

Alba Carosio\*

## **PERSPECTIVAS FEMINISTAS PARA AMPLIAR HORIZONTES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO**

### **PENSAMIENTO CRÍTICO DESDE NUESTRA AMÉRICA**

El pensamiento es siempre un intento por encontrar el sentido de la vida y de la realidad que nos rodea. Este se vuelve crítico cuando se propone el objetivo de ser una reflexión que apoye la acción colectiva, una *praxis* transformadora del mundo que genere alternativas para construir sociedades más justas, libres e igualitarias. No obstante, no toda crítica puede calificarse como pensamiento crítico, su particularidad tiene que ver con el punto de vista a partir del cual se realiza: la emancipación humana. El objetivo de las teorías y pensamientos críticos es explorar las vertientes del cambio social en sus proyectos y propuestas, de ahí que todo pensamiento crítico se ubica en las antípodas del pensamiento resignado y del trabajo intelectual que justifican el estado de cosas de las jerarquías, del capital, de la desigualdad y la ideología que sostiene los sistemas de poder. Por el contrario, se trata de un pensamiento propositivo que aspira a reinventar las emancipaciones sociales, busca prefigurar nuevos mundos posibles, así como quebrar consensos establecidos que, casi siempre, son conservadores.

---

\* Doctora en Ciencias Sociales, Profesora Titular de la Universidad Central de Venezuela, Directora de la Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, Coordinadora de Investigación del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG).

Detrás de toda cultura está siempre el suelo en el que se habita y este habitar implica el no ser indiferente con lo que allí ocurre. El arraigo o el “desde donde” da raíces al nosotros y a lo simbólico, el sentido de pertenencia a la tierra y la confianza en la vida son base para el pensar crítico. El pensamiento crítico, más que de otro pensamiento, nace de una realidad concreta, por tal motivo, pensar desde nuestra América, como lugar y propósito, significa analizar las desigualdades e injusticias que caracterizan a nuestras sociedades, a la vez que recupera y consolida las resistencias y rebeldías de las innumerables insurrecciones populares. Por lo tanto, significa reivindicar una independencia epistemológica fundamentada en el enraizamiento con la geografía y la historia, latinoamericanizando el pensamiento y la cultura. Se intenta pensar la realidad desde América como lugar de origen y no como una reinterpretación de pensamientos hegemónicos. Es en la búsqueda de una identidad propia donde radica su potencia y su capacidad subversiva y prefiguradora de futuros posibles.

En América Latina hay una rica tradición crítica que se ha desarrollado –básicamente– en torno a dos temáticas: la opresión social, conjugada en nuestros países con la opresión racial, y la condición de dependencia de los países del subcontinente. Este pensamiento crítico en nuestro continente nació casi paralelamente a la conquista, como respuesta a la depredación de la invasión europea, al mismo tiempo que nacía el discurso que justificaba la nueva dominación establecida. Pueden señalarse como antecedentes de la praxis actual del pensamiento crítico en América Latina a Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y los jesuitas del Paraguay, en la época colonial; en el siglo XIX, a los libertadores, en especial Simón Bolívar, las exposiciones de socialismo utópico de Esteban Echeverría y José Ignacio Abreu e Lima. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, se lo halla a veces asociado con el liberalismo, sobre todo en la denuncia de las dictaduras y, desde la década de 1920, la crítica antiimperialista ha reunido el pensamiento de izquierda con temas nacionalistas. Fue importante el aporte del pensamiento anarquista que, a través de las organizaciones obreras y campesinas, enriqueció las luchas por la justicia social a fines del siglo XIX.

En esa época, las figuras fundantes de José Martí, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui, trabajaron con el objetivo de crear un pensamiento enraizado en lo propio, así como la producción del concepto de una América de cultura original y orgullosa de su historia. Dieron lugar a un modo de reflexión mediante la auto-afirmación, el auto-conocimiento y el auto-reconocimiento de la comunidad de nuestros países y grupos sociales. Mientras *Ariel* (1900) de J.E. Rodó presentaba la cultura latinoamericana como modelo

de nobleza y elevación espiritual en contraposición a la cultura de los Estados Unidos como ejemplo de sensualismo y grosería materialista, Martí sintetizó en el ensayo *Nuestra América* (1891) la idea de generar una ciudadanía supranacional en Iberoamérica; Vasconcelos planteó en *La raza cósmica* (1925) el valor de la herencia cultural latinoamericana, síntesis de mestizaje que producirá el surgimiento de una nueva civilización, una nueva raza, la que denomina “raza cósmica”, superadora, por integración, de las diferencias interraciales; Mariátegui desarrolló el marxismo con original mirada latinoamericanista y nacionalista en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), explicando cómo las clases dominantes han establecido el pacto neocolonial y feudal que mantiene al indio en las condiciones de máxima explotación social, lo indio es –en su pensamiento– un concepto social, no racial.

El conjunto de movimientos sociales que surgió lo largo de las primeras décadas del siglo XX iba a tener la oportunidad de aproximarse al poder durante los años treinta y cuarenta con la formación de los gobiernos populares y populistas. Algo después, el fin de experiencias como el peronismo y el varguismo abrió cauces a crisis económicas y políticas que pusieron en primer plano los desequilibrios económicos y sociales a los que el desarrollismo trató de dar respuesta. Mientras tanto, en otros países continuaban las dictaduras, como las de Trujillo y Somoza, que produjeron una vía de reflexión en la “novela de la dictadura latinoamericana” que se inició con *El señor presidente* (1946) de Miguel Ángel Asturias, precursora de la relación íntima entre narrativa crítica y la denuncia y emancipación que caracterizaron al *boom* latinoamericano.

La segunda mitad del siglo XX comenzó con esfuerzos de profesionalización e institución de los pensamientos sociales que se perfilaron, a partir de ese momento, como ciencias y pretendieron ofrecer respuestas concretas a los problemas de América Latina y el Caribe. Se fundan organizaciones como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 1948, con sede en Chile; la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en 1957, con sede en Ecuador, donde fue trasladada después del golpe de estado en Chile; y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en 1967, con sede en Buenos Aires. Todas ellas constituyen redes institucionales que colaboran con el objetivo de las pensadoras y los pensadores críticos de la región de generar vínculos entre sus científicos sociales.

Alrededor de los años sesenta del siglo XX se generaron líneas notables del pensamiento crítico latinoamericano que se concentraron en pensar lo latinoamericano en términos de cambio: la filosofía de la liberación latinoamericana, la teología de la liberación, la

teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido. Se dio voz a los mundos populares, urbanos e intelectuales en la articulación de los saberes dentro de la problemática latinoamericana. La enorme pobreza de América Latina constituye una violencia institucionalizada que exige análisis y transformaciones globales, audaces y profundamente renovadores. Este pensamiento crítico tenía un importante, inclusive fuerte, componente marxista (dogmático y no dogmático), pero dicha tendencia no es exclusiva.

La teoría de la dependencia sostiene que el subdesarrollo como condición de los países del sur está directamente ligada a la expansión de los países industrializados, este se caracteriza por la concentración del capital, la pobreza masiva y la superexplotación del trabajo. Theotonio Dos Santos publicó, en 1972, su ya clásico estudio (*Imperialismo y Dependencia*) en el que asoció estrechamente las nociones de dependencia e imperialismo. Las teorías de la dependencia produjeron un reordenamiento del pensamiento social, se reabrieron debates fundamentales sobre el socialismo, el marxismo y el eurocentrismo; su influencia rebasó los círculos académicos y se instaló en los partidos políticos, en los movimientos sociales, en el periodismo. Más adelante, se analizarían las situaciones de dependencia definida sobre la base de relaciones de subordinación de unos países sobre otros. En esta línea, Aníbal Quijano formuló su teoría sobre la colonialidad del poder y el proceso de largo plazo que ha caracterizado a nuestros países desde la conquista hasta la actualidad.

