

Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes

Subaltern Epistemologies: Indigenous and Mestiza Women in the Reconstruction of Knowledge from the Margins

ANDREA BÁEZ-ALARCÓN¹

Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Concepción, Chile
abaez@ucsc.cl

JAVIER IGNACIO FATTAH-JELDRES²

Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Concepción, Chile
jfattah@ucsc.cl

Fecha de recepción: 05/08/2025

Fecha de aceptación: 23/10/2025

Resumen

Este artículo examina cómo el feminismo hegemónico occidental ha reproducido lógicas coloniales al universalizar la experiencia de la mujer blanca, invisibilizando las de las mujeres indígenas y mestizas. A partir de una epistemología crítica situada en los márgenes, se analiza la colonialidad del saber en el lenguaje, entendida como la forma en que los regímenes de conocimiento hegemónicos jerarquizan y deslegitiman otros saberes. Se explora cómo esta colonialidad se manifiesta en prácticas discursivas que silencian las voces subalternas y cómo, desde esos márgenes, surgen formas de resistencia que reconfiguran el lenguaje. El análisis se centra en

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA 7: Báez-Alarcón, A. y Fattah-Jeldres, J. I. (2025). Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes. *Resonancias*, (20), 25-37. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80157>

En MLA: Báez-Alarcón, A., and J. I. Fattah-Jeldres. "Epistemologías subalternas: Mujeres indígenas y mestizas en la reconstrucción del saber desde los márgenes." *Resonancias*, no. 20, 2025, pp. 25-37. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2025.80157>

Palabras clave: feminismo decolonial, mestizaje, mujeres indígenas, cuerpo-territorio

Keywords: decolonial feminism, mestizaje, indigenous women, body-territory

¹ <https://orcid.org/0000-0002-7647-0135>

² <https://orcid.org/0000-0001-8186-2734>

las prácticas lingüísticas que encarnan memorias y afectos alternativos como gesto de desobediencia epistémica. Se aborda la crítica al mestizaje como categoría política, que no solo busca inclusión, sino que también diluye diferencias raciales. El artículo contribuye al feminismo latinoamericano decolonial al reconocer a las mujeres racializadas como sujetos epistémicos activos.

Abstract

This article examines how Western hegemonic feminism has reproduced colonial logics by universalizing the experience of the white woman, thus rendering invisible the experiences of Indigenous and mestiza women. Through a critical epistemology situated at the margins, the article analyzes the coloniality of knowledge in language, understood as the way hegemonic knowledge regimes create epistemic hierarchies that delegitimize other forms of knowledge. It explores how this coloniality is expressed symbolically in discursive practices that silence subaltern voices, and how, from these margins, forms of resistance emerge that reconfigure language as a contested space. The analysis focuses on linguistic practices that embody alternative memories and affects as acts of epistemic disobedience. The paper also critiques mestizaje as a political category, which not only aims for inclusion but also historically dilutes racial differences. The article contributes to decolonial Latin American feminism by recognizing racialized women as active epistemic subjects.

1. Introducción

El presente artículo indaga los modos en que la hegemonía epistémica occidental ha contribuido a reproducir las lógicas coloniales al invisibilizar las experiencias, saberes y formas de resistencia de mujeres racializadas en América Latina, con especial atención a las tensiones y diferencias entre mujeres indígenas y mestizas. Se parte del reconocimiento de que las mujeres mestizas, si bien también pueden ser objeto de violencia estructural, no están exentas de reproducir relaciones de poder sobre mujeres indígenas, especialmente en contextos donde median desigualdades de clase, lengua y acceso a la institucionalidad. En ciertos casos se puede evidenciar como feministas urbanas han ignorado las condiciones materiales y demandas específicas de mujeres indígenas, reforzando dinámicas coloniales bajo discursos de emancipación. Tal imposición configura una forma de violencia que no solo es simbólica, sino también ontológica, al negar a estas mujeres la posibilidad de definirse desde sus propias memorias corporales, culturales y epistémicas.

