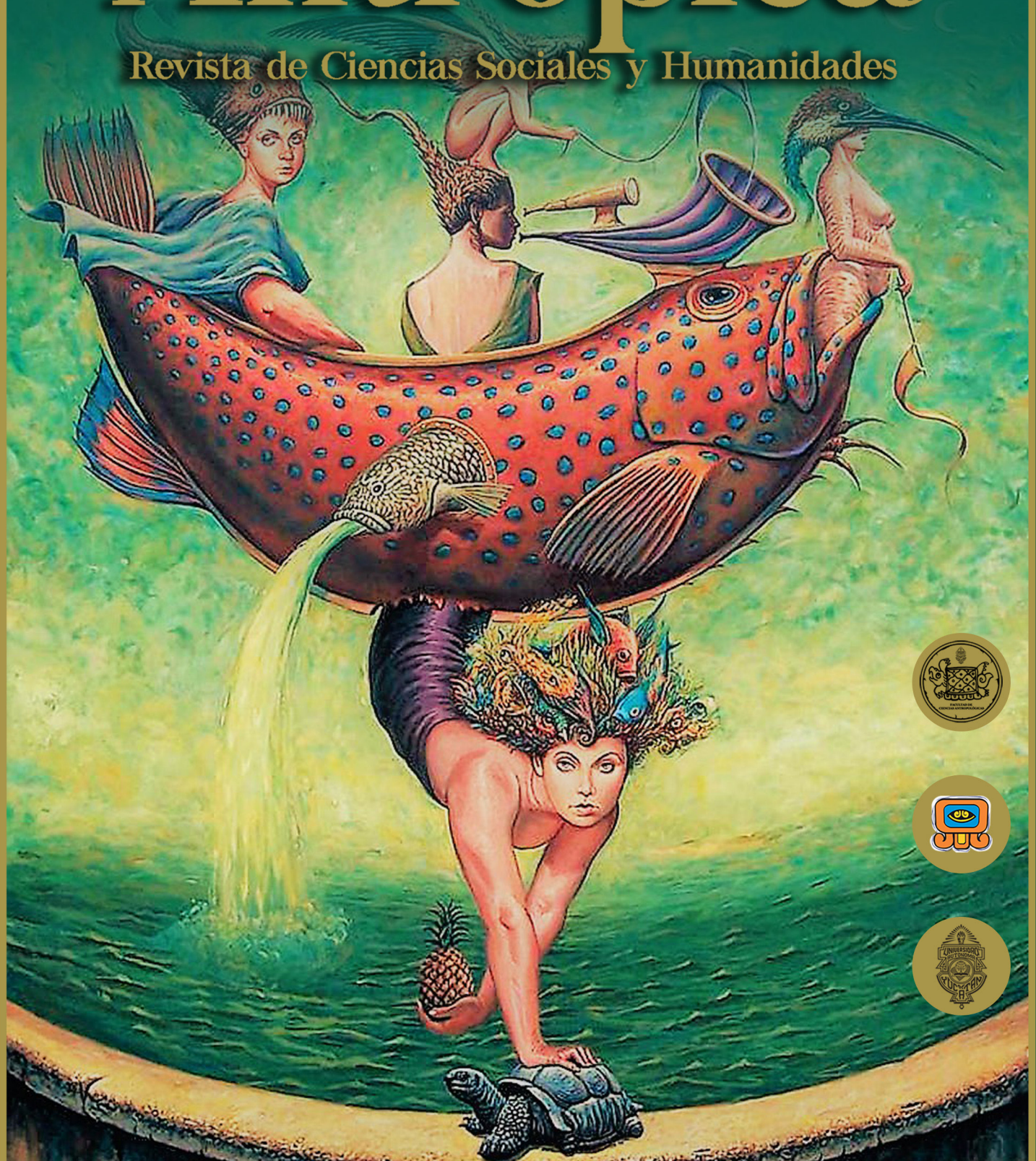


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades





Colonialidad, teoría feminista y feminismo decolonial

Coloniality, Feminist Theory, and Decolonial Feminism

Jimena Estefanía Gaspar Rivera

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Juanita Odette Pérez Izquierdo

Universidad Autónoma de Yucatán (México)

Alejandro Francisco Román Macedo

Universidad Autónoma de Nuevo León (México)

Resumen

La colonialidad es el patrón de poder instaurado a partir de 1492 cuando llegaron los europeos a Abya Yala. A diferencia del colonialismo, la colonialidad sigue presente y continúa configurando desigualdades estructurales. En consecuencia, han surgido movimientos feministas como el decolonial, que consideran la intersección entre las categorías raza y género. En relación con esto, el objetivo del texto es mostrar cómo la colonialidad estructura las desigualdades contemporáneas —especialmente las de género— y justificar por qué el feminismo decolonial constituye una perspectiva necesaria para comprender y transformar estas relaciones de poder. Al respecto, el género no puede separarse de la colonialidad, por lo que, para dismantelar estructuras coloniales como el patriarcado, es necesaria la praxis del feminismo decolonial.

Palabras clave: feminismo, decolonialidad, feminismo decolonial, colonialidad

Abstract

Coloniality is the pattern of power established after 1492, when Europeans arrived in Abya Yala. Unlike colonialism, coloniality remains present and continues to shape structural inequalities. Consequently, feminist movements such as decolonial feminism have emerged, which consider the intersection between the categories of race and gender. In this regard, the aim of the text is to show how coloniality structures contemporary inequalities—particularly those related to gender—and to explain why decolonial feminism constitutes a necessary perspective for understanding and transforming these power relations. In this sense, gender cannot be separated from coloniality; therefore, to dismantle colonial structures such as patriarchy, the praxis of decolonial feminism is essential.

Keywords: feminism, decoloniality, decolonial feminism, coloniality

DOI: <https://doi.org/10.32776/arcsh.v12i23.554>

<https://orcid.org/0000-0002-6271-3204> - jimena.gaspar@correo.uady.mx

<https://orcid.org/0000-0002-4145-1639> - odette.perez@correo.uady.mx

<https://orcid.org/0000-0001-5911-4043> - alejandro.romanmc@uanl.edu.mx



Recepción: 15 de mayo de 2025 | Aceptación: 15 de diciembre de 2025

© 2026 UADY. Esta obra es de acceso abierto y se distribuye bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