La filosofía de la liberación latinoamericana parte de la pregunta que lanzó Augusto Salazar Bondy, en 1968: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Leopoldo Zea, en 1969, respondió que los filósofos que pensaron en América Latina eran, en tanto que pensaban lo propio, filósofos auténticos y originales, pensadores críticos diríamos hoy. Afirma Enrique Dussel que así la filosofía comienza a descolonizarse. Dos son las coordenadas: pensar la colonialidad e implantarse en la praxis popular. Centrales en la filosofía de la liberación son las categorías de pueblo, sabiduría popular, nosotros inclusivo (Juan Carlos Scanone, 1976, en la que se entrecruzan filosofía y teología de la liberación), la crítica de las condiciones dominantes a partir del punto de vista del otro oprimido, de la víctima y la transformación de la totalidad a partir de ellos, la crítica al concepto eurocentrista de razón de la modernidad, la valoración positiva de las propias culturas, la relación entre filosofía y las luchas sociales contemporáneas. En la actualidad, estando en plena producción, la filosofía de la liberación latinoamericana enfrenta nuevos desafíos históricos: la globalización y la exclusión, el diálogo intercultural, así como la interdisciplinariedad con las ciencias sociales y humanas.

En 1969, Pablo González Casanova publicó su propuesta sobre la centralidad de la categoría de explotación para explicar la realidad latinoamericana:

... el análisis de la desigualdad aparece indisolublemente vinculado a la relación social determinada de los explotadores y explotados, a la relación entre propietarios y los proletarios; y todas las características con que se mide la desigualdad, que caen bajo la categoría primitiva de riqueza, quedan ligadas a la relación capital dinero, la técnica, la industria, los ingresos, el consumo, los servicios. Del mismo modo están ligadas con la relación de explotación las categorías que quedan bajo la categoría primitiva del poder: los soberanos y súbditos, los gobernantes y gobernados, las elites y las masas, los países independientes y dependientes. (González, 2006;1969: 38)

La teología de la liberación latinoamericana surgió luego del Concilio Vaticano II y la Conferencia General de Medellín (1968) y se materializó en las Comunidades Cristianas de Base, que abrazaron la opción por los pobres y la transformación de la pobreza injusta e inhumana. En ella se entiende el cristianismo como un proceso de movilización para la resistencia y la liberación; es el intento de hacer del evangelio una fuerza de compromiso con los marginados. Es una teología que pide cambios en la Iglesia y en la sociedad. Se considera como obra fundante *Teología de la liberación. Perspectivas* (1975) del padre Gustavo Gutiérrez. La reflexión y el autorreconocimiento son el camino a la liberación, que puede darse mediante la educación. Esta también es la propuesta de Paulo Freire en sus obras fundacionales *Pedagogía del oprimido* (1970) y *La educación como práctica de la libertad* (1971). El Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), fundado en 1976 con sede en Costa Rica, fue refugio y lugar donde se continuó el pensamiento de la teología y filosofía de la liberación.

Estas cuatro grandes líneas del pensar latinoamericano, que tuvieron su origen en los años sesenta del siglo XX, ejemplifican de manera clara la afirmación de Edelberto Torres Rivas:

Entiendo por pensamiento crítico los momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes. Es una etapa que se abrió con la Revolución Cubana y se cerró con el fracaso sandinista: el proyecto de una sociedad socialista. (Torres-Rivas, 2009: 20)

Hoy, en 2016, no estamos de acuerdo con su versión de final del pensamiento crítico latinoamericano, por el contrario, estamos convencidas de que ha habido una revitalización en el siglo XXI, aunque se pueden observar coyunturas amenazantes para su continuidad y desarrollo.

El pensar crítico es parte de una actividad cultural que rompe las inercias de lo que denominó Paulo Freire, acertadamente, como una “cultura del silencio”. Edgardo Lander establece las características que distinguen el pensamiento social latinoamericano de los años sesenta y setenta:

Las ciencias sociales de esa época se diferenciaron de las metropolitanas no solo por sus contenidos y problemas, sino también por su estilo intelectual. No se establecen deslindes absolutos entre los juicios de hecho y los juicios de valor propios de las ciencias positivistas, y no se le teme a la asociación entre producción de conocimiento y compromiso político. Las barreras entre los compartimientos disciplinarios, característicos en especial de las ciencias sociales norteamericanas, se hacen en extremo porosas. Más que aproximaciones interdisciplinarias o multidisciplinarias, tienden a respetarse poco esas demarcaciones. Sobre la indagación empírica y la cuantificación, prima el esfuerzo interpretativo global que busca dar cuenta de los procesos históricos, políticos, sociales y culturales, como realidad que no podía ser descompuesta en compartimientos estancos. (Lander, 1997: 2)

El pensamiento crítico de los años sesenta y setenta, activamente creador, centraba sus preocupaciones en la transformación, en la revolución, en la búsqueda de justicia social. La preocupación a partir de los ochenta, después del fin de las experiencias autoritarias, va a ser la democracia, y desde ahí se avanza en la reflexión sobre el tema central del autoritarismo. Los proyectos de izquierdas sufren una crisis, aparecen temas tales como la sociedad civil, los mecanismos que pueden asegurar la democracia, el realismo político o arte de lo posible, así como el cuestionamiento del proyecto moderno de progreso. Gran parte del pensamiento se refugia en la academia y en los estudios microsociales, que aportan la visibilización de los mecanismos de poder que se dan en diferentes espacios (familia, escuela, hospital, fábrica, manicomio, cárcel) y articulan relaciones de dominación.

La investigación-acción participativa es un modo de conocimiento militante para la transformación, el conocimiento se produce en la praxis emancipadora, situada en los mundos de vida de las organizaciones populares. Así, se fue gestando el proceso de renovación de la reflexión y del cuestionamiento del pensamiento autoritario primero y luego del pensamiento “único”, en los años 90. En 1984, Franz Hinkelammert publicó *Crítica de la razón utópica*, en el que defiende la función posibilitante de la utopía: “Se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible...es cuestión del realismo político hacer posible lo imposible” (Hinkelammert, 1984: 28). En 1987, Orlando Fals Borda se preguntaba si es posible una sociología de la liberación, lo cual contestó con la

afirmación de que el objetivo es poner las ciencias sociales al servicio de los derechos y de la creación de formas auténticas de democracia.

La revitalización de la izquierda, a partir de luchas y movimientos sociales, así como su ascenso al gobierno en gran parte de los países, apoyó la reanimación de un pensamiento crítico con ambición de explicaciones y propuestas integrales, alternativas para saldar la enorme deuda social y construir sociedades realmente democráticas y justas. Muchas de estas propuestas lograron ser plasmadas en nuevas constituciones que dieron forma a los pactos sociales que anunciaban un cambio de época. El pensar crítico se constituyó como una instancia del desenmascaramiento de una realidad escondida y velada por el autoritarismo de toda forma de poder con fuerza de manipulación y disciplinamiento; a la vez que se recuperaron las ideas sobre imperalismo, alienación, explotación, integración y destino común latinoamericano y caribeño; se rescató el valor de los pueblos indígenas y se propuso un socialismo renovado, bajo del concepto de socialismo del siglo XXI, que incluye posturas populistas y nacionalistas.