Frente a esta violencia estructural, el feminismo decolonial se presenta como una apuesta crítica y política por reapropiar el mundo desde los cuerpos

subalternizados. Por lo tanto, la hipótesis que guía esta investigación sostiene que la universalización del sujeto mujer blanco-occidental, promovida por los pensamientos hegemónicos europeos, ha operado como una forma de colonización del saber que deslegitima otras formas de comprender el cuerpo, el territorio y la experiencia. En esta línea, autoras como Yuderkys Espinosa Miñoso (2009) han advertido que las teorías feministas clásicas no sirven para interpretar la realidad de las mujeres racializadas y colonizadas, y que el privilegio epistémico del Norte —también presente en el Sur— corre el riesgo de convertirse en cómplice de los intereses coloniales de explotación y dominio (Madrigal, 2024).

Esta investigación analiza cómo las lógicas de la colonialidad del saber y del ser han moldeado, de manera diferenciada, las experiencias históricas de mujeres indígenas y mestizas en América Latina, reconociendo tanto las formas compartidas de opresión como las tensiones que emergen de sus posiciones desiguales dentro del orden colonial. En el diálogo con distintas corrientes críticas que han emergido desde los márgenes, entre ellas los feminismos comunitarios, los feminismos fronterizos y el pensamiento periférico, se destacan las propuestas de autoras como Gloria Anzaldúa, Aura Cumes, Lorena Cabnal y Yuderkys Espinosa Miñoso. Si bien no todas ellas se identifican con el feminismo decolonial ni con el feminismo en sentido estricto, sus producciones permiten una relectura situada del poder, la identidad y la emancipación desde geografías y corporalidades subalternizadas. Como señala Cumes (2012), “no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde las márgenes” (15); y son, justamente, esas voces de los márgenes las que ofrecen las claves para pensar críticamente las formas de dominación.

Así, este artículo no se limita a revisar únicamente los aportes del feminismo decolonial, sino que sostiene que la persistencia de una epistemología feminista en los espacios académicos ha desplazado las voces territoriales y lingüísticas de las mujeres indígenas, despolitizando sus memorias corporales. A partir de todo lo mencionado anteriormente, se busca indagar cómo estos desplazamientos han sido resistidos y reconfigurados desde prácticas discursivas, espirituales y comunitarias.

Desde una perspectiva metodológica, este artículo se inscribe en una epistemología crítica y situada que prioriza los discursos de mujeres racializadas en contextos coloniales. Se privilegia un enfoque hermenéutico de textos fundantes del pensamiento feminista decolonial, sin pretensión de exhaustividad, sino con el objetivo de rastrear los núcleos conceptuales que configuran una crítica epistémica desde los márgenes.

La estructura del texto sigue un recorrido progresivo que comienza con una crítica a la universalización epistémica del sujeto mujer en el feminismo occidental, para luego exponer las formas específicas de violencia que esta

universalización ha producido en los cuerpos y saberes de mujeres indígenas y mestizas. A continuación, se analizan las estrategias culturales, discursivas y comunitarias que emergen desde los márgenes, así como las propuestas teóricas de reapropiación del conocimiento que surgen desde estos contextos. Finalmente, se ofrece una conclusión que vincula estos aportes con una propuesta de desobediencia epistémica y reconfiguración radical de los marcos desde los cuales se piensa la emancipación.

2. Crítica al modelo de conocimiento occidental

Las corrientes hegemónicas del feminismo occidental han constituido un marco teórico y político clave para la visibilización de las desigualdades de género, especialmente en contextos europeos y norteamericanos. No obstante, han operado históricamente desde una geopolítica del conocimiento que privilegia la experiencia de mujeres blancas, urbanas y de clase media como medida universal del ser mujer (Díaz 2017; Sibai 2018; Espinosa Miñoso 2009). Este modelo universalizante ha tendido a deslegitimar otras formas de experiencia, saber y resistencia, particularmente, aquellas encarnadas por mujeres racializadas, indígenas y mestizas, cuyas voces han sido frecuentemente representadas, cuando no silenciadas, como ajenas a la racionalidad o la agencia política.

