretar la realidad de las mujeres racializadas y colonizadas, el

cuestionamiento a la violencia epistémica,³ la denuncia de la dependencia ideológica y económica hacia el norte desarrollista, entre otros (Espinosa, 2014). Para Yuderkis Espinosa, el cuestionamiento principal a las feministas occidentales se centra en que, si bien ellas han denunciado el androcentrismo y las pretensiones de objetividad y universalidad de las ciencias, no han logrado descolonizar y desuniversalizar al sujeto *mujeres*, razón por la cual continúan manteniendo la categoría *género* (entendida como un constructo con validez universal) como la principal explicación de la subordinación de las mujeres, incluso a pesar de que predicán la necesidad de una mirada interseccional⁴ y un saber situado. Este pensamiento contribuye entonces, a mirar la profunda interacción entre androcentrismo, racismo, colonialidad y modernidad occidental, pues para estas feministas, la raza y la clase no son ni pueden mirarse como opresiones secundarias frente a la opresión de género.

Desde otras vertientes, Maristella Svampa (2015) sostiene que una de las aportaciones de los pueblos del sur al pensamiento feminista es la emergencia de los denominados *feminismos populares*, que tienen su germen en las luchas sociales de las mujeres y que han contribuido al debate con la introducción conceptual de la asociación entre feminismos-pensamiento situado cuya finalidad es recuperar los territorios y las situaciones históricas concretas de la vida de las mujeres. Los feminismos populares amplían los temas de interés del feminismo liberal clásico mediante la incorporación de las nociones de tierras, territorios, cuerpos y representaciones, además de realizar una crítica a la visión individualista de la modernidad, poniendo especial relevancia en la relación de interdependencia con la naturaleza, esto es, la ecodependencia (Svampa, 2015).

Por su parte, los feminismos surgidos de los pueblos indígenas del Abya Yala aportan otras comprensiones del concepto de dualidad —occidental— porque su entendimiento de la dualidad lleva implícita la noción de los opuestos complementarios, metáfora del cosmos (Marcos, 2014); además, han involucrado en las reflexiones teóricas las nociones de comunidad, multiculturalidad, cuerpo-territorio y han enfatizado el peso que la racialización —a partir de la Conquista y posterior colonización— ha tenido sobre los cuerpos e identidades de las mujeres indígenas. En esta línea, las indígenas bolivianas propusieron a inicios de la década de 1990 un pensamiento-acción social, al cual denominaron *feminismo comunitario*, que

responde a la forma circular del conocimiento y del pensamiento, que recuperamos críticamente de nuestros pueblos originarios, formas del ser y del pensar que hoy las tomamos, las repensamos y replanteamos, para que nos permitan superar formas de construir conocimiento, fragmentado, androcéntrico, lineal, racional y dominador de la naturaleza (Paredes y Guzmán, 2014: 61).

Complementando estos principios y mostrando el lugar de enunciación desde el cual se increpa al pensamiento occidental y a los feminismos occidentales, Adriana Guzmán, integrante del *feminismo comunitario antipatriarcal*, sostiene que, además de las luchas por los territorios y por los derechos, “hay que luchar en el territorio de las palabras, hay que disputar la hegemonía de los sentidos y significados del pensamiento eurocéntrico. Consecuentes con esa lucha, nos llamamos feministas y construimos nuestros propios conceptos como un acto de autonomía epistemológica” (Guzmán, 2015). Los conceptos a los que se refiere la autora y que aportan las feministas comunitarias están referidos, entre otros aspectos, a ampliar y complejizar la noción de patriarcado, concebido por el feminismo comunitario como “el sistema de todas las opresiones”, no solo la del hombre sobre la mujer, porque, desde su mirada, el patriarcado sustenta la dominación que se ejerce sobre todos los grupos oprimidos y la naturaleza. Este pensamiento propone recuperar el espacio comunitario como territorio para la construcción del ser y del hacer, postula otra comprensión del tiempo que rompe con la idea de evolución lineal de acontecimientos, y busca recuperar la noción del tiempo ancestral de los territorios del Abya Yala, a fin de descentrar al tiempo europeo como el único referente para entender el mundo. Adicionalmente, plantea dejar de entender al feminismo solamente como la búsqueda de igualdad/equidad entre hombres y mujeres o la lucha por los derechos de las mujeres, porque, para los pueblos indígenas latinoamericanos, la lucha feminista no puede estar desarticulada de la

idea de comunidad como forma de vida, razón por la cual “el feminismo debe ser útil para la lucha de los pueblos” (Guzmán, 2015).