Hoy, el pensamiento crítico encuentra retos complejos, además de pensar en los contextos y en las categorías relacionadas con políticas públicas, se espera de él que produzca, a partir del diálogo con los movimientos sociales, aportes hacia objetivos concretos y propuestas sobre cómo alcanzarlos. El conocimiento para la creación de nuevas relaciones sociales que lleguen a reestructurar y redefinir la sociedad y el Estado requiere elementos a la vez imaginativos y pragmáticos. Pablo González Casanova, durante la conferencia Ciencias Sociales y pensamiento crítico: cambios y continuidades (mayo 2010), sostenía que las ciencias sociales y el pensamiento crítico enfrentan tres problemas centrales: la destrucción de los recursos naturales, la imposibilidad para que el sistema actual de dominación resuelva los problemas mínimos de una mayoría de la sociedad y el peligro de una guerra con armas sin precedentes en la historia de la humanidad, una guerra de agresión generalizada. A todo esto, deberíamos sumar que el pensamiento crítico latinoamericano tiene frente a sí el peligro de las restauraciones políticas y subjetivas de las derechas, tanto como el posible desplome de los gobiernos de las izquierdas.

En estas circunstancias, resumimos varios desafíos que se han señalado para el nuevo pensamiento crítico:

- La asunción, como problema teórico central, de la propuesta de alternativas en la teoría y en los actos; teorías móviles, mutantes, constructoras de fuerzas sociales que se propongan objetivos a corto plazo y que hagan posible alcanzar otros a mediano y largo plazo (François Houtart, 2006, 2009, 2010).

- La transformación epistemológica para combatir el desperdicio de la experiencia y la producción de ausencias con un pensar-hacer colectivo que requiere atender problemas de traducción, inclusión, comunicación (Boaventura de Sousa Santos, 2008).
- La descolonización del saber y del ser (Aníbal Quijano, 2000, 2014 y el grupo descolonial), implica la desconexión del eurocentrismo, desnaturalizar el conocimiento auto propulsado como único válido, incorporando las experiencias formas de resistencia del Tercer Mundo (Arturo Escobar, 2007, 2011).
- La lucha contra “la verdad única” del imperialismo (Atilio Borón).
- La revelación de los mitos y mentiras del neoliberalismo globalizador, mercantilista e individualista (Edgardo Lander, 1995, 2005).
- El rescate de la diversidad y pluralidad de las culturas mediante un diálogo intercultural como el camino hacia una filosofía de la alteridad en la que los otros son reconocidos en sus identidades y tradiciones, en el desarrollo de sus respectivos logos históricos; la visión intercultural es un imperativo ético (Raúl Fornet-Betancourt, 1994, 2000, 2001).
- La recuperación de la herencia del humanismo religioso que se expresa en la teología de la liberación (Leonardo Boff, 1989 y Frei Betto, 1986).
- Las nuevas formas de poder y de construcción, nuevas militancias, nuevos instrumentos para nuevas hegemonías (Marta Harnecker, 2014), los pactos sociales que profundicen las democracias.
- El aporte a la construcción de lo común, en el entendido que comienza por el derecho de la naturaleza como espacio común de la humanidad y en contra de la contradicción capital-naturaleza; las luchas ecoterritoriales y las alternativas al desarrollo (Edgardo Lander, Maristella Svampa, 2011, Eduardo Gudynas, 2011).

En resumen, se trata de la necesidad de pensar desde nuestras realidades, nuestras propias vidas en América Latina y el Caribe, para transformarlas en vidas buenas en sociedades más justas. Un pensamiento crítico que desafíe los poderes hegemónicos y visibilice los saberes sometidos y las memorias silenciadas. En este sentido,

entonces, cobra particular importancia la develación de la multiplicidad de la dominación/opresión, sus muchas caras y sus circunstancias. El conocimiento social debe estar consciente de la necesidad de mostrar, revelar, indagar en los varios sistemas, procesos y prácticas sociales que generan la desigualdad y la discriminación y que son la base y sustento de la explotación<sup>1</sup> en lo concreto, ampliando así la mirada a las desigualdades que no tienen su origen en la clase. El enlace entre discriminación, opresión y explotación, sintetiza un tipo de dominación que es, al mismo tiempo, dominación de clase, de género, y de etnia, entre otras.

### AUSENCIAS Y SILENCIOS

En el devenir de la pasión por el pensar transformador nos preguntamos ¿qué lugar ha ocupado el pensamiento feminista, la reflexión sobre el mecanismo de dominación de género?, ¿hasta qué punto el diálogo intercultural que se propone, ha abarcado la producción que los movimientos de emancipación de las mujeres y las pensadoras feministas han aportado?

Roberto Fernández Retamar en 2006, en su curso, luego libro, *Pensamiento de nuestra América*, decía “quiero llamar la atención sobre el hecho de que quizá este tema de la mujer es, en el pensamiento nuestro, el punto en que menos se repara”. Y abundaba “El intento de evaporación del papel de la mujer en la historia de que da testimonio este hecho, intento debido a la opresión en las sociedades masculinistas, que son la gran mayoría de las que han existido, es una cuestión a la que nosotros no podemos acercarnos sin vergüenza. Obviamente, cuando digo “nosotros” me refiero a los varones” (Fernández, 2006: 76). En él, ejemplificaba la discriminación hacia las mujeres con la denominación de “histeria”, dada a ciertas perturbaciones que se consideraban propias de las mujeres; su nombre deriva de *hysteros* (útero), aunque esta transformación de un conflicto emocional en síntomas somáticos o psíquicos puede presentarse tanto en mujeres como en hombres.

Enrique Dussel en su texto *Retos actuales de la Filosofía de la Liberación* (1994) plantea:

La mitad de la humanidad, en muchas partes y frecuentemente, sufre otro tipo de dominación que es necesario situar como objeto de reflexión de

---

1 Boaventura de Sousa Santos señala que “el poder tiene varias fases [...]: la explotación (capital-trabajo), el patriarcado (hombre-mujeres), el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identitaria desigual. Estas crean el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas y la dominación, que recurren a asimetrías de poder entre sujetos políticos iguales en teoría pero no en la práctica, y al trueque desigual” (2008).

una filosofía de la liberación. La mujer sufre la opresión de la ideología machista y de la praxis de dominación del varón, en los niveles sexuales, culturales, económicos, políticos, etc. –Los movimientos feministas han generado una filosofía de la liberación de la mujer–. Esta filosofía es parte integrante natural de la filosofía de la liberación, se haya o no articulado su vinculación concreta entre ambos movimientos. (Dussel, 1994: 150)

Elina Vuola, investigadora feminista finlandesa que realizó gran parte de su trabajo en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de Costa Rica, pone el foco sobre la falta de diálogo de la Teología de la Liberación con la Teología Feminista de la Liberación. Si bien la TL reconoce que la pobreza implica varias formas de dominación, no abre su mirada a la dominación sexual; es completamente ciega a la forma diferente en que la pobreza y la violencia afectan a las mujeres, no registra la feminización de la pobreza ni se preocupa por la ética sexual ni la ética reproductiva. En este último aspecto, la Teología de la Liberación sigue los mandatos conservadores de la Iglesia. Especialmente, sostiene: “Cuando los teólogos progresistas, tanto masculinos como femeninos, mantienen silencio sobre las cuestiones de ética sexual, se crea una situación en la cual la gran mayoría de las mujeres latinoamericanas (pobres, no educadas, y para quienes la religión juega un papel importante en sus vidas a pesar de la contradicción) encuentran que no hay nadie que exprese sus preocupaciones más íntimas” (Vuola, 2000: 18). Hay un profundo silencio entre los teólogos de la liberación, una ausencia fuerte de reconocimiento a movimientos feministas dentro de la Iglesia, como Católicas por el Derecho a Decidir; a las congregaciones femeninas que reivindican derechos en la Iglesia y a la obra de muchas otras que, desde 1979, fueron gestando la Teología Feminista Latinoamericana. Mencionemos a María del Pilar Aquino, Ivonne Gebara, Elsa Támez, Ana María Tepedino, Rosemary Radford Ruether, María Clara Bingemer, Gladys Parentelli, entre otras.