Esto es ilustrado por Gargallo (2017), quien, en su texto *Feminismos desde Abya Yala*, recupera el testimonio de varias mujeres indígenas que denuncian la imposición de agendas feministas blancas en sus territorios, las cuales invisibilizan las prioridades comunitarias y las luchas propias contra el racismo estructural y la colonización. De manera similar, en el texto de Anzaldúa *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (2004), mujeres racializadas en Estados Unidos relatan cómo ciertas prácticas del feminismo blanco han desatendido las intersecciones de raza, clase y cultura, reproduciendo formas de exclusión dentro de los propios movimientos.

Aunque en este trabajo se dialoga con autoras del feminismo negro, chicano y decolonial, se asume que estas corrientes no son equivalentes. El feminismo chicano surge de experiencias de migración y racialización en Estados Unidos, el feminismo negro nace de la intersección entre racismo y género en el contexto afroamericano, mientras que el feminismo decolonial se plantea como crítica estructural a la colonialidad del saber desde Abya Yala. Sin embargo, comparten la crítica a la blanquitud y a la epistemología moderna como centro de sus denuncias.

Es fundamental reconocer que, al interior de los feminismos latinoamericanos, existen múltiples tradiciones con enfoques y principios diferentes. Por ejemplo, los feminismos descoloniales, representados por autoras como Espinosa-Miñoso, se centran en una crítica estructural a la colonialidad del saber y las formas modernas de poder, articulando su propuesta desde un análisis epistemológico y político. En contraste, los feminismos comunitarios, como el de Cabnal desde el pueblo xinka, emergen desde prácticas territoriales y cosmovisiones ancestrales, priorizando la reconstrucción de tejidos comunitarios y la defensa de la vida en sus dimensiones colectivas y espirituales. Autoras como Cumes se enmarcan en luchas históricas por el reconocimiento de derechos, autonomía y recuperación cultural, con un enfoque particular en la resistencia contra la imposición colonial y patriarcal.

Como advierte Espinosa-Miñoso (2009), las teorías feministas críticas han operado muchas veces desde un privilegio epistémico que no permite acceder a la realidad de las mujeres del Sur (latinas, mestizas o afrodescendientes), sin reproducir, en parte, las lógicas de dominación propias del sistema colonial. La autora plantea una pregunta ética de fondo: “¿cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta?” (Espinosa-Miñoso 2009 45). Esta pregunta revela que no basta con denunciar el sexismo si no se cuestiona también el etnocentrismo que estructura el pensamiento moderno.

Desde la crítica decolonial, esta tensión no es un fenómeno aislado, sino que se inscribe en una estructura más amplia de dominación global. La colonialidad del saber —como han desarrollado Quijano (1997) y Mignolo (2009)— constituye una forma de poder que opera no solo mediante la fuerza, sino a través del control de lo que se reconoce como conocimiento legítimo. Dussel (2000; 2016) agrega que la modernidad no debe entenderse como una experiencia neutra ni como un ideal emancipador universal, sino como un proyecto geopolítico que emergió con la Conquista de América, fundando una jerarquía global entre centro y periferia.

Así lo expresa el autor argentino:

En el Occidente la ‘Modernidad’, que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles [...] es la ‘apertura’ geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del ‘sistemamundo’ [...] y la ‘invención’ del sistema colonial [...]. Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente. (Dussel 2016 12–13)

Esta cita explica por qué la modernidad no solo consolidó un orden económico desigual, sino que impuso también una epistemología dominante que subsiste

hasta el presente. La historia mundial fue narrada desde Europa como centro de razón y progreso, mientras las culturas colonizadas fueron relegadas a los márgenes del saber y de la humanidad.