Introducción

¿Racismo o machismo? ¿De qué hablar primero? ¿De la exclusión sufrida por los pueblos indígenas a manos de los colonizadores o de la opresión vivida por las mujeres como seres considerados inferiores al hombre? En este caso creo que lo más conveniente sería primero abordar la colonialidad, que refiere a un conjunto de fenómenos basados en la creencia de la superioridad racial europea, mediante la cual, cualquier forma de vida diferente a la europea es oprimida (Estermann, 2014). De hecho, Quijano (2009) menciona que “raza” es un constructo mental surgido de la violencia generada por los enfrentamientos entre indígenas y españoles, por lo que, según el autor, es una subjetividad que definió las relaciones sociales a partir de 1492. A la par, el autor argumenta que, aunque previo a esto, habían existido formas de dominación en todo el mundo, estas nunca habían estado basadas en la raza (Quijano, 2009). En consecuencia, posterior a la llegada de los españoles al continente americano, se implantó un marco estructural (la colonialidad), que utilizaba al constructo raza, como una herramienta de control y clasificación. Cabe mencionar que la colonialidad sigue presente en el siglo XXI y a través de esta, los pueblos indígenas han sido subyugados por siglos independientemente de su sexo. En relación con lo anterior, si queremos ordenar las categorías de dominación, considero que la raza ha ejercido un peso mayor que la construcción de género en términos de discriminación (Montanaro Mena, 2017; Quijano, 2009). Esto hace que, en términos generales, una mujer blanca tenga más privilegios que un hombre no blanco (negro o indígena, por ejemplo). Si bien, esto es debatible, debido a que existen varones con poder que no pertenecen a la raza blanca (como el ex presidente estadounidense Barack Obama), aun así, es innegable que la raza sigue siendo una de las categorías más importantes al momento de clasificar a los individuos, siendo los blancos quienes continúan representando la hegemonía (Wade, 2022).

Empero, no quiero decir con esto que las mujeres blancas no sufran discriminación, o que las mujeres de color¹ vivan la opresión de la misma forma que los hombres de color. A lo que me refiero es que, es probable que una mujer blanca tenga mayor jerarquía social que un varón indígena. Tomando esto como referencia, el siguiente documento tiene como objetivo mostrar cómo la colonialidad estructura las desigualdades contemporáneas —especialmente las de género— y justificar por qué el feminismo decolonial constituye la perspectiva necesaria para comprender y transformar estas relaciones de poder en América Latina.

1 Este concepto (mujeres de color) engloba a aquellas mujeres no blancas, y más allá de describir el tono de la piel, es un término político que busca solidaridad hacia las mujeres históricamente racializadas (Mohanty, 2003)

Si bien este no es un tópico nuevo, la realidad es que las mujeres de color continúan experimentando inequidades sociales producto de la colonialidad, por lo que me parece que sigue siendo relevante en la agenda actual. A su vez, como dijo Walter Mignolo en una entrevista que le realizaron en el 2024: “la hegemonía económica y cultural de la colonialidad continúa” (Garbarino et al., 2024, p. 3), por lo que me parece relevante no perder de vista esta teoría.

El texto se divide en dos grandes secciones: colonialidad y feminismo. En la primera, se presenta un repaso a la teoría de la colonialidad y sus dimensiones, haciendo hincapié en el género, que fue acuñada por la filósofa argentina María Lugones. Esta sección termina con la contraparte de la colonialidad, la decolonialidad, propuesta por diversos autores como Nelson Maldonado, Catherine Walsh, Walter Mignolo, etc. En la segunda parte del artículo, feminismo, se comienza con un recorrido de la historia de este movimiento y sus olas, lo cual, es importante recalcar, alude a un punto de vista eurocéntrico. No obstante, fue el primero en ser reconocido, razón por la que me parece que es importante mencionarlo. Posteriormente, se habla del feminismo negro y como este fue un referente para crear el feminismo decolonial en Abya Yala². Estos toman en cuenta el hecho de que las mujeres de color han vivido una doble discriminación: por ser mujeres y por su raza, por lo que sufren una opresión muy distinta a las féminas blancas.

Primera parte: Colonialidad

Según Aníbal Quijano (2019, p. 202) la globalización es la “culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Por lo que, tiene sus orígenes en el colonialismo resultante de la (erróneamente) llamada “Conquista”, a través de la cual se creó un patrón de poder basado en la superioridad racial, que hoy en día prevalece en nuestra sociedad (Barragán Ronderos, 2014). Empero, es menester describir que es colonialismo y, sobre todo, dejar clara la diferencia entre este término y colonialidad. Al respecto, el primero refiere a un proceso a través del cual un pueblo es dominado, ejerciendo control sobre su territorio, economía y política (Mújica García y Fabelo Corzo, 2019). Por otro lado, el segundo concepto, acuñado por Aníbal Quijano (2019), es la “relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”.

2 Abya Yala significa Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento, y se utiliza para nombrar al continente americano. A su vez, otorga sentido de identidad hacia los pueblos originarios de esta zona (Temas de Nuestra América, 2017). En el documento se usa como sinónimo del área geográfica correspondiente a América Latina

Si bien pueden sonar muy parecidos, el colonialismo es más tangible y temporal, es decir, el dominio al que refiere es más del tipo físico (directamente en su territorio, sobre los cuerpos y la tierra). Así, existieron por siglos colonias inglesas, españolas, francesas, holandesas, etc., en diversas partes del mundo, especialmente en América y África. A través de estas, los colonizadores imponían su moneda, religión, política, idioma, etc., a los colonizados.

Con respecto a la colonialidad, esta tiene tintes más bien ideológicos y culturales, lo cual hace que sea más difícil de erradicar que el colonialismo. A través de ella, desde 1492 se instauró un nuevo patrón de poder en América, basado en dos ejes: la superioridad racial y la articulación del control del trabajo, recursos y productos en forma de capital (Quijano, 2019). El primero, establecía la superioridad de los conquistadores blancos, y, por tanto, su cultura como la hegemónica. Con base en esto, los europeos crearon categorías basadas en la raza, para diferenciarse del resto, aquellos contruidos como otros. Así surgieron palabras como indio, blanco, negro y mestizo, las cuales eran un diferenciador social, donde los individuos clasificados como negros se encontraban en el estrato más bajo, y los blancos (europeos) en lo más alto (Quijano, 2019). De esta manera, los dominantes ejercieron control sobre las culturas americanas, lo que llevó a que estas fueran interiorizando y naturalizando que su posición social estaba subordinada a la europea (Lloyd, 2023). Maldonado Torres (2007) menciona que derivado de esto se estableció una colonialidad del ser, a través de la cual los pueblos indígenas experimentaron una deshumanización, como si solo las personas de raza blanca fueran humanas.

Volviendo con los ejes de la colonialidad, a través del segundo, la articulación del control del trabajo, recursos y productos en forma de capital, se crearon divisiones laborales basadas en la raza (primer eje), y, sobre todo, se fomentó la creencia de que los blancos eran los únicos que merecían obtener dinero por su trabajo, y en cambio, aquellos que se encontraban en el estrato racial más bajo, tenían la obligación de trabajar para los primeros (Zaragocin, 2017). Entonces, los nobles provenientes del “viejo mundo” tenían los puestos administrativos y políticos más altos, los españoles sin título, eran productores independientes, los indígenas eran sirvientes y los negros eran esclavos (Quijano, 2019).