En especial, la mirada sobre la descolonización exigiría una posición más clara sobre la despatriarcalización, a este respecto, afirma Silvia Rivera Cusicanqui: “Es más fácil ser indio que ser mujer. Está mucho más internalizado en las organizaciones populares el machismo, en las juntas vecinales, en los sindicatos, en la propia organización indígena. Tú puedes ser dirigente solo en cuanto eres esposa de un dirigente. Para las mujeres solas no hay lugar, cosa que sí existe en las comunidades” (2011). Hay una deuda del pensamiento decolonial con las propuestas feministas para la emancipación. La visión de la conquista como violación del cuerpo de las mujeres originarias, el sometimiento también sexual de las esclavizadas, están aún cubiertos de silencio en las elaboraciones del pensamiento decolonial.

En forma paralela a los mejores desarrollos del pensamiento crítico de los años setenta y principios ochenta, aunque sin visibilidad, se desarrollaba el pensamiento feminista latinoamericano. A menudo fueron obras colectivas, multigrafiadas, que circulaban fuera de los circuitos académicos oficiales. Fueron primeramente desvalorizados, considerados como panfletos o señalados como una amenaza irracional. Con su cólera y su insistencia fueron generando consecuencias de gran importancia en el nivel práctico y teórico. Comenzó a mirarse la situación de las mujeres, en principio en torno a las preocupaciones por el desarrollo, por la democracia, aunque sin la radicalidad ni la mirada emancipatoria que proponían los movimientos feministas.

Arturo Escobar (1998), apoyándose en las reflexiones de feministas del sur como Chandra Mohanty, cuestiona las prácticas de los organismos para el desarrollo que pretenden incorporar a las mujeres a partir de una visión de mujeres improductivas e ignorantes; un discurso que crea la-mujer-del-tercer-mundo para las agencias y sus representantes. Los programas de desarrollo han practicado que la economía es para el hombre y la economía doméstica para la mujer. Hasta finales de los años setenta, la mujer aparecía en el aparato del desarrollo solo como madre encargada de alimentar al niño, embarazada o lactante, dedicada a buscar agua para cocinar y limpiar o tratando las enfermedades de los hijos. Aunque el panorama creado no coincidía con la realidad, este permitía justificar programas y proyectos de ayuda al desarrollo. La consecuencia de estos programas fue más bien negativa, también para las mujeres campesinas. La modernización campesina que, en muchos casos, significó la pérdida de tierras, empujó a las mujeres a la proletarización y a la precariedad, lo que aumentó su vulnerabilidad.

Durante la década de los noventa, el pensamiento crítico latinoamericano fue ampliando su mirada y descubrió el feminismo, favorecido por convenios internacionales que impulsaron líneas de investigación sobre temas de género, así como por la creación de los Estudios feministas al interior de las universidades, promovidos por académicas militantes del feminismo y por la emergencia de nuevos movimientos sociales de mujeres que resisten las políticas neoliberales. Comenzaron a incluir a las organizaciones de mujeres en el listado de las fuerzas de transformación social que cuestionan los límites de exclusión y discriminación y, en este sentido, se encontraron con la rotunda participación de las mujeres, que fue gestando prácticas de igualdad y prefigurando emancipaciones.

Sin embargo, hay que aclarar que no es lo mismo ocuparse del feminismo como movimiento social (incluyéndolo junto con otras prácticas y subalternidades en rebeldía) que incorporar el punto de

vista de la teoría feminista a la reformulación del pensar. La constatación optimista de las acciones de los movimientos sociales no basta. Boaventura de Sousa Santos (1997) reconoce el potencial epistemológico transformador del pensamiento feminista que se dedicó a revelar la perspectiva androcéntrica del conocimiento acumulado en la tradición occidental, mostrando cómo el sujeto hombre colonizador generó un pensamiento que se presenta como universal pero que deja fuera las miradas de la mitad de la humanidad; un pensamiento que abomina la diversidad, traza líneas que la empujan a ser considerada como no relevante, insignificante para el mundo de las ideas. Allí se ubica a la experiencia de las mujeres que, en general, se silencia, se evalúa como sin importancia. De ahí la importancia de la epistemología feminista que ha posibilitado entender cómo las concepciones y prácticas dominantes de atribución, adquisición y justificación del conocimiento –desde la selección de los problemas, los conceptos útiles y las hipótesis, hasta el diseño de la investigación, la recolección e interpretación de los datos o los estándares de evidencia– perjudican sistemáticamente a las mujeres y a otros grupos subordinados y generan un círculo vicioso de desigualdades.

### **AMPLIAR EL HORIZONTE CRÍTICO**

Entre todos los ejes de la dominación, el sistema patriarcal que naturaliza el sometimiento del conjunto de las mujeres es el históricamente más antiguo, el geográficamente más abarcador e ideológicamente más ocultador y menos reconocido. El patriarcado se sostiene en un conjunto de instituciones políticas, sociales, económicas, ideológicas y afectivas que producen y reproducen prácticas cotidianas colectivas y personales que se dan en lo público y en lo privado. La división sexual del trabajo, la feminización de la pobreza, la violencia contra las mujeres, la mercantilización del cuerpo femenino, el tráfico de mujeres y la prostitución, la maternidad obligatoria y desprotegida, la dependencia corporal y la sumisión afectiva, la segregación ocupacional y política, son solo algunos de los males que derivan del sistema patriarcal. No hay que olvidar, en consecuencia, que al hablar del mundo en el que se encuentran las mujeres y del mundo en el que se instalan las diversas formas de opresión, estos suelen coincidir. Esto no presupone figuras de culpabilidad o responsabilidad a partir de la elección que las mujeres hacen *de* su vida y *en ella*, antes bien, señala un campo de análisis e investigación que nos permite preguntar cuáles son las motivaciones fundamentales que hacen del sistema patriarcal un modelo en muchos casos atractivo, adoptable y quizá cómodo.

Producir conocimiento que revele los mecanismos políticos e ideológicos del patriarcado en sus especificidades históricas y geográficas,

en su poder actual colonial, en sus alianzas con el capitalismo y el eurocentrismo (a la vez que plantea la reflexión y propuestas para su eliminación) resulta indudablemente un deber para el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño. La emancipación es más que la alternativa al poder establecido, es la construcción de sujetos, de hegemonía y de relaciones sociales que no sean enajenantes. Por ello, la creación de los referentes de sentido para la emancipación es esencial para superar las formas tradicionales de dominación. A las diversas formas de dominación es pues también necesario hacerles un ejercicio de lectura comparativa, esto en razón de que a la investigación social no le puede bastar la descripción de escenarios de conflicto, guerra y opresión, en los que se circunscribe dicha dominación. Esta tarea se refiere al planteamiento y esclarecimiento de las condiciones en las que se da el espacio de lo social al interior de estas formas de dominación: justamente en el escenario de la dominación aparece el espacio de la reivindicación del derecho, en la vida de las oprimidas y los oprimidos aparecen sellos morales como la hospitalidad y la solidaridad, en los escenarios de vulnerabilidad surgen nuevas formas de acción colectiva organizada que suponen la agencia activa detrás de la víctima.

El pensamiento feminista tiene capacidad para modificar visiones y perspectivas teóricas y para elaborar las herramientas que permitan abordar temas cruciales en el mundo real en el que vivimos, de la existencia humana en sus determinaciones concretas, de las sociedades y su organización material. De ahí su potencial para explicar –y no solo describir– tanto las desigualdades existentes entre mujeres y hombres, como sus mecanismos de su reproducción y legitimación.