En este marco, el discurso feminista hegemónico no escapa a esta lógica. Al universalizar la experiencia de la mujer blanca como figura paradigmática del género, construye un feminizado racializado por omisión y subordinación. Como plantea Aura Cumes (2012), las mujeres indígenas y mestizas viven una dominación estructural que no puede comprenderse de manera fragmentada, pues entrelaza lo patriarcal, lo colonial, lo clasista y lo epistémico. Este sistema-mundo opresivo no solo las excluye, sino que desautoriza su capacidad de producir conocimiento, reafirmando que solo ciertos cuerpos —ubicados en el Norte global— son considerados portadores de razón y legitimidad.

Esta crítica no es un simple reclamo de inclusión. Como sugiere Yuderkys Espinosa-Miñoso (2014 8), no se trata de integrar voces subalternas a la norma, sino de desmontar las matrices de pensamiento que han definido qué es conocimiento, qué es emancipación y quién puede hablar legítimamente en nombre de las mujeres. El feminismo decolonial plantea, en cambio, un giro hacia las memorias corporales, lingüísticas y espirituales negadas por la modernidad/colonialidad.

Por ello es necesario recordar el desarrollo teórico del filósofo latinoamericano Walter Dignolo (2010), quien sostiene que la desobediencia epistémica implica no solo denunciar la imposición de marcos epistémicos ajenos, sino generar condiciones para el surgimiento de epistemologías ancladas en los cuerpos y territorios históricamente subalternizados. En este gesto se inscribe también el trabajo de Lorena Cabnal (2017), quien sostiene que el cuerpo de las mujeres indígenas es un “territorio histórico en disputa” (102) y que su defensa forma parte de una lucha política más amplia por la vida, la dignidad y la memoria.

En suma, con la argumentación presentada se ha permitido problematizar los límites del feminismo hegemónico desde una perspectiva decolonial, revelando cómo el sujeto mujer universal ha sido históricamente definido desde una matriz occidental, blanca y burguesa.

Por tanto, entendemos por un feminismo hegemónico aquellas corrientes predominantes dentro del feminismo que, si bien suelen coincidir con perspectivas occidentales y blancas, no se reducen exclusivamente a ellas ni a un territorio geográfico específico. No es sinónimo estrictamente de feminismo occidental o feminismo blanco, sino que refiere a un marco epistemológico y político que reproduce ciertas jerarquías y universaliza experiencias, privilegiando identidades y discursos dominantes. Es posible ser mujer blanca y no adscribirse al feminismo hegemónico, así como mujeres racializadas pueden reproducir o desafiar estas

lógicas, evidenciando la complejidad de las identidades y las políticas feministas Gargallo (2017) Espinosa-Miñoso (2016).

Este análisis no busca desechar los aportes del feminismo, sino mostrar cómo su marco epistémico ha funcionado, muchas veces, como una prolongación de la colonialidad. Finalmente, este punto de partida resulta fundamental para justificar la necesidad de un giro decolonial que reconozca la pluralidad de experiencias y saberes silenciados (Mignolo 2010).

3. El dominio territorial y la limitación de la cultura propia

La colonización no solo implicó el dominio territorial y económico sobre los pueblos sometidos, sino que también instauró un patrón global y jerárquico de distribución del poder basado en la idea de la raza, que organizó a la población mundial a partir de la conquista de América Latina. Este patrón, denominado por Quijano (1997) como colonialidad del poder, abarca el control sobre cinco ámbitos fundamentales de la existencia: la autoridad, el sexo, el trabajo, la naturaleza y la intersubjetividad. Posteriormente, autores como Castro-Gómez (2007) Maldonado-Torres (2007) han reformulado este concepto para enfatizar la dimensión ontológica de esta colonialidad, hablando de la colonialidad del ser como la manera en que las formas de existencia y subjetividad de los pueblos colonizados son deslegitimadas y subordinadas. Por ello, resulta conveniente situar la explicación de la colonialidad del poder en el marco conceptual inicial, para luego desarrollar de manera diferenciada las nociones de colonialidad del ser y del saber