No obstante, el poderío blanco no se limitaba al control de individuos corporalmente diferentes a ellos, sino que incluía la explotación del medio ambiente. A través del sometimiento físico e ideológico de los y las nativas de América, los europeos explotaron las tierras americanas y consiguieron minerales como oro y plata, los cuales comenzaron a comerciar con otros países ubicados principalmente en Asia y África como China, India, Egipto y Siria (Quijano, 2019).

Se observa cómo los dos ejes de la colonialidad establecieron un patrón de poder acuñado como sistema-mundo capitalista (Méndez Reyes, 2012), que mostraba explícitamente que la raza blanca era la hegemónica y cuyo dominio comenzó a expandirse en todo el mundo. Por tanto, ese nuevo patrón de poder sentó las bases de la modernidad, desde un punto de vista eurocentrista, en el que, aquellas culturas diferentes a la hegemónica eran consideradas atrasadas. A esto se le llama colonialidad del poder y sigue vigente en el siglo XXI.

A la diada colonialidad del ser y del poder tenemos que agregarle la del saber, que alude a la anulación de conocimientos diferentes a los postulados por las creencias eurocentristas, por lo que cualquier otra forma de pensar o saber diferente a estas es desestimada (Añón, 2021). En consecuencia, todo lo que no se base en el método científico positivista (de origen europeo), no es considerado válido. Resalto que, la colonialidad del saber, no es menos cruel o importante que las otras dos expresiones de colonialidad; de hecho, es la que asegura que la dominación eurocentrista continúe, ya que, el poder no solo se logra sometiendo físicamente a los grupos, sino que es necesaria para controlar también su forma de pensar y de ver el mundo (Ávila Romero, 2011).

Aunque en América el colonialismo terminó en el siglo XIX, la colonialidad y sus categorías siguen presentes a través de la globalización, la cual, aunque ha hecho posible que los países se comuniquen más fácilmente entre sí, también ha llevado a que dependan más unos de otros. A la par, ha creado una identidad global en donde, al igual que en la época colonial, se busca la unificación de creencias, tomando como referencia todo lo postulado desde la visión hegemónica eurocentrista (Alvarado Cantero et al., 2018).

Con respecto a la colonialidad del poder, actualmente el dominio se encuentra concentrado en manos de unos pocos (que no son negros ni indígenas), quienes son dueños de empresas transnacionales que llegan a casi cualquier lado del mundo y que buscan homogeneizar las formas de vida, con base en lo que ellos catalogan como moderno. De esta forma, mercantilizan sus productos disfrazados de “necesidades” que la población debe adquirir, enviando el mensaje de que, a través de estos, logran entrar al grupo hegemónico (Alvarado Cantero et al. 2018).

Colonialidad del género

No quiero dejar de mencionar otra categoría de la colonialidad que en los últimos años ha cobrado relevancia y es el género. Como he postulado a lo largo de este artículo, después de 1492, la raza se comenzó a utilizar para clasificar a los individuos en determinado estrato social. No obstante, no podemos omitir que el género también ha cumplido esta función, posicionando al sexo femenino por

debajo de su contraparte masculina. Por lo que, una mujer por blanca y europea que sea, no tendrá un lugar tan privilegiado como un hombre con las mismas características fenotípicas. Ahora bien, si una mujer clasificada racialmente en lo más alto es discriminada por tener vagina, imaginemos lo que sucede con alguien de sexo femenino y piel negra.

Al mismo tiempo, si actualmente siguen existiendo formas de violencia, opresión y discriminación producto de la colonialidad de poder, ser y saber, tampoco hay mejoría en la de género, ya que la mujer sigue viviendo muchas inequidades estructurales. En consecuencia, se observa que las personas de sexo femenino categorizadas como indígenas o negras experimentan más de una discriminación: por ser mujeres y por su raza.

El concepto de colonialidad de género se lo debemos a María Lugones (2008), quien hizo una crítica al hecho de que las mujeres nativas, es decir, las colonizadas, no eran consideradas mujeres, puesto que, no existían desde el punto de vista eurocentrista (Montanaro Mena, 2017). La autora explica que, para los colonizadores, solo había hombres, que eran ellos y los “otros”, los conquistados, eran todos los demás (varones y hembras), categorizados como “indígenas”, diferentes a los blancos españoles, por lo que el término mujer indígena era totalmente intrascendente (Lugones, 2011). A su vez, menciona que “género” fue una imposición social derivada de la conquista europea, y critica a Quijano por no tomarlo en cuenta en su teoría de la colonialidad. Es decir, su argumento está en que antes de la conquista, en las culturas prehispánicas no existía el patriarcado y, por tanto, las mujeres no eran discriminadas por el simple hecho de ser mujeres. Debido a esto, propuso agregar la categoría de género a la colonialidad (Lugones, 2008).

Es importante recalcar que Lugones se basó en el libro de Oyèrónké Oywùmí (1997) autora de origen nigeriano, quien habló sobre la conceptualización de género que se hace en occidente, hecho que era desconocido en su país natal. Al respecto, Oyèrónké (1997) mencionó en su trabajo que, para los yoruba³ no había una distinción entre hombre y mujer ya que, sin importar el sexo, ambos eran considerados socialmente iguales. Paralelamente, destacó que, en occidente, a partir de la colonización, lo femenino y lo masculino fueron separados en las culturas, puesto que, los colonizadores esparcieron a todo el mundo la idea eurocentrista de que el hombre se encuentra jerárquicamente por encima de la mujer.

La realidad es que la postura de Lugones (2008) con respecto a que en las culturas precolombinas no existía la categoría de género es argüible, puesto que, se ha demostrado que, sí había entre los nativos prehispánicos un sistema patriar-

3 Los yoruba son un colectivo que habita principalmente en el suroeste de Nigeria (McIntosh, 2024)

cal, que, aunque no era idéntico al de los españoles, si tenía roles de género y relegaba a la mujer a una posición inferior a la del hombre (Espinosa Miñoso, 2016). Al respecto, Julieta Paredes Carvajal (2018) argumenta que, más bien lo que se dio durante el proceso de colonización, fue un entronque de patriarcados, donde al final se impuso el de los europeos. Esto hizo que los hombres nativos adoptaran esa forma de dominación sobre su contraparte femenina, quienes entonces sufrieron la doble discriminación de ser mujeres y ser indígenas, la cual, hay que resaltar, siguen viviendo.