Los feminismos latinoamericanos introdujeron la noción del cuerpo-territorio debido a que para los pueblos del Abya Yala no es posible separar el cuerpo del territorio comunitario, escindir el cuerpo de la tierra, el medio ambiente y la naturaleza. Desde esta mirada, los cuerpos de las mujeres también fueron territorios colonizados en cuanto se convirtieron en espacios en disputa, explotados económica, material, sexual y simbólicamente, por lo cual una de las consignas de estos feminismos es recuperar los cuerpos para las mujeres (Cabnal, 2010; Paredes y Guzmán, 2014). Aunado a eso, estos cuerpos atravesaron la experiencia de la racialización, la exclusión, el empobrecimiento y las carencias propias de las sociedades subalternizadas, lo que marca una diferencia con la mayoría de las feministas blancas del norte, quienes han sentido la opresión en sus cuerpos desde el género, pero no desde la vivencia de una corporalidad racializada y colonizada.

En síntesis, el pensamiento feminista latinoamericano es una amalgama de posturas, discursos y prácticas en desarrollo y proceso de consolidación. Los feminismos del sur cuestionan la epistemología creada por los feminismos hegemónicos occidentales y buscan producir una epistemología propia cuyo punto de partida sea reconocer la inseparabilidad de la opresión de clase, raza, género y sexualidad (Espinoza, Gómez y Ochoa, 2014) y la necesidad de “descolonizar” toda la teoría, incluida la feminista.⁵

A MODO DE CONCLUSIÓN

El pensamiento feminista y su crítica a la construcción de la ciencia, en cuanto una propuesta androcéntrica sobre el mundo y las sociedades, produjo epistemologías feministas que, además de fundamentar filosófica y teóricamente esta crítica, propusieron nuevos caminos o perspectivas para construir una ciencia más inclusiva y abarcativa. En este esfuerzo, se puede evidenciar que el pensamiento feminista tiene grandes encuentros con otras corrientes o epistemologías alternativas a la dominante, sobre todo en su cuestionamiento al imperio de la razón y a las pretensiones de objetividad, neutralidad y universalidad del conocimiento y la investigación. Coincidiendo con ellas, los feminismos aportan la develación de que esta crítica —que vuelve a poner la mirada en los sujetos contextualizados y situados (ya sean sujetos cognoscentes o sujetos de conocimiento) — estaría incompleta si no se considera que dichos sujetos se encuentran también generizados y sexuados, es decir, determinados por las construcciones sociales y culturales de género que establece cada sociedad y que permean su forma de ver el mundo, de construir los problemas de investigación, de desarrollar las teorías, de aplicar los instrumentos y obtener conclusiones y hallazgos. Más aún, los feminismos han demostrado que la ciencia tiene una deuda con las mujeres en el sentido de que estas han estado ausentes del conocimiento, sin voz ni autoridad epistémica, y además porque la representación que las diferentes teorías y disciplinas han realizado sobre las mujeres y la feminidad ha servido para justificar su supuesta inferioridad frente al varón y su situación de subordinación.

Como se pudo observar, los feminismos surgidos desde América Latina cuestionaron no solamente la construcción del conocimiento androcéntrico, sino la propia epistemología feminista occidental, por reproducir esta, algunos comportamientos del pensamiento hegemónico. Sin embargo, existen múltiples coincidencias entre los feminismos del norte y del sur, siendo los principales encuentros los siguientes: I) la comprensión de que todo régimen de conocimiento y verdad está atravesado por regímenes de poder; II) el convencimiento de que las diferentes teorías, conceptos, saberes y conocimientos han estado —en un sistema patriarcal— históricamente diseñados en función del modelo de lo masculino, que determinó la forma de entender el mundo y los métodos e instrumentos para aprehenderlo; III) la crítica al universalismo, radicalizada por los feminismos descoloniales y comunitarios que cuestionaron no solo al pensamiento occidental, sino también a la tendencia universalizante de ciertos feminismos que han homogenizado a las mujeres y sus opresiones; IV) la importancia de superar el binarismo en la comprensión del mundo, el cosmos, la naturaleza y la vida, así como de la jerarquización que lo acompaña; V) la necesidad de construir un