En este contexto, las mujeres indígenas y mestizas han sufrido una doble inscripción de la violencia; por un lado, como mujeres dentro de un sistema patriarcal; por otro, como cuerpos racializados sometidos a una lógica colonial que las inferioriza y exotiza. Lugones (2008) explica cómo estas mujeres fueron relegadas al “lado oculto” del sistema de género, siendo privadas de las características tradicionalmente asociadas a la feminidad, como la docilidad o la pasividad, que sí se asignaban a las mujeres europeas. De esta forma, mientras las mujeres blancas eran construidas como sujetos plenamente humanos y femeninos, las indígenas eran situadas en una condición de animalidad y negación ontológica. Esta violencia, por tanto, no se limita a lo físico, sino que se ejerce también de manera simbólica y ontológica, imponiendo normas de feminidad, racionalidad y humanidad definidas desde el centro blanco y occidental (Espinosa-Miñoso, 2009).

La epistemología dominante ha construido una imagen degradada de la mujer indígena, reducida al objeto de control sexual, fuerza de trabajo o símbolo de atraso cultural. Como señala Cumes (2012), esta representación no es accidental, sino funcional al sistema mundo moderno/colonial, que necesita jerarquizar a los cuerpos para sostener su orden. En palabras de la autora, las mujeres indígenas “están cuestionando un sistema-mundo opresivo e interconectado” (15), precisamente porque sus experiencias desbordan los marcos de interpretación del feminismo hegemónico.

En línea con el argumento anterior consideramos pertinente señalar que la función del sistema mundo moderno/colonial en la jerarquización de los cuerpos, fue originalmente formulado por Wallerstein en la década de 1970 para describir un orden económico y político global basado en la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista. Sin embargo, el giro decolonial se ha reapropiado este concepto para enfatizar no solo las dimensiones económicas, sino también las estructuras epistémicas, ontológicas y culturales que sostienen el sistema colonial moderno.

Desde la perspectiva del feminismo comunitario, Lorena Cabnal (2010) introduce una noción clave: el cuerpo como territorio histórico. Lejos de entender el cuerpo como una entidad individual, neutra o universal, lo concibe como espacio de memoria, de daño y de lucha. “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (23). Esta afirmación no solo articula género y colonialidad, sino que denuncia cómo las políticas extractivas, sexuales y culturales actúan sobre el cuerpo femenino como parte del proyecto de dominación.

Gloria Anzaldúa (2016), desde otro horizonte, pero en diálogo con estas propuestas, ha descrito la experiencia de la mujer mestiza en contextos fronterizos como una existencia marcada por la fragmentación, el silenciamiento y la colonización de la lengua y la subjetividad. La mujer chicana —como encarnación de lo inasimilable— representa para Anzaldúa una herida abierta, una conciencia fracturada que, sin embargo, puede transformarse en resistencia.

Por otro lado, Mignolo (2009) como crítico del eurocentrismo sin ser experto en teoría de género explica que cualquier forma de violencia incorporada por la lógica de la colonialidad, se transforma en un sistema que produce categorías de raza, género y civilización para ordenar el mundo y legitimar la subordinación. Esta lógica se encarna en las prácticas institucionales, pero también en las formas en que se define quién puede hablar, qué saberes son válidos y qué cuerpos son reconocibles como humanos.

Por lo tanto, si volvemos a la temática de género, la imposición de un ideal civilizatorio sobre las mujeres indígenas no solo opera a través de la violencia física,

sino también mediante la erradicación de lenguas, cosmologías, roles comunitarios y sistemas de cuidado propios. Como afirman Álvez-Marín, Becker-Lorca y Cid-Maldonado (2024), la pérdida de la lengua originaria implica no solo un daño cultural, sino una ruptura ontológica: se impide la narración de la propia existencia desde coordenadas propias.