Rita Segato (2021) secunda a Paredes (2018), con respecto a la idea de que ya existían roles de género en algunas sociedades precolombinas, donde también se presentaba un patriarcado, pero “de baja intensidad”, es decir, los hombres y mujeres desempeñaban funciones diferentes, pero no existía una supremacía masculina sobre la femenina. Igualmente, Segato (2021) coincide con Julieta Paredes y Lorena Cabnal, quienes mencionan que la opresión del hombre sobre la mujer ya se encontraba presente en los pueblos prehispánicos (Lozano Lerma, 2019). Personalmente, estoy de acuerdo con estas autoras, acerca de que es sesgada la opinión de Lugones con respecto a la inexistencia de patriarcados en las culturas prehispánicas, y al igual que Paredes (2010), creo que se ha idealizó el pasado indígena con respecto a la ausencia de patriarcado en esas culturas.

Para cerrar este apartado me gustaría destacar que, independientemente de si existía alguna forma de patriarcado en las culturas prehispánicas, actualmente está implantado uno, que como se explicó, es el resultado del entronque patriarcal surgido con la llegada de los europeos a Abya Yala. Su instrumento es la colonización, por lo que, no es posible eliminar uno sin el otro, es decir, en palabras de Julieta Paredes Carvajal (2018, p. 67) “la despatriarcalización comprende e incluye a la descolonización, convirtiéndose en una de sus tareas fundamentales”.

Decolonialidad

Ahora me gustaría hablar de la contraparte de la colonialidad, que es el pensamiento decolonialidad cuyos principales postulantes son Nelson Maldonado Torres, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Walter Dignolo, Anibal Quijano y Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros (Andrade Guevara, 2019). La decolonialidad busca trascender la colonialidad, es decir, se trata de que el poder, el saber y los sujetos sean extraídos de esa matriz, que hace siglos dio lugar al eurocentrismo y a la división racial del capital, la cual se sigue reproduciendo, disfrazada de “modernidad” (Montanaro Mena, 2017).

Desde un punto de vista eurocéntrico, la modernidad no puede ser separada de la colonialidad, porque no existe una sin la otra (Polo Blanco y Gómez

Betancur, 2019). La primera suele ser presentada como un surgimiento de la civilización, lograda gracias a que los europeos vinieron a domesticar a los “incivilizados” indios que tenían formas de vida “inferiores a las de ellos”. Por ende, gracias a esto, los nativos pudieron dejar atrás sus costumbres y culturas y en cambio, adoptar la de los recién llegados del “viejo mundo”. Así, la civilización se alcanzó (según ellos) y se fue expandiendo hacia todo el mundo, logrando lo que hoy denominamos sistema-mundo capitalista. Aquella persona o sociedad que no se ajuste a esta visión eurocentrista es “el otro” o no moderno. Justamente, ese *otro*, es lo que los pensadores decoloniales, como Walter Mignolo (2000) llaman diferencia colonial y es justo lo que el pensamiento decolonial busca mostrar (el *otro*).

Los pensadores decoloniales también nos hablan de ese *otro* paradigma, el cual también ha sido anulado por la colonialidad. Recordemos que esta última se divide en cuatro categorías, del poder, del ser, del saber y género. Al hablar del otro paradigma, los estudiosos de este tema aluden al efecto que ha tenido la colonialidad del saber en la ciencia, donde, como expuse en párrafos anteriores, cualquier otra forma de pensamiento diferente a lo postulado desde la visión eurocentrista es anulada. De hecho, en una entrevista reciente a Walter Mignolo, recalcó que no debemos utilizar el concepto *rescatar* para referirnos a los conocimientos tradicionales de los pueblos originarios, los cuales no desaparecieron con la llegada de los europeos a Abya Yala. Por el contrario, siempre estuvieron reproduciéndose, solo que fueron invisibilizados por la “modernidad” (Garbarino et al., 2025).

Por otro lado, los conocimientos derivados de la ciencia “moderna” no han tomado en cuenta las relaciones de poder existentes, por lo que el conocimiento procedente de ella, se encuentra sesgado hacia una única forma de pensar y ver el mundo. Entonces, el *otro* apuesta por crear nuevas formas de análisis, más no surgir como un nuevo paradigma situado dentro de los ya existentes, sino, cuestionar la forma de hacer ciencia desde los postulados eurocentristas, para dar lugar a un paradigma emergente desde la diferencia decolonial (Mignolo, 2005). Sin embargo, no quiero pasar por alto la crítica que hace Alcântara (2018) a Mignolo (2005) de ese paradigma “otro”, argumentando que el autor se queda en la pura teoría, puesto que no define cómo sería puesto en práctica, es decir quienes lo reproducirían o como se manifestaría.

Por ende y en apoyo a Alcântara (2018), reafirmo que para lograr que ese paradigma trascienda la realidad, es necesario poner en práctica la decolonialidad, y no dejarla como mera teoría. Esto se puede hacer desde diferentes ámbitos, entre ellos las Universidades. Al respecto, Catherine Walsh, (2005) resaltó que en Ecuador se estaba trabajando para alcanzar la interculturalidad escolar. Como ejemplos mencionó que, desde la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, se había hecho un rediseñado curricular enfocado en enseñar saberes

de culturas originarias para impulsar las epistemologías de los pueblos indígenas. A la par, Walsh (2005) destacó que en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas estaban tratando de descolonizar la ciencia, incentivando en cambio, la construcción de conocimientos y saberes locales, basándose en los principios filosóficos andinos.

Otra forma como se ha puesto en práctica la decolonialidad, ha sido a través de las resistencias indígenas que han cuestionado las formas de dominación política, económica y racial impuestas por el sistema mundo-capitalista. Anteriormente se mencionó que la colonialidad es una forma de dominación de los europeos sobre las culturas de otros continentes (Añón, 2021) y que esta se implantó con la llegada de los europeos a Abya Yala en 1492, no obstante, esto no quiere decir que no hayan existido resistencias por parte de los grupos dominados. Históricamente se cuenta con las proezas realizadas por el cacique Hatuey, nacido en 1478 en lo que hoy es República Dominicana. Se hizo famoso por sus hazañas militares ejercidas contra los españoles en la zona geográfica de Cuba. Fue asesinado en 1512 y posterior a su muerte, se le concedió el sobrenombre de “el primer rebelde de América” (Hernández Barrón, 2021). Actualmente, aunque ya no está presente el colonialismo, los pueblos originarios siguen luchando contra la colonialidad. Por ejemplo, en el estado de Guerrero en México, empresas transnacionales canadienses de minería han explotado tierras ocupadas por grupos indígenas, quienes se han visto perjudicados debido a esto. En consecuencia, los habitantes de esa zona, han alzado la voz reclamando entre otras cuestiones, que no se les aviso de la intromisión de las transnacionales y que esas empresas están dañando sus tierras y formas de vida (Velasco Cruz, 2019).