Definitivamente, el desarrollo del pensamiento feminista ha sido parte de la militancia, como señala Magdalena Valdivieso:

Recuperar la historia de las excluidas del relato tradicional fue considerado, en años recientes por el movimiento de mujeres, una necesidad para su reconocimiento como sujetas políticas. Acceder al pasado para comprender el presente, hacer visible lo invisible, han sido los principios orientadores de las investigaciones. La realización de esa tarea ha favorecido la recuperación de la memoria colectiva femenina y ha dimensionado el papel que cumple esta en la elaboración de las construcciones sociales. (Valdivieso, 2007: 34)

Por todo lo anterior, haremos algo de memoria sobre la evolución de las ideas y las luchas feministas en nuestra América. Aunque reflexión, resistencias y luchas de mujeres han existido en América Latina desde la época colonial, pasando por las disputas para lograr el acceso a la educación y las luchas de las obreras anarquistas,

que tuvieron lugar en el siglo XIX, los movimientos de mujeres se organizaron en la primera mitad del siglo XX en torno a los derechos laborales y el derecho al sufragio, etapa que constituye la Primera Ola Feminista Latinoamericana, con demandas sostenidas grupalmente. En ella se consideraba que para que las sociedades se integren es indispensable que las mujeres tengan pleno desarrollo igual que los hombres. Los feminismos latinoamericanos se nuclearon en movimientos sufragistas en torno a una meta concreta como el derecho al voto pero, trabajando distintos ángulos de la injusticia hacia las mujeres, combinaron la demanda por igualdad legal con el hombre y protección de la mujer a causa de su sexo y sus funciones específicas, en especial, la maternidad. La reforma del código civil que reorganizara los derechos de mujeres y hombres en igualdad se consideraba también imperativa y base para la reforma política y el sufragio femenino. En contra de lo que argumentaban los anti-sufragistas sobre la masculinización de las mujeres por el sufragio, las sufragistas latinoamericanas se lanzaron a defender la femineidad y sus funciones históricas, sosteniendo que el voto femenino tendría una función de agente de cambio social.

El feminismo latinoamericano de la Primera Ola tuvo desde el principio un fuerte compromiso con la reforma social, en cuanto se refería a las necesidades de la mujer y la protección de la infancia. Pensaban que dichas necesidades sufrían por el olvido y la negligencia de los hombres que ejercían la autoridad. Costura, cigarrería, planchado, lavandería y servicio doméstico constituían, entonces, las principales actividades a las que se dedicaban. Mal pagas, peor alimentadas, sin educación, las mujeres –y también los niños– eran considerados la mano de obra ideal para el capitalismo, su salario era menor al de sus compañeros masculinos. Igual salario por igual trabajo era la demanda mínima y la preocupación feminista por los problemas que asediaban a la mujer obrera, y en particular a la madre obrera, tuvieron importancia central. Por su parte, las mujeres obreras estaban dispuestas a entrar en organizaciones laborales católicas, socialistas y anarquistas. Asimismo, militantes de las capas medias se agruparon en organizaciones cercanas a los partidos socialistas y comunistas.

A partir los años setenta, se produce una presencia y prosecución creciente de las mujeres en los diferentes niveles de educación, sobre todo, tiene lugar su incorporación a la educación media y superior y se va gestando una acción contracultural y emancipadora en relación con las luchas sociales de la época, que fue generando lo que conocemos como Segunda Ola Feminista Latinoamericana. En ella se comienza a cuestionar con voz propia, desde la propia experiencia, el conocimiento diseñado institucional y epistemológicamente desde

el poder patriarcal y devela el androcentrismo que impregna el pensamiento científico, filosófico, religioso y político. Los años setenta fueron años de revoluciones latinoamericanas, en las que las mujeres descubrieron las contradicciones de un sistema que tiene su legitimación en la universalidad de sus principios, pero que en realidad es sexista, racista, clasista, colonialista e imperialista.

En ese marco se fue construyendo y situando la crítica feminista al saber científico, a la investigación y a la cultura, que se van descubriendo como discursos contruidos por el poder hegemónico masculino, pero que son presentados como proposiciones objetivas, universales, únicas y verificables. Lo humano se conceptualiza a la medida del arquetipo viril, dominador adulto, creador de legitimidad que, a su vez, impone los criterios de ingreso al colectivo hegemónico. En esta época, se fue consolidando un corpus teórico a partir de textos fundantes<sup>2</sup> que proponían explicaciones sobre los orígenes de la subordinación femenina y sus consecuencias. En el ámbito privado –que tradicionalmente se consideraba ajeno a la política– se desarrollan las relaciones de poder que están en la base del resto de las estructuras de dominación, por ello es imposible pensar en una emancipación radical sin destruir las bases patriarcales del sistema. De ahí que se reelaborara la división entre lo público y lo privado-personal, develando cómo lo político abarca ambos ámbitos. Se acuñó el lema que unificó el feminismo radical mundial: “lo personal es político”.

Fue una época en la que se multiplicaron los grupos de autoconciencia, las organizaciones de mujeres dentro de partidos políticos y fuera de estos, los espacios femeninos de producción cultural, las formas de resistencia contra las dictaduras y la lucha contra la opresión sexual unida a la lucha contra el capitalismo y el colonialismo. Se comenzaron a debatir los temas relacionados con la sexualidad, la maternidad, la pobreza de las mujeres, los roles y estereotipos en los proyectos de vida y en la educación, la estructura familiar, a la vez que se estructuraron las teorías del patriarcado y del sistema sexo-género.

El feminismo latinoamericano de los setenta y ochenta era iconoclasta y rebelde, estaba compuesto mayoritariamente por mujeres de clase media instruida, pero fue acercándose y articulándose con movimientos populares, vinculándose y sembrando ideas y principios

---

2 Kate Millett, *Política sexual* (1970); Shulamith Firestone, *La dialéctica del sexo* (1970); Eva Figes, *Actitudes patriarcales* (1972); Sheila Rowbotham, *Feminismo y revolución* (1978); Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel* (1981); Luce Irigaray, *Speculum* (1974). En Latinoamérica, textos pioneros fueron los de Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín* (1973); Isabel Largaña, *La liberación de la mujer* (1973) y Julieta Kirkwood, *Feminismo y participación política* (1981). En 1976 apareció en México, fundada por Alaíde Foppa, FEM, la primera revista feminista latinoamericana.

en las mujeres organizadas de distintos ámbitos: políticos, sindicales, sociales, religiosos, etc. En un principio, el conflicto política-feminismo fue resuelto con la experiencia de la doble militancia, que permitía vincular los campos de acción y trasvasar ideas y debates.

Al interior de las universidades, grupos cada vez más numerosos de mujeres, organizados como comunidades de investigación-acción, dieron lugar a una producción sistemática de conocimiento inexistente hasta entonces, desde una visión propia, con comprensiones más amplias sobre la condición femenina. Ninguna disciplina en las Ciencias Sociales y las Humanidades quedó al margen de estos nuevos enfoques, aunque algunas estuvieron presentes con más fuerza desde el inicio: la Antropología, la Historia, la Psicología, la Literatura y la Filosofía. Hay que destacar que la creación intelectual feminista siempre estuvo enlazada con la lucha callejera y con los procesos emancipatorios de los pueblos; se trataba de incorporar la dominación de género en los análisis del *statu quo* del capitalismo y en su superación. Los procesos de democratización no serían tales sin las mujeres, la consigna de las feministas chilenas “democracia en el país, la casa y la cama” reflejaba muy claramente esta posición.