En este sentido, la violencia epistémica y corporal no puede pensarse como un residuo del pasado. Como señala Fanon (2009), la interiorización de los valores, estéticas y lenguajes del colonizador produce un efecto de negación de sí mismo en el sujeto colonizado. Por lo tanto, en base a lo presentado hasta ahora, sostenemos que las mujeres indígenas y mestizas, al haber sido construidas desde el déficit —de razón, de virtud, de feminidad moderna—, han sido objeto de una constante reconfiguración para ajustarse a los moldes de la civilización blanca.

Frente a esta historia de desposesión, el feminismo decolonial propone recuperar la potencia política del cuerpo como archivo de memoria. Reapropiarse del cuerpo —como lo plantea Cabnal (2010)— implica disputar los sentidos impuestos y recuperar una relación digna con la tierra, la vida y la comunidad. Es, en definitiva, una apuesta por reapropiar el mundo desde las heridas, no para perpetuar el sufrimiento, sino para generar nuevas formas de existencia desde la diferencia.

Finalmente, al analizar cómo se produce y reproduce una imagen degradada de la mujer indígena dentro del sistema moderno/colonial, se evidencia que la colonialidad del saber va de la mano con una colonialidad del ser que naturaliza jerarquías ontológicas. Este aporte es clave para comprender que el conocimiento no puede disociarse de las condiciones materiales y simbólicas que lo hacen posible.

En el contexto chileno, por ejemplo, diversas colectivas mapuche han denunciado que las políticas de género impulsadas por el Estado ignoran las cosmovisiones ancestrales, reforzando una noción occidental de cuerpo, familia y territorio. Tal como lo muestra el trabajo de los programas de educación intercultural muchas veces folclorizan la lengua sin reconocer su dimensión epistémica ni su vínculo con el cuerpo-territorio (Espinosa-Miñoso 2009; 2014).

Siguiendo con lo anterior, en Chile diversos estudios sobre educación intercultural evidencian cómo el currículo nacional reproduce una visión eurocéntrica que sigue desconociendo los saberes mapuches. MondacaRojas *et al.* (2022) han demostrado que, aunque el programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) reconoce la lengua y cultura mapuche, la mayoría de los docentes no incorpora estos contenidos desde una perspectiva situada, lo que limita la eficacia política de la intervención curricular y perpetúa desigualdades epistémicas. En contextos fronterizos del norte del país, GajardoCarvajal y MondacaRojas (2020)

reportan que la oralidad andina emerge como espacio de resistencia frente a la neutralización curricular, un gesto que reconstruye memoria colectiva desde lo cotidiano. Finalmente, esta limitación de las formas de comunicación también repercute como una restricción de pensamiento.

4. Frontera y mestizaje: resistencia desde los márgenes

Frente al silenciamiento impuesto por la colonialidad del saber, las mujeres indígenas y mestizas han desarrollado formas de resistencia que se encarnan en sus cuerpos, lenguas e imaginarios. En contextos de violencia epistémica, hablar, escribir y narrarse desde la frontera se convierte en una estrategia de reapropiación simbólica y política.

Gloria Anzaldúa (2016), en su obra *Borderlands/La Frontera*, propone la figura de la ‘nueva mestiza’ como una conciencia plural, contradictoria y disidente, que habita los márgenes sin renunciar a su complejidad. La frontera no es para Anzaldúa una línea geográfica, sino una herida abierta: un espacio de exclusión y posibilidad. Allí donde la cultura dominante impone el silencio, la nueva mestiza responde con la palabra entrecortada, la mezcla lingüística y el relato corporal.