conocimiento situado, historizado y que responda a las experiencias concretas de vida de las mujeres; VI) la importancia de la interseccionalidad como una forma de generar un conocimiento que cruce las variables género/clase/raza, categorías que fueron enriquecidas por los feminismos del sur al incorporar el papel del colonialismo y el capitalismo como variables fundamentales para explicar la situación de subalternidad de las mujeres en relación con sus territorios de pertenencia; y VII) el papel central del cuerpo como *locus* de expresión y concreción de la dominación y los regímenes de poder, concepto que fue enriquecido por las mujeres del sur al plantear las nociones de cuerpo-territorio, cuerpo racializado y cuerpo colonizado como nuevas formas de entender la posesión patriarcal sobre los cuerpos de las mujeres y posicionar, además, la idea de que los cuerpos han sido y continúan siendo lugares generadores de conocimiento y resistencia.

En efecto, los aportes de los feminismos vuelven a poner al sujeto en su *enteridad*, es decir, en el centro del conocimiento, al rescatar al cuerpo en este proceso. Cuestionar el estatuto privilegiado de la razón y sostener que también es posible crear conocimiento a través del cuerpo abre la posibilidad de revalorizar el papel de la experiencia personal, tan importante dentro de las teorías y prácticas feministas. Mientras la ciencia occidental objetiviza al cuerpo y busca desentrañarlo por medio de las disciplinas científicas, los feminismos plantean la recuperación del cuerpo y la subjetividad humana en el proceso de creación del conocimiento; por ello, las epistemologías feministas ponen énfasis en el rol fundamental que tiene el cuerpo de las mujeres, pues es a través de la identificación de las mujeres con su corporalidad que se han cimentado las bases para el desarrollo de las construcciones sociales y culturales de género dominantes. Por esta razón, la recuperación del cuerpo tendrá también un papel predominante en la transformación de las mujeres en cuanto sujetos sociales subordinados y sujetos epistémicos silenciados. Recolocar el cuerpo (en interacción permanente con la mente y el espíritu) en la investigación científica es una tarea apasionante, pues al ser nuestro cuerpo aquello que nos es más propio, su contacto con el mundo y con otros seres humanos lo convierte en una fuente permanente de sensaciones, descubrimientos, sentimientos y temores, así como en la expresión de nuestros más profundos deseos y placeres; todos ellos importantes inspiraciones teóricas y humanas para la creación y la generación del conocimiento y del saber.

REFERENCIAS

- Bartra, E. (2010). "Acerca de la investigación y la metodología feminista". En Blázquez, N., Flores, F. y M. Ríos (coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 67-78). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Blázquez, N. (2010). "Epistemología feminista: temas centrales". En Blázquez, N., Flores, F. y M. Ríos (coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Cabnal, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En Asociación para la Cooperación con el Sur ACSUR-Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). Madrid: ACSUR-Las Segovias e Instituto de la Mujer.
- Chaparro, A. (2021). "Feminismo, género e injusticias epistémicas". *Debate Feminista*, año 31, vol. 62, julio-diciembre de 2021. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM, pp. 1-23.
- Del Moral Espín, L. (2012). "En transición. La epistemología y filosofía feminista de la ciencia ante los retos de un contexto de crisis multidimensional", *e-cadernos CES* [en línea], 18 /2012. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, pp. 50-80. Disponible en: <http://journals.openedition.org/eces/1521> [consultado el 15 de julio de 2021].
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril 2014. México: UAM, pp. 7-12.
- Espinosa, Y., Gómez, D. y K. Ochoa (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