Los años ochenta y los primeros de los noventa fueron años de afirmación de los Estudios de la Mujer, Feministas y de Género al interior de las universidades latinoamericanas y caribeñas que crearon centros, institutos, cátedras, programas de estudio y publicaciones, siempre con un enfoque de academia militante. En este rumbo, CLACSO también ha tenido tradición de estudios feministas y de género, que comenzó en los años ochenta, con el Grupo de Trabajo Estudios de la Mujer, al que perteneció Julieta Kirkwood.

En 1981, se celebró en Bogotá el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, del que ya hay 12 ediciones. También durante esta época se crearon instituciones públicas y privadas, organizaciones no gubernamentales y se produjeron las cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer convocadas por Naciones Unidas,<sup>3</sup> se firmó la Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) (1979),<sup>4</sup> Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer “Convención de Belem do Para” (1994). Se trató de una institucionalización del movimiento y del pensamiento feminista, que hacia fines de los noventa no estuvo ajena a la ola reactiva que predominó en las Ciencias Sociales.

---

3 Las Naciones Unidas han organizado cuatro conferencias mundiales sobre la mujer, que se celebraron en Ciudad de México (1975), Copenhague (1980), Nairobi (1985) y Beijing (1995).

4 En 1993 pasó a integrar el conjunto de Instrumentos de Derechos Humanos universales.

Se produjo un desplazamiento (blanqueamiento) ideológico que ha puesto a algunos feminismos en armonía con el pensamiento conservador, jugando el papel de coartada progresista de propuestas sociales más bien retrógradas o mantenedoras del *statu quo*, sin cuestionar el poder establecido y sus esquemas de exclusión y dominación. El refugio en la especialidad/experticia de la perspectiva de género, permite el desarrollo de cómodas acciones sectoriales que no confrontan el sistema hegemónico ni sus mecanismos. El género aparece, entonces, como un ingrediente técnicamente cómodo y módicamente modernizador, sin cuestionamientos globales y sin concreciones de clase ni de etnia. De ahí la necesidad de repensar los feminismos desde las huellas que dejan en la historia del pensamiento político, del pensamiento social e, inclusive, del pensamiento cultural. Es decir, hay que exigir a la investigación social repensar la pluralidad de las lecturas sobre el cuerpo femenino, el aporte femenino a la economía, la democracia a la luz de la paridad de género, etcétera.

Durante ese período también se fue produciendo, a fines del siglo XX, el fenómeno de la explosión de las diferencias al interior del feminismo, lo que llevó a la idea de la diversidad. Las diversidades entre las mujeres se comprenden en términos de clase, etnia, orientación sexual, edad, etc. Mientras algunas quedaron ancladas a las ideas de inclusión social de las mujeres, hasta llegar a la igualdad completa o paridad en todos los ámbitos sociales, con la confianza en que la incorporación o inclusión de las mujeres traerá mayores grados de justicia social; otras proponen un feminismo que es camino y parte indispensable de la transformación social.

La llegada del siglo XXI a nuestra América trajo la revitalización de las utopías y, a su calor y a su vera, feminismos populares y diversos, localizados en nuestra latinoamericanidad: decoloniales, antipatriarcales, anticapitalistas, socialistas, feminismos negros, indígenas y mestizos. Sus originales propuestas incluyen temas tales como las redefiniciones feministas del buen vivir, la despatriarcalización en la descolonización y la idea de socialismo feminista. Por esto, afirmamos que está en desarrollo la Tercera Ola Feminista Latinoamericana.

Para el feminismo latinoamericano popular y socialista, la pobreza y el lugar social determinan y potencian la explotación de género de las mujeres. Por ende, al practicar el feminismo como pensamiento contrahegemónico y contracultural situado, debemos pensar desde nuestra específica subordinación de mujeres latinoamericanas como una categoría política que nos articula, con historias y siglos de subordinación y de propuestas. Pensarnos desde nuestra América implica hacerlo desde la marginalidad explotada del imperio global, donde la violencia se naturaliza teniendo como base la violación colonial.

El colonialismo europeo patriarcal, racista y discriminador ha marcado a las mujeres latinoamericanas y las ha simbolizado como cuerpos preferentemente erotizados, convertidos en instrumento para la sujeción y la reproducción del colonizador. Nuestros países son vistos desde otros continentes como lugares para el placer, lugares donde todavía consiguen las mujeres más femeninas y sumisas, mujeres que cumplen mejor y sin protestar el papel que el patriarcado les asigna, mujeres que se exportan como migrantes indocumentadas para los mercados del sexo o de los cuidados.

Son realidades aún vigentes en América Latina y el Caribe:

- La existencia de “niñas de familia”, muchachas indígenas que son “adoptadas” por familias blancas de las ciudades para servir en la casa.
- La prostitución infantil, 75% de las mujeres que se encuentra en esta situación en América Latina y el Caribe se inició en la prostitución cuando estas apenas contaban con 14 años de edad. La pobreza y la exclusión social fomentan este “negocio”, que se expresa en redes de trata que cubren varios países de la región. Ciudades fronterizas y turísticas son los lugares donde este flagelo es más grave.
- Los altos niveles de mortalidad materna, cuyos efectos alcanzan mayormente a las mujeres pobres que viven en áreas rurales o en condiciones de marginalidad. Muchas de ellas pertenecen a poblaciones indígenas o son adolescentes con embarazos que no han sido planificados. La mortalidad materna está relacionada con la disparidad entre géneros, el embarazo prematuro, el aborto y los servicios de control de la natalidad inadecuados. Esta sigue siendo una de las mayores causas de muerte entre las adolescentes de la región.
- Los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres latinoamericanas son solamente una expresión en la mayor parte de nuestros países; hay grandes dificultades para el acceso a servicios gratuitos de planificación familiar y solo en Cuba, Ciudad de México y Uruguay la interrupción del embarazo es un derecho legalmente reconocido.
- En América Latina y el Caribe se registra la segunda tasa más alta de embarazos adolescentes del mundo. Un promedio de 38% de las mujeres de la región se embarazan antes de cumplir los 20 años. Casi el 20% de nacimientos vivos en territorio latinoamericano son de madres adolescentes. Los porcentajes

de embarazo son de tres a cinco veces más altos entre las adolescentes de escasos recursos.

- Las más altas tasas de analfabetismo entre la población joven (15 a 24 años de edad) se registran entre las mujeres indígenas.
- La feminización de la migración, especialmente laboral, la mayoría con fines de trabajo doméstico. En los principales países receptores resalta el hecho de que, en este grupo de mujeres, la mayoría son madres. Se conforman así cadenas globales de cuidado, que transfieren cuidados de unos hogares a otros y mujeres responsables con base en ejes de poder, en los que las latinoamericanas más pobres son las oprimidas.
- A pesar de que una importante cantidad de países de América Latina y el Caribe, durante el siglo XXI, han establecido leyes especiales contra la violencia basada en género y han desarrollado acciones jurídicas; el 29,8% de las mujeres ha sido víctima de violencia física y/o sexual ejercida por parte de su pareja y el 10,7% ha sufrido violencia sexual por alguien fuera de la pareja, según la Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud (OPS/OMS; 2013).

Sin embargo, las mujeres latinoamericanas, en su variedad de rostros, son ejecutoras de primera línea en la transición hacia sociedades más justas; sobre su trabajo y sus aportes se van gestando los cambios sociales. Ellas son quienes impulsan la vida cotidiana y van prefigurando comunalidad en las sociedades. El pensamiento feminista sobre cuidado y su función social trae consigo la valoración de la afectividad como elemento mediador de las relaciones sociales en interdependencia. Esta línea ética, que parte de pensar en posiciones sociales desde las cuales se reproduce la vida, lleva a posiciones políticas que conducen a transformaciones reales de la cotidianeidad. El modelo socioeconómico capitalista no ha crecido solo a costa de los sistemas naturales, sino también a partir de la incautación de los tiempos de las personas para ponerlos al servicio del mercado, mientras que desplaza costos a la esfera doméstica, donde la división del trabajo coloca a las mujeres en la posición de responsabilidad por las tareas como imperativo de género. La visión política que se preocupa solo del mercado y relega al limbo de lo invisible el trabajo doméstico y de cuidados está eludiendo toda responsabilidad sobre las condiciones de vida de la población.