En esta lógica, el lenguaje no es solo un medio de expresión, sino un campo de lucha. La mezcla de códigos —español, inglés, espanglish, náhuatl, escritura corporal— constituye una resistencia activa contra la hegemonía monolingüe del poder. Tal como relata la autora:

“Quiero que hables inglés. Pa’ hallar buen trabajo tienes que saber hablar el inglés bien. Qué vale toda tu educación si todavía hablas inglés con un *accent*”, me decía mi madre, avergonzada porque yo hablaba English como una Mexican. (Anzaldúa 2016 104)

Este pasaje evidencia que eliminar una lengua no solo borra una cultura, sino que rompe los vínculos históricos y existenciales que permiten a una comunidad narrarse. Así, el relato enfatiza en la importancia de eliminar el *accent*, lo que deja en evidencia la jerarquización lingüística, reforzando la subordinación de las mujeres mestizas bajo el mandato civilizatorio blanco.

Liliana Ramírez (2005) interpreta la propuesta de Anzaldúa como una crítica al orden simbólico dominante, en la que el cuerpo mestizo y el lenguaje híbrido se transforman en herramientas de reexistencia. La mujer racializada, al narrarse

en primera persona, rompe el discurso unificador del sujeto ilustrado y abre paso a formas situadas de conocimiento. Como señala Arango Rodríguez (2017), esta narrativa permite a las mujeres comprender y transformar su realidad desde una conciencia encarnada.

Esta lectura dialoga con el pensamiento ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien plantea que las identidades andinas no son puras ni sintéticas, sino superposiciones contradictorias que coexisten sin disolverse. El mestizaje, en este sentido, no debe ser interpretado como fusión armoniosa, sino como tensión productiva. Tanto Anzaldúa (2016) como Cusicanqui (2010) desafían el mandato moderno de la coherencia identitaria, reivindicando el desborde, la hibridez y la contradicción como potencias políticas.

Desde el feminismo comunitario, Lorena Cabnal (2010; 2017) propone una articulación entre cuerpo y territorio que complejiza aún más estas formas de resistencia. Concebir el cuerpo como territorio histórico en disputa permite comprender que las luchas por el lenguaje, la sexualidad y la espiritualidad no están separadas de las luchas por la tierra, el agua o la autonomía. Recuperar el cuerpo, en este sentido, es recuperar la alegría, la relación con la naturaleza y la posibilidad de vida digna.

Finalmente, la resistencia no siempre adopta la forma de la confrontación directa, sino que también se expresa en lo íntimo, en lo poético, en la lengua que no se deja borrar. La reapropiación del lenguaje, el mestizaje epistémico y la conciencia fronteriza no son síntomas de fragmentación, sino formas de subversión que desestabilizan las categorías coloniales desde su interior.

A través del análisis de autoras como Anzaldúa, Ramírez, Cusicanqui y Cabnal, se muestra que las lenguas, los cuerpos y las espiritualidades negadas por el sistema colonial son también espacios de agencia epistémica. Así, se amplía el horizonte de la crítica al evidenciar que las resistencias no solo se dan en el plano político, sino también en los gestos cotidianos, lingüísticos y simbólicos que subvierten los modelos hegemónicos de identidad, feminidad y razón.

Si bien la figura de la nueva mestiza ha sido reivindicada por diversos feminismos de frontera, algunas autoras como Mendoza (2014) advierten que el mestizaje también puede operar como una forma de blanqueamiento simbólico que invisibiliza identidades indígenas específicas. Esta tensión abre una interrogante no resuelta en el pensamiento decolonial: ¿hasta qué punto el mestizaje puede devenir práctica de resistencia sin reproducir lógicas de asimilación?

En este sentido, el mestizaje no siempre garantiza una ruptura con la matriz colonial, ya que puede funcionar como una categoría ambigua que, al desdibujar los límites entre lo indígena y lo occidental, termina despolitizando las diferencias

estructurales que configuran la subalternidad. Reconocer esta ambivalencia implica tensionar críticamente las propuestas de hibridación, y abrir paso a una reflexión situada sobre los riesgos de borrar las memorias étnicas bajo el ideal de una subjetividad plural sin conflicto. El desafío, por tanto, radica en construir formas de mestizaje que no diluyan lo indígena, sino que reconozcan la persistencia de sus luchas, su historicidad y sus marcos epistémicos propios.