Por ende, aunque es innegable la presencia de la colonialidad en el siglo XXI, esto no significa que los sujetos no tengan agencia o sean sumisos. De hecho, el feminismo decolonial es también una muestra de resistencia hacia el patrón de poder establecido con la llegada de los europeos a Abya Yala, tema que se desarrolla más adelante.

Segunda parte: Feminismo

Feminismo hegemónico (eurocentrista y sus olas)

La palabra feminismo es definida como

Toda teoría, pensamiento y práctica social, política y jurídica, que tiene por objetivo hacer evidente y terminar con la situación de opresión que soportan las mujeres y lograr así una sociedad más justa que reconozca y garantice la igualdad plena y efectiva de todos los seres humanos (González García, 2018, p. 110).

Como se observa en el concepto, estas teorías/prácticas no excluyen a ningún individuo de sexo femenino, sin importar su raza, creencia, preferencia sexual, etc., ya que en la definición *per se*, se alude a las mujeres, es decir a todas. A pesar de lo anterior, desde un punto de vista eurocéntrico, se dice que el feminismo nace hasta la época de la ilustración. Empero, la realidad es que antes de esa temporalidad hubo mujeres que alzaron la voz por la situación de desprestigio que vivían. Un ejemplo de lo anterior es Guillermina de Bohemia, quien a finales del siglo XIII creó una iglesia para el sexo femenino, ya que afirmaba que Cristo no había tomado en cuenta a las de su género, puesto que, Eva no había sido salvada (Alcívar López, Montecé Giler y Montecé Giler, 2021). Igualmente, Christine de Pizan, italiana nacida en 1364, escribió uno de las primeras obras feministas titulada *Le livre de la cité des dames* en la que denunciaba las injusticias sufridas por las mujeres de su época y a la par, hacía una crítica hacia las malas interpretaciones de la Biblia con respecto a la creación del hombre. Al respecto, argumentaba que Dios nunca dijo “hacer a la mujer para que sea la esclava de su contraparte masculina”, razón por la que no entendía porque las personas de su género debían ser tratadas de esa manera (Laurenzi, 2009). Si nos remontamos aún más atrás en la historia, encontramos que en los años 690 y 705 d.C. gobernó en China una emperatriz, quien podría ser considerada una de las primeras feministas, puesto que, en una época y sociedad en la que las mujeres debían obedecer primero al papá, luego al esposo y al final a sus hijos varones, logró ser la persona más poderosa del imperio (Zalabardo Mesa, 2014). Por ende, es importante reconocer el papel de mujeres que alzaron la voz antes de los movimientos masivos surgidos en la época de la Ilustración, ya que, aunque no tuvieron el efecto de los colectivos posteriores, son ejemplos de lucha contra un sistema que constantemente las oprimía, por lo que no deben pasar desapercibidos.

Por otro lado, históricamente, (también desde un punto de vista eurocéntrico), los movimientos feministas se han dividido en olas. La primera, surge en el siglo XVIII con la Revolución francesa y el Iluminismo, y sus principales posturas son Olimpia de Gouges y Mary Wollstonecraft. En 1791, Olimpia escribió la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana”, en donde resaltó que los derechos del hombre no incluían al sexo femenino, por lo que proponía la emancipación de las de su género. Por su parte, Wollstonecraft, argumentó que las mujeres deberían poder acceder a la misma educación que su contraparte masculina (Gamba, 2008). Esta primera ola se define por el reconocimiento de la falta de derechos hacia las mujeres, lo cual las mantenía jerárquicamente por debajo de los hombres (Alcívar López et al. 2021).

La segunda ola, comenzó en el siglo XIX, y se extendió a más lugares que solamente Europa, su principal demanda era el sufragio femenino. Al respecto, en 1848 se redactó la Declaración de Séneca, derivada de la Declaración de Independencia de las 13 colonias, escrita en 1776. En esta se exponían las quejas y reclamos que las mujeres denunciaban por vivir en desventajas, sobre todo

políticas, en comparación con los hombres. A su vez, Elizabeth Candy Stanton y Susan B. Anthony fundaron la Asociación Nacional Pro Sufragio para la Mujer, con lo que consiguieron el voto femenino en 1869 en el estado norteamericano de Wyoming, que fue el primer lugar en el mundo donde esto se logró. Le siguieron otros países como Nueva Zelanda en 1893, Finlandia en 1906, la recién formada Unión Soviética en 1917, y en Inglaterra, ese mismo año, se aprobó la Ley del Sufragio Femenino (Aguilar Barriga, 2020).

La tercera ola comienza con Simone de Beauvoir quien escribe el icónico libro “El segundo sexo”, mediante el cual evidencia que las mujeres eran vistas como la otredad del hombre, así como que, para volverse mujer era necesario acatar las reglas establecidas acerca de lo que las personas de su género debían cumplir. De ahí deriva su famosa frase de “*On ne naît pas femme: on le devient*” (no nacemos mujeres, nos convertimos en esto). Posterior a Simone, la estadounidense Betty Friedman creó la Organización Nacional de Mujeres y en 1963 escribe “Mística de la feminidad” libro a través del cual visibiliza las inequidades vividas por las amas de casa, así como el mito de la esposa norteamericana perfecta. Esta ola se caracteriza por evidenciar todas las inequidades de género derivadas del patriarcado: los roles familiares, la violencia de género, la división sexual del trabajo y en general todo lo que sucedía en la vida cotidiana donde las mujeres eran menospreciadas (Aguilar Barriga, 2020; González García, 2018).

Actualmente podemos hablar de una cuarta ola feminista, centrada ya no en el patriarcado, sino en las diferencias existentes al interior del colectivo, visibilizando así que, no todas las mujeres viven las mismas inequidades (Cobo Bedía, 2021). Simultáneamente, en el siglo XXI se rompe con el feminismo surgido en Estados Unidos a partir de la década de los 80, donde para que una mujer fuera empoderada debía tener ingresos tan altos como un hombre, trabajar en corporativos, tener puestos directivos, resolver sus problemas con dinero, ser individualista y lograr un puesto a través de la meritocracia. En pocas palabras, era un feminismo totalmente neoliberal, el cual, no solo excluía a ciertos grupos de mujeres, sino que, además, reforzaba los estereotipos raciales y las características masculinas, ya que, sin importar el sexo, los individuos debían comportarse como capitalistas enfocados exclusivamente en las ganancias (Brunet Icart, 2020).