El capitalismo patriarcal imperialista racialmente estructurado demanda la necesidad de analizar de manera integral los efectos del racismo, las relaciones de clase y género, sus intersecciones entre el

colonialismo y el imperialismo que complejizan las opresiones. Mujeres y sujetos colonizados comparten la Otridad y el enjaulamiento dentro de las categorías de representación dominantes. El pensamiento feminista ha llamado la atención sobre la diferencia, cuestionando aquello que se constituye como diferencia y cómo lo diferente se equipara como lo periférico, lo deficiente –frente a lo universal y lo central– conformando así relaciones asimétricas de poder. Frente a la idea de un sujeto político-moderno universal, las feministas latinoamericanas van descolonizando identidades y produciendo reflexiones desde las mujeres como personas oprimidas e invisibles. Se piensa a partir de la diferencia como relación social, que se convierte en opresión producto de genealogías y narraciones colectivas sedimentadas con el tiempo; y producidas por prácticas culturales discriminatorias. En este marco tienen lugar los feminismos afrodescendientes, indígenas, populares, comunitarios, de la diversidad sexual, lésbicos, ciberfeminismo, decoloniales, etcétera.

Dos preguntas se complementan: 1) ¿Es posible la igualdad real de las mujeres como objetivo último sin una transformación social radicalmente emancipatoria? y 2) ¿Es posible una transformación social radicalmente emancipatoria sin la igualdad efectiva de las mujeres? Vamos cada vez mostrando con mayor claridad que no es posible una sin la otra. Insistamos, ¿cuáles son esos matices de igualdad de los que una investigación social debe ocuparse, justo cuando se trata de pensar dislocadamente el cuerpo femenino como distinto, el anhelo femenino como distinto y el ejercicio de lo femenino como distinto? Es necesario enfatizar que es una exigencia ética y metodológica comenzar por releer los modelos emancipatorios de las diferentes perspectivas feministas, desde las más ingenuas y radicales, hasta las más alternativas y políticas.

Tanto la ética como la política feminista son herramientas para generar una nueva manera de ver la justicia. Mientras que la ética de los derechos es una manifestación de igual respeto que equilibra los derechos de los otros y del Yo; la ética de la responsabilidad se basa en un entendimiento que hace surgir la compasión y el cuidado. Estos valores han sido inculcados en la formación de las mujeres por milenios, históricamente han sido establecidos como valores de la femineidad que, en nuestra América, se materializan en las ocupaciones y tareas sin fin que cumplen en las comunidades las mujeres populares. Reconocernos como seres vulnerables que precisan del cuidado de otras personas a lo largo de nuestro ciclo vital permite redefinir y completar el conflicto capital-trabajo, afirmando que ese conflicto va más allá de la tensión capital-trabajo asalariado, para ser una tensión entre el capital y todos los trabajos, los que se pagan y los que se hacen gratis.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico significa incluir en la reflexión la totalidad de la vida humana concreta, con sus dimensiones de reproducibilidad y sostenibilidad. Las preocupaciones que son centro de la reflexión feminista, la cual debe dialogar con las propuestas políticas de las alternativas de transformación social para la emancipación, cuestionan qué tipo de vida pensamos que es digna de ser vivida y cómo podemos organizarnos para sostenerla de forma colectiva. El aporte del pensamiento feminista latinoamericano para la construcción del mundo alternativo se relaciona en forma capital con el cuidado de la vida en su materialidad concreta, que debe entenderse como un bien público, en el que la corresponsabilidad abarca estados, sexos y generaciones.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico tiene que ver con reconocer la conexión entre la descolonización y la despatriarcalización. Se trata de demostrar cómo la dominación patriarcal que genera la opresión de las mujeres se logra mediante formas de expropiación, discriminación y violencia, que mantienen la organización jerárquica en las sociedades. El modelo patriarcal implica hombres dotados y mujeres carenciadas, la pobreza y la pauperización de las mujeres determina también la concentración del poder. El cuerpo de las mujeres es un territorio colonizado por el patriarcado que determina sus formas y sus usos, por medio de la negación de derechos sexuales, prostitución, abuso y violencia, así como por el abuso corporal en el trabajo que sufren las más pobres; todos ellos vestigios del trabajo esclavo y la servidumbre. La despatriarcalización se relaciona también con una mirada histórica que cuestiona la percepción de los pueblos indígenas como detenidos en el tiempo, como señala Silvia Rivera Cusicanqui: “lo indio es parte de la modernidad, no es una tradición estancada, estática y petrificada, sino que es una dinámica de interacciones conflictivas con poderes coloniales de diversa escala” (2011). Por oposición, descolonizar y despatriarcalizar es recuperar la dignidad de lo femenino y de lo indígena, su ética de responsabilidad hacia el mundo de los vivos, a partir de los cuales debe surgir un modo diferente de ejercicio del poder.

Ampliar el horizonte de lo político y de lo crítico implica también generar un nuevo orden discursivo que reconoce los saberes y da la palabra a lo producido y vivido por el pensamiento y la acción feminista; así como escribir la historia del pensamiento crítico sin ausencias ni silencios. En la consigna de los feminismos populares de nuestra América “sin feminismo no hay socialismo” está marcada la línea de utopía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Carlos; de Sousa Santos, Boaventura; Torres-Rivas, Edelberto y Miró, Carmen 2009 “Encuesta sobre el Pensamiento Crítico en América Latina” en *Crítica y Emancipación* (Buenos Aires: CLACSO) Año 1, N° 2.
- Asturias, Miguel Ángel 1999 (1946) *El señor presidente* (Guatemala: Unidad Editorial) en <[http://biblio3.url.edu.gt/Libros/asturias/senor\\_presidente.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/Libros/asturias/senor_presidente.pdf)> acceso 25 de marzo de 2017.
- Bidaseca, Karina (coord.) 2016 *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente* (Buenos Aires: CLACSO – IDAES).
- Boff, Leonardo 1989 *Iglesia: carisma y poder Ensayos de eclesiología militante* (Bogotá: Indo-American Press Service).
- Borón, Atilio 2005 “Las Ciencias Sociales en la era neoliberal: entre la academia y el pensamiento crítico”, conferencia magistral pronunciada en el *XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS)* (Porto Alegre) 22 al 26 de agosto.
- Carneiro, Sueli 2001 *Ennegrecer el feminismo. Seminario Internacional sobre racismo, xenofobia y género* (Durban: Lolapress) Trad. Lilian Abracinskas.
- Castellanos, Rosario 1973 *Mujer que sabe latín* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Curiel, Ochy 2009 “Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe”, ponencia presentada en el *Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista* (Buenos Aires: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista GLEFAS, Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires).
- de Sousa Santos, Boaventura 1997 “Epistemología y feminismo” entrevista realizada por Gloria Comesaña Santalices en *Utopía y Praxis Latinoamericana* (Maracaibo: Universidad del Zulia) Año 2, N° 2.
- de Sousa Santos, Boaventura 2008 *Reinventando la emancipación social. Cuadernos del Pensamiento Crítico* (Buenos Aires: CLACSO).
- Dos Santos, Theotonio 2011 (1972) *Imperialismo y Dependencia* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Dos Santos, Theotonio 1978 *Imperialismo y Dependencia* (México: Ediciones Era).
- Dussel, Enrique 1994 *Retos actuales de la filosofía de la liberación en Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América).