- Feministas por la Autonomía (1999). “Sin cuerpo no hay ciudadanía. Tribunal de las mujeres por los derechos sexuales”. En Gómez, A. (ed.), *Mujeres, sexualidades, derechos, un camino en construcción*, Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, Cuadernos Mujeres y Salud, núm. 5, pp. 94-104.
- Guzmán, A. (2015). “Un feminismo útil para la lucha de los pueblos”, *Aporrea* [en línea]. Disponible en: <https://www.aporrea.org/actualidad/a219333.html> [consultado el 10 de julio de 2021].
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Universitat de València /Instituto de las Mujeres.
- Harding, S. (1987). *¿Existe un método feminista? Feminismo y metodología*. Universidad de Indiana. Disponible en: https://urbanasmad.files.wordpress.com/2016/08/existe-un-mc3a9todo-feminista_s-harding.pdf [consultado el 15 de julio de 2021].
- Harding, S. (2010). “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista”. En Blázquez, N.; Flores, F. y M. Ríos (coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, pp. 39-66.
- Lugones, M. (2016). “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-117. Disponible en: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504> [consultado el 5 de agosto de 2021].
- Marcos, S. (2014). “La espiritualidad de las mujeres indígenas mesoamericanas: descolonizando las creencias religiosas”. En: Espinosa, Y., Gómez, D. y K. Ochoa (eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 143-159). Popayán: Universidad del Cauca.
- Montecino, S. (1997). *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades, mestizaje*. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Pacheco, L. (2004). “El horizonte epistémico del cuerpo”, *Revista Región y Sociedad*, vol. xvi, núm. 30. México: Centro Multidisciplinario de Investigación Científica, Universidad Autónoma de Nayarit, pp. 185-194.
- Paredes, J. y A. Guzmán (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.
- Pérez, M. (2019). “Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”. *El Lugar sin Límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, núm. 1, abril 2019. Buenos Aires: Centro Interdisciplinario de Estudios y Políticas de Género/ Universidad Nacional de Tres de Febrero, pp. 81-98.
- Segato, R. (2017). “Capítulo 4. Dimensión cultural”. En Mugarik Gabe, *Flores en el asfalto. Causas e impactos de las violencias machistas en las vidas de mujeres víctimas y sobrevivientes* (pp. 117-148). Bilbao: Mugarik Gabe.
- Svampa, M. (2015). “Feminismos del Sur y ecofeminismo”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 256, marzo-abril de 2015, pp. 127-131.
- Viveros, M. (2016). “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, *Debate Feminista*, vol. 52. México: Programa Universitario de Estudios de Género-unam, pp. 1-17.

NOTAS

- 1 Concepto acuñado por el sociólogo Orlando Fals Borda, recuperado de los diálogos con actores sociales populares, que significa ‘pensar con el corazón y sentir con la cabeza’, para referirse al acto de pensar y sentir con los sentidos conectados a la naturaleza. Es decir, supone no separar la razón del sentimiento, dándoles igual valor epistémico.
- 2 Al respecto Harding rescata los aportes teóricos del autor marxista Georg Lukács y los avances conceptuales que este realizó sobre el tema de la conciencia grupal en su obra *Historia y conciencia de clase*, que ha servido a las reflexiones de las teóricas feministas del punto de vista.
- 3 Por violencia epistémica nos referimos a “las distintas maneras en que la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su objetificación, entre muchas otras” (Pérez, 2019: 82). Normalmente, los conocimientos negados, no reconocidos o expropiados pertenecen a grupos humanos en condiciones de subalternidad, como las mujeres, situación que evidencia las relaciones de poder en la construcción del conocimiento.

- 4 Entendemos por interseccionalidad, siguiendo a Mara Viveros Vigoya (2016: 2), “la perspectiva teórica y metodológica que busca dar cuenta de la percepción cruzada o imbricada de las relaciones de poder”. Para la autora, la interseccionalidad intenta aprehender las relaciones sociales en cuanto construcciones simultáneas en los órdenes de clase, género y raza en diferentes configuraciones históricas, es decir, en contextos específicos en los cuales las interacciones de clase, género y raza se actualizan y adquieren significado.
- 5 Sobre los feminismos latinoamericanos, hay temas importantes que deben ser analizados, a fin de entender con mayor profundidad la contribución de dichos feminismos al desarrollo del conocimiento, tales como: las consecuencias de las epistemologías feministas del sur de América Latina sobre el conocimiento y el tipo de ciencia que emerge con ellas; el debate sobre si los saberes ancestrales indígenas son formas de conocimiento científico desde una perspectiva feminista, y cuáles son los retos que las discusiones políticas actuales inherentes a la pluralidad de los feminismos plantean a las epistemologías feministas, temas que rebasan los objetivos de este artículo.