Un aspecto que es importante recalcar es que, si bien el feminismo busca suprimir las inequidades de género, por siglos ha sido un colectivo enfocado en los derechos de las mujeres pertenecientes a la raza blanca. En otras palabras, es un feminismo colonial (Lozano Lerma, 2010). De hecho, Julieta Paredes y Adriana Guzmán (2014) hacen una crítica a la clasificación del feminismo a partir de olas, puesto que estas, toman como referencia a los movimientos surgidos en Europa, que, como ya he mencionado, se llevaron a cabo por mujeres blancas sin opresión por su raza. Estas autoras denuncian desde Bolivia, la falta de inclusión de las mujeres de Abya Yala y hacen un llamado a considerar a las feministas

del Sur y sus luchas, las cuales no necesariamente han sido lineales como se ha hecho creer a través de las “olas” (Paredes y Guzmán, 2014). Desde el punto de vista de Paredes y Guzmán, esta forma de narrar la historia del feminismo es completamente eurocéntrica y egocéntrica.

Rita Segato (2021) también hace una crítica al feminismo eurocéntrico por creer que es universal y puede abarcar a todas las mujeres, lo cual es un indicio de la creencia de que solo las mujeres blancas son mujeres. En consecuencia, es un feminismo colonial que sustenta la superioridad de las blancas sobre cualquier otra fémina que no corresponda a su raza (Segato, 2021). Por ende, es importante reconocer la existencia de movimientos que no se circunscriben en el feminismo surgido en Europa, como son el negro y el decolonial.

Feminismos de mujeres de color: feminismo decolonial

Desde hace años, las mujeres negras han luchado en contra de la doble discriminación que las posiciona, en el eslabón más bajo de las jerarquías sociales. El feminismo hegemónico no las consideraba, puesto que era un movimiento de y para mujeres blancas, quienes nunca fueron esclavas y solían quedarse en casa a cuidar a sus hijos. En cambio, las negras debían dejar a sus niños solos para ir a cuidar a los infantes de sus patrones; a su vez, tampoco podían atender a sus maridos, como lo hacían las esposas del grupo hegemónico. Entonces, la lucha contra el postulado clásico de “la mujer pertenece solo al ámbito privado” no les aplicaba a ellas ya que, debían salir de sus casas para mantener a sus familias (Hooks, 2015).

Esta falta de inclusión en el colectivo hizo que las mujeres negras crearan su propio grupo, argumentando que, el feminismo de blancas solo tomaba en cuenta al patriarcado como el principal causante de las inequidades de género, empero, pasaba por alto que el racismo se encarga de estructurar las relaciones sociales. A la par, el feminismo negro impugna que el hegemónico las sigue considerando como la otredad. Simultáneamente, las mujeres negras argumentaban que eran categorizadas por las feministas blancas como personas ignorantes y pasivas que, necesitaban que se les informara sobre la discriminación sexual que viven, porque de lo contrario, no podían percatarse de esto (Jabardo Velasco, 2008). No obstante, esto se encuentra alejado de la realidad, ya que las mujeres negras han sido activas en las luchas contra la colonialidad existente. Para muestra se cuenta con la Ley 70 de 1993 en Colombia, conocida también como la Ley de comunidades negras. Esta surgió como resultado de luchas de hombres y mujeres afrodescendientes que pedían respeto por sus territorios y formas de vida. Si bien se ha reconocido más el papel de los varones en esto, las mujeres negras ejecutaron papeles importantes como lideresas que movilizaron a otras personas para que se uniera a su lucha (Lozano Lerma, 2010).

Me parece pertinente resaltar que hasta ahora he hablado del feminismo hegemónico (de mujeres blancas) y del de mujeres negras, no obstante, ninguno de estos agrupa a otros colectivos como las indígenas, quienes, igual que las afroamericanas han sufrido varias discriminaciones, no obstante, a diferencia de algunas mujeres negras, las indígenas presentan una tercera forma de opresión: la pobreza (Bermúdez Urbina, 2013). Debido a esto, nacen los feminismos poscoloniales, que agrupan a los movimientos de mujeres que no son incluidas en el colectivo hegemónico, el cual, a la vez, tampoco toma en cuenta el eurocentrismo presente en el mundo desde la época de la colonia. Por tanto, estos grupos consideran otras categorías que se interseccionan como raza, género, clase social, orientación sexual, etc., las cuales pasaban desapercibidas por el feminismo hegemónico.

Estos colectivos poscoloniales incluyen a las indígenas, negras, asiáticas y latinas en el término “mujeres de color” para diferenciarlas de las blancas. De ahí que en América Latina surja el feminismo decolonial, que retoma posturas de las teorías descoloniales y decoloniales. Este se aboca a luchar contra la discriminación que sufren mujeres de color de esa área geográfica, especialmente las indígenas, quienes experimentan una triple discriminación. A la par, busca visibilizar y combatir la colonialidad del poder, categoría que pone en desventaja a cualquier individuo que no pertenezca al grupo hegemónico (eurocentrismo) (Montanaro Mena 2017).

Es importante esclarecer que para algunos autores no es lo mismo feminismo descolonial que feminismo decolonial. Al respecto, quienes se posicionan en el primero, buscan vincular categorías como género, raza, sexo, economía, entre otras. A su vez, argumentan que agregan la “s” para marcar su postura fuera de pensamiento colonial de Quijano, y simultáneamente, critican lo decolonial por ser una teoría de “escritorio” redactada por intelectuales (López Rodríguez, 2018). No obstante, (Espinosa Miñoso, 2016) refuta lo anterior y nos dice que el feminismo decolonial no es solo una teoría formulada desde y para la academia, sino que, por el contrario, es un espacio abierto, donde se crea conocimiento proveniente de diversos ámbitos: saberes populares, comunitarios, universidades, etc. Igualmente, recalca que las feministas decoloniales no están a favor de epistemologías eurocentristas y en cambio, toman como referencia a los movimientos de mujeres de color, que afirman que no es posible considerar al género como única forma de opresión. No obstante, las feministas decoloniales le añaden a lo anterior el análisis de sus experiencias coloniales en el Abya Yala (Barroso, 2014).