- Escobar, Arturo 2007 (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Caracas: Editorial El Perro y la rana).
- Escobar, Arturo 2011 “Una minga para el posdesarrollo” en *Signo y Pensamiento* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana) Vol. XXX, N° 58, enero-junio.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys 2009 “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos Latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (Caracas) N° 14, p. 33.
- Fabri, Luciano 2010 “Diversidad y articulación. Aportes feministas al debate sobre el sujeto del cambio social” en *Herramienta. Debate y crítica marxista* N° 45. En <[http://www.herramienta.com.ar/](http://www.herramienta.com.ar/http://www.herramienta.com.ar/)> acceso 14 de febrero de 2013.
- Fals Borda, Orlando 1987 *Investigación Participativa* (Montevideo: Ediciones de Ia Banda Oriental).
- Fernández Retamar, Roberto 2006 *Pensamiento de nuestra América. Autorreflexiones y propuestas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Figes, Eva 1972 *Actitudes patriarcales: Las mujeres en la sociedad* (Madrid: Editorial Alianza).
- Firestone, Shulamith 1976 (1970) *La dialéctica del sexo* (Barcelona: Editorial Kairós).
- Fornet-Betancourt, Raúl 1994 *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana* (Costa Rica: DEI).
- Fornet-Betancourt, Raúl 2000 *Interculturalidad y globalización* (Costa Rica: DEI).
- Fornet-Betancourt, Raúl 2001 *Transformación Intercultural de la filosofía* (Bilbao: Descleé).
- Fornet-Betancourt, Raúl 2009 *Mujer y filosofía en el pensamiento Iberoamericano. Momentos de una relación difícil* (Barcelona: Anthropos).
- Frei Betto 1986 *Cristianismo e Marxismo* (Petropolis: Vozes).
- Freire, Paulo 1971 *La Educación como práctica de la Libertad* en <[http://www.bibliotecavirtual.com.ar/libros/filosofia/la%20educacion%20como%20practica%20de%20la%20libertad%20paulo\\_freire.pdf](http://www.bibliotecavirtual.com.ar/libros/filosofia/la%20educacion%20como%20practica%20de%20la%20libertad%20paulo_freire.pdf)> acceso 25 de marzo de 2017.
- Freire, Paulo 1974 (1970) *Pedagogía del Oprimido* en <<http://www.servicioskoinonia.org/biblioteca/general/FreirePedagogiadeloOprimido.pdf>> acceso 25 de marzo de 2017.
- González Casanova, Pablo (2006) *Sociología de la explotación*. (Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

- Grüner, Eduardo 2011 *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: CLACSO).
- Gudynas, Eduardo 2011 Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo en *América Latina en Movimiento* (Quito: ALAI) N° 462.
- Gutiérrez, Gustavo 1975 *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Salamanca: Ediciones Sígueme).
- Harnecker, Marta 2014 *Un mundo a construir (nuevos caminos)* (Caracas: Editorial El perro y la rana).
- Hinkelammert, Franz 1984 *Crítica a la razón utópica* (San José de Costa Rica: Editorial DEI).
- Houtart, Francois 2006 *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico. Lecciones desde África, Asia y América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Houtart, Francois 2009 *Deslegitimar el capitalismo. Reconstruir la esperanza* (Buenos Aires: CLACSO).
- Houtart, Francois 2009 *El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre* (Buenos Aires: CLACSO).
- Houtart, Francois 2010 “De la resistencia a la ofensiva en América Latina: ¿Cuáles son los desafíos para el análisis social?” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO) N° 26.
- Irigaray, Luce 1974 *Speculum* (París: Les Editions de Minuit).
- Kirkwood, Julieta 1981 “Feminismo y participación política en Chile” en *Documento de trabajo* (Santiago de Chile: Programa FLACSO) N° 159.
- Lander, Edgardo (comp.) 1995 *El límite de la civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo* en <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/83.pdf>> acceso 25 de marzo de 2017.
- Lander, Edgardo (comp.) 2005 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Caracas: FaCes-UCV y UNESCO).
- Lander, Edgardo 1997 “Las Ciencias Sociales en el Atolladero. América Latina en tiempos posmodernos” en *Revista Nueva Sociedad* (Caracas: ILDIS) N° 150, julio-agosto.
- Lander, Edgardo 2001 “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo” en *Revista de Sociología* (Santiago: Universidad de Chile) N° 15.
- Larguía, Isabel 1973 *La liberación de la mujer* (Buenos Aires: Granica).

- Lechner, Norbert 1988 *Los patios interiores de la democracia* (Santiago de Chile: FLACSO).
- León, Magdalena 2011 “Sumak Kawsay y feminismo: las mujeres en la construcción del Buen Vivir” en *Südwind Magazine* (Viena) N° 2.
- Lonzi, Carla 1981 *Escupamos sobre Hegel* (Barcelona: Anagrama).
- Mariátegui, José Carlos 1928 *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* en <<http://www.lahaine.org/amauta/b2-img/Mariategui%20Siete%20Ensayos.pdf>> acceso 25 de marzo de 2017.
- Martí, José 2005 (1891) *Nuestra América* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Millett, Kate 1995 (1970) *Política Sexual* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- OPS/OMS 2013 *Informe sobre la salud en el mundo 2013: investigaciones para una cobertura sanitaria universal*.
- Piedrahita Echandía, Claudia Luz; Díaz Gómez, Álvaro y Vommaro, Pablo (comps.) 2015 *Pensamientos críticos contemporáneos: análisis desde Latinoamérica* (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas – CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2014 *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal. 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) 2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2011) “Lo indio es moderno” en *Ojarasca*, suplemento mensual de *La Jornada* (México: UNAM) N° 170. En <<http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/ojarascainter1.pdf>> acceso 24 de abril de 2016.
- Rodó, José Enrique 2003 (1900) *Ariel* en <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/70738.pdf>> acceso 25 de marzo de 2017.
- Roitman Rosenmann, Marcos 2008 *Pensar América Latina. El Desarrollo de la sociología latinoamericana* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rowbotham, Sheila 1978 *Feminismo y revolución* (Madrid: Tribuna Feminista).
- Sader, Emir; (coord.) de Sousa Santos, Boaventura; Torres-Rivas, Edelberto; Miró, Carmen; Altamirano, Carlos 2011 “Interrogando al Pensamiento Crítico Latinoamericano” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO) N° 46.

- Salas Astrain, Ricardo (coord.) 2005 *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez).
- Salazar Bondy, Augusto 1968 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI editores).
- Scanone, Juan Carlos 1976 *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca: Ediciones Sígueme).
- Sousa Santos, Boaventura de 2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Editorial Trilce).
- Svampa, Maristella 2011 *Pensar el desarrollo desde América Latina* en <<http://www.maristellasvampa.net/archivos/ensayo56.pdf>> acceso 25 de junio de 2017.
- Torres-Rivas, Edelberto *et al.* 2009 “Edelberto Torres-Rivas: dependencia, marxismo, revolución y democracia. La perspectiva desde la periferia” en *Crítica y Emancipación* N° 2. En <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/182>> acceso 31 de mayo de 2017.
- Valdivieso Ide, Magdalena 2007 “Críticas desde el feminismo y el género a los patrones de conocimiento dominantes” en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* (Caracas: Centro de Estudios de la Mujer de la Universidad Central de Venezuela/CEM, UCV) Vol. 12, N° 28.
- Vasconcelos, José 1948 (1925) *Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (Buenos Aires: Espasa-Calpe).
- Vuola, Elina 2000 *La ética sexual de los límites de la praxis. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala).
- Zea, Leopoldo 1969 *Filosofía Latinoamericana como filosofía sin más* (México: Siglo XXI).