En relación con mi postura, me circunscribo en el feminismo decolonial, no porque me parezca que el otro es desacertado, sino porque la teoría de Quijano sobre la colonialidad me resulta adecuada para comprender fenómenos sociales desde y con la postura de la (mal llamada) “otredad”. Empero, las femi-

nistas decoloniales y las descoloniales coinciden en que género es una categoría que se intersecciona con la raza y, por ende, para estudiar la opresión de las mujeres de color debe ser tomada en cuenta. Por tanto, no deben considerarse como excluyentes, porque al final comparten muchas similitudes y luchan por la libertad de las mujeres de color

A su vez, el feminismo decolonial es más que solo teoría, es una praxis (Martins y Povala Li, 2024). Al respecto, en una entrevista a la activista Ochy Curiel (Curiel, 2022) resaltó justo lo precedente, es decir, que el feminismo decolonial tiene que ser ejecutado. Inclusive, mencionó que, este no es puesto en práctica en la academia, puesto que, las Universidades tienden a ser coloniales y elitistas. En cambio, el feminismo decolonial se debe hacer con las comunidades y en las comunidades. Con esa idea en mente, Curiel, junto con otras mujeres, como Yuderkis Espinosa, crearon el Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación e Acción Feminista (GLEFAS), el cual busca recuperar conocimientos propios y articular la teoría y práctica feminista.

Otra característica importante del feminismo decolonial es que da voz a aquellas mujeres que no encajan en los roles de género impuestos en la colonialidad, como son las lesbianas. En relación con esto, María Lugones (2008) menciona que la organización colonial-moderna del género impuso la definición de lo que era una mujer, la cual se hizo tomando en cuenta únicamente a las personas de raza blanca heterosexuales. Según eso, las mujeres eran burguesas, no cumplían roles fuera de su hogar, eran débiles, pasivas sexualmente, heterosexuales y se encargaban de mantener el linaje a través de la reproducción (Lugones, 2008). En referencia con lo anterior, Sueli Carneiro (2001), hizo una crítica a la idea patriarcal y eurocéntrica de la fragilidad de la mujer, resaltando que esto no aplicaba a las mujeres negras quienes por siglos trabajaron en los campos agrícolas, fueron esclavas y prostitutas.

Conclusiones

Este artículo es un recordatorio de que la colonialidad imperante ha moldeado el concepto de género y que este no puede separarse de dicha colonialidad. Entonces, si queremos lograr mayor equidad entre hombres y mujeres, es necesario poner en práctica la decolonialidad y el feminismo decolonial desde diferentes ámbitos. Para esto, se invita a la inclusión de saberes indígenas y afrodescendientes en la academia, los cuales deben considerarse igual de importantes que los conocimientos eurocentristas. Simultáneamente, se deben hacer más investigaciones empíricas con comunidades de manera horizontal y no vertical.

También es importante reconocer que, aunque el feminismo hegemónico ha sido importante históricamente, no incluye a todas las mujeres, a la par que es

un movimiento colonial, por lo que debe ser considerado una mera teoría que actualmente ya no debería ser reproducida por ser excluyente. Por el contrario, es necesario seguir articulando movimientos sociales como el feminismo decolonial, que buscan dismantlar la colonialidad y, por ende, también al patriarcado, lo cual lograría que hubiera mayor equidad entre hombres y mujeres.

Entonces, siguiente a Lugones (2008), debemos decolonizar el género, es decir, vencer la colonialidad de género existente especialmente en América Latina. Para lograrlo es necesario que las mujeres de color sean vistas desde la diferencia decolonial. En otras palabras, hay que vislumbrar que no son personas pasivas, sino que, por el contrario, han puesto resistencia a las imposiciones coloniales que han vivido por siglos, y de las cuales son conscientes (Lugones, 2011). Es decir, las mujeres de color no son la “otredad”, y, de ahí que las mujeres blancas deben dejar de ser consideradas como referente de lo que es “ser mujer”.

Por último, se debe comprender que, aunque el feminismo decolonial es una lucha de las mujeres de color, no está vetado para el resto de individuos no comprendidos por esos colectivos. Por el contrario, se invita a que hombres y mujeres de todas las razas se unan a esta lucha. 

Referencias

- AGUILAR BARRIGA, NANI (2020). “Una aproximación teórica a las olas del feminismo: La cuarta ola”. *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género*, 5(2), 121-146. <https://doi.org/10.20318/femeris.2020.5387>
- ALCÂNTARA, DÉBORA (2018). “Pensamentos amefricanos contra o déficit decolonial em Walter Mignolo”. *Realis*, 8(1), 198-219. <https://doi.org/10.51359/2179-7501.2018.236483>
- ALCÍVAR LÓPEZ, NATIVIDAD DE LOURDES, SALOMÓN ALEJANDRO MONTECÉ GILER, Y LUIS ALFREDO MONTECÉ GILER. (2021). “La igualdad y el feminismo”. *Dilemas contemporáneos: educación, política y valores*, 9. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-78902021000800076
- ALVARADO CANTERO, CARLOS, CHAVARRÍA, OMAR, BALTODANO, VÍCTOR JULIO, MAZZOLA, JULIETA CAROLINA, Y LÓPEZ MARTA, GEORGINA (2018). “Globalización, Cultura Local y Frontera Del Sujeto”. *InterSedes*, 19(39), 105-132.
- ANDRADE GUEVARA, VÍCTOR MANUEL (2019). “La Teoría Crítica y el pensamiento decolonial: Hacia un proyecto emancipatorio post-occidental”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(238). <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.238.67363>
- AÑÓN, VALERIA (2021). “Colonialidad”. En *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. CLACSO. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=libros&d=Jpm4967>
- ÁVILA ROMERO, AGUSTÍN (2011). “Universidades interculturales y colonialidad del saber”. *Revista de Educación y desarrollo*, 16(19), 19-25.
- BARRAGÁN RONDEROS, DANIEL ALFONSO (2014). “La Globalización, un proceso hegemónico mundial: Orígenes, repercusiones y actualidad”. *Revista Via Iuris*, 10, 103-111.
- BARROSO, JOSE MARÍA (2014). “Feminismo decolonial: Una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa”. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 3, 22-33.
- BERMÚDEZ URBINA, FLOR MARINA. (2013). “Como ingenieras cuidamos mejor a las plantas”. La situación de género de mujeres universitarias indígenas mam, en la Sierra de Chiapas, México. *Zona Franca*, 22, 65-73.

- BRUNET ICART, IGNASI (2020). “La cuarta ola del feminismo”. *Revista internacional de organizaciones*, 24, 403-420.
- CARNEIRO, SUELI (2001). *Ennegrecer el feminismo*. Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género, Durban, Sudáfrica.
- COBO BEDÍA, ROSA (2021). La cuarta ola feminista y la violencia sexual. En Mercedes Alcañiz. *Investigació i gènere a la Universitat Jaume I* (pp. 23-30). La Coruña: Col·lecció Humanitats. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6983521>
- CURIEL, OCHY (2022, junio 25). *Webinar Ochy Curiel Por un feminismo decolonial* [Virtual]. <https://www.youtube.com/watch?v=G9P462zIfdc>
- ESPINOSA MIÑOSO, YUDERKYS (2016). “De por qué es necesario a feminismo decolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad”. *Solar*, 12(1), 141-171. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>
- ESTERMANN, JOSEF (2014). “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. *Polis. Revista Latinoamericana*, 38. <http://journals.openedition.org/polis/10164>
- GAMBA, SUSANA (2008). “Feminismo: Historia y corrientes”. *Mujeres en red el periódico Feminista*, 1-8.
- GARBARINO, MAXIMILIANO, BINAGHI, EMILIO, GIACOBONE, PAULA, GONZÁLEZ, CYNTHIA, ROUEDE, GABRIEL CRISTIAN Y SALTAPÉ, NICOLÁS (2025). “Entrevista a Walter Mignolo (segunda parte): Pensar a partir de lo destituido que sea relevante política y éticamente en el presente”. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 55(1), e120. <https://doi.org/10.24215/29533392e120>
- GARBARINO, MAXIMILIANO, BINAGHI, EMILIO, GIACOBONE, PAULA, GONZÁLEZ, CYNTHIA, ROUEDE, GABRIEL CRISTIAN Y SALTAPÉ, NICOLÁS (2024). “Entrevista a Walter D. Mignolo: La opción decolonial introduce la geopolítica del conocer, del sentir y del querer”. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 54(1), e100. <https://doi.org/10.24215/29533392e100>
- GONZÁLEZ GARCÍA, MAHARBA ANNEL (2018). “Breve recorrido por la historia del Feminismo”. *HistoriAgenda*, 3(35), 106-113.
- HERNÁNDEZ BARRÓN, ALFONSO (2021). *Resistencias de los pueblos originarios de América Latina durante la colonización española y sus aportes a la defensa de los derechos de los pueblos*. Universidad de Alcalá.

- HOOKS, BELL (2015). *Ain't I a Woman: Black women and feminism*. Nueva York: Routledge.
- JABARDO VELASCO, MERCEDES (2008). “Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración”. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, 39-54.
- LAURENZI, ELENA (2009). “Christine de Pizan: ¿una feminista ante litteram?” *Lectora: revista de dones i textualitat*, 15, 301-314.
- LLOYD, MARION (2023). “Colonialidad del poder, del ser y del saber en una universidad intercultural en México”. *Revista de la educación superior*, 52(205), 41-62. <https://doi.org/10.36857/resu.2023.205.2369>
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, JUAN VICENTE (2018). “Convergencias, divergencias y posicionamiento entre lo decolonial, lo descolonial y lo poscolonial desde miradas feministas del Sur”. *Analéctica*, 33-38.
- LOZANO LERMA, BETTY RUTH (2010). “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. *La manzana de la discordia*, 5(10), 7-24.
- LOZANO LERMA, BETTY RUTH (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias* (Primera edición). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- LUGONES, MARÍA (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula rasa*, 9, 73-102.
- _____. (2011). “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.
- MALDONADO-TORRES, NELSON (2007). “Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto”. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 1, 127-167.
- MARTINS, FERNANDA, Y POVALA LI, LETICIA (2024). “¿Qué quiere el Feminismo Descolonial?: Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso”. *Revista Espirales*, 8(1), 378-391. <https://doi.org/10.29327/2282886.8.1-19>
- MCINTOSH, SUSAN (2024). Africa, West: Villages, Cities, and Early States. En E. Nikita & T. Rehren (Eds.), *Encyclopedia of Archaeology (Second Edition)* (Second Edition) (pp. 144-158). Oxford: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-323-90799-6.00073-2>

- MÉNDEZ REYES, JOHAN (2012). "Eurocentrismo y modernidad. Una mirada desde la Filosofía Latinoamericana y el Pensamiento Descolonial". *Omnia*, 18, 49-49-65.
- MIGNOLO, WALTER (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University.
- _____. (2005). "Un paradigma otro: Colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico". *Dispositio*, 25(52), 127-146. <https://doi.org/10.2307/41491792>
- MOHANTY, CHANDRA TALPADE (2003). "Under Western Eyes" Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499-535. <https://doi.org/10.1086/342914>
- MONTANARO MENA, ANA MARCELA (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Dykinson, S.L. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1zgwjkv>
- MÚJICA GARCÍA, JUAN ANTONIO, & FABELO CORZO, JOSÉ RAMÓN (2019). "La colonialidad del ser: La infravaloración de la vida humana en el sur-global". *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 21(2), 1-9.
- OYWUMÍ, OYÈRÓNKÉ (1997). *The invention of women: Making an African sense of western gender discourses* (NED-New edition). Minneapolis: University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.cttt0vh>
- PAREDES CARVAJAL, JULIETA ELISA (2018). *1492 Entronque patriarcal: La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*. FLACSO. La Paz. <https://hdl.handle.net/10469/17739>
- _____. (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC.
- PAREDES, JULIETA, Y GUZMÁN, ADRIANA (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Mujeres Creando Comunidad. <https://books.google.com.mx/books?id=ipQCkAEACAAJ>
- POLO BLANCO, JORGE, Y GÓMEZ BETANCUR, MILANY (2019). "Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo". *Revista de Estudios Sociales*, 1(69), 2-13. <https://doi.org/10.7440/res69.2019.01>
- QUIJANO, ANÍBAL (2009). Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 1-15. <https://www.ceapedi.com.ar/Imagenes/Biblioteca/libreria/51.pdf#page=3.15>

- _____. (2019). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Espacio Abierto*, 28, 255-255-301.
- SEGATO, RITA LAURA (2021). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*. Coronel Pringles: Prometeo Editorial. <https://digital.casalini.it/9789878161037>
- TEMAS DE NUESTRA AMÉRICA (2017). Acerca del nombre «Abya Yala». *Temas de Nuestra América Revista de Estudios Latinoamericanos*, 8(18), 255.
- VELASCO CRUZ, SAÚL (2019). “Resistencias y movilizaciones indígenas contemporáneas en México”. *Política y sociedad*, 56(1), 21-45. <https://dx.doi.org/10.5209/poso.60791>
- WADE, PETER (2022). “El concepto de raza y la lucha contra el racismo”. *Estudios sociológicos*, 40, 29-56. <https://doi.org/10.24201/es.2022v40nne.2071>
- WALSH, CATHERINE (2005). “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad”. *Signo y pensamiento*, 24(46), 39-50.
- ZALABARDO MESA, AINHOA (2014). “La mujer como centro de poder: Identidad y legitimidad durante el gobierno de Wu Zetian”. *Asiadémica: revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 4, 52-74.
- ZARAGOCIN, SOFÍA (2017). Feminismo decolonial y buen vivir. En Soledad Varea y Sofía Zaragocín. *Feminismo y buen vivir: Utopías decoloniales* (pp. 17-25). Santa Ana de los Ríos de Cuenca: Pydlos Ediciones.