5. Conclusión

A lo largo de este artículo hemos examinado cómo la hegemonía epistémica del pensamiento occidental, y en particular del feminismo dominante, ha operado como una forma de colonialidad que desautoriza las voces, cuerpos y saberes de las mujeres indígenas y mestizas. Lejos de representar una omisión involuntaria, esta exclusión constituye una forma de violencia simbólica y ontológica que ha configurado una imagen degradada de lo femenino fuera de los márgenes de la blanquitud, la razón ilustrada y la feminidad.

Desde esta lectura crítica, el feminismo decolonial no se plantea como una extensión o corrección del feminismo hegemónico, sino como una ruptura necesaria con sus fundamentos epistémicos y geopolíticos. Tal como se ha demostrado en el análisis, autoras como Anzaldúa, Cabnal, Cumes, Espinosa-Miñoso y Cusicanqui han contribuido a elaborar un pensamiento situado, encarnado y resistente, que no solo denuncia la opresión, sino que también genera condiciones para imaginar formas de vida y conocimiento alternativas.

En este sentido, las experiencias de las mujeres racializadas no deben ser leídas como objetos de estudio, sino como fuentes epistémicas legítimas y potentes. La reapropiación del cuerpo como territorio, del lenguaje como memoria, y de la espiritualidad como saber ancestral, aparecen en este trabajo como ejes fundamentales de resistencia. Estas formas de subversión cotidiana y simbólica desafían no solo el patriarcado, sino también las matrices coloniales que han definido históricamente qué cuenta como saber y quién puede ejercerlo.

Así, la desobediencia epistémica no es una estrategia teórica abstracta, sino un gesto encarnado que busca reconfigurar el mundo desde los márgenes. Pensar con y desde los cuerpos desplazados implica abandonar los universalismos impuestos, y abrirse a un horizonte plural en el que la diversidad no sea tolerada, sino reconocida como fundamento de nuevas epistemologías posibles.

Referencias bibliográficas

- Álvarez-Marín, A. P., Becker-Lorca, A. A., y Cid-Maldonado, C. "Los derechos lingüísticos colectivos de los pueblos originarios: Una deuda de justicia epistémica en Chile". *Revista de Derechos Humanos y Educación Intercultural*, vol. 12, no. 2, 2024, pp.145–62.
- Anzaldúa, Gloria. *La frontera/Borderlands: La nueva mestiza*. Capitán Swing, 2016.
- Arango Rodríguez, Selen Catalina. "Las transformaciones de la idea de experiencia femenina en Gloria Anzaldúa". *Revista Xihmai*, vol. 12, no. 23, 2017, pp. 29–44.
- Cabnal, Lorena. "Tzk'at. Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala". *Ecología Política*, no. 54, 2017, pp. 98–102.
- Cabnal, Lorena. "Feminismos diversos: El feminismo comunitario". *América Latina y el Caribe*, 2010.
- Castro-Gómez, Santiago. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 21–48.
- Crenshaw, Kimberlé. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1994, pp. 1241–99.
- Cumes, Aura Estela. "Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Hojas de Warmi*, no. 17, 2012.
- Díaz, Diana Paola. "Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: Una deconstrucción epistemológica". *Dossiers Feministes*, no. 22, 2017, pp. 157–77.
- Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander, CLACSO, 2000, pp. 24–32.
- Dussel, Enrique. "Transmodernidad e interculturalidad". *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, no. 23, 2016, pp. 31–54.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. "Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional". *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 14, no. 33, 2009, pp. 123–45.
- Espinosa-Miñoso, Yuderkys. "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano*, no. 184, 2014, pp. 45–59.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, 2009.
- Gajardo Carvajal, Yenny, y Claudia Mondaca Rojas. "Oralidad andina y educación intercultural en zona de frontera, Norte de Chile". *Interciencia*, vol. 45, no. 10, 2020, pp. 488–92.
- Lugones, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, no. 9, 2008, pp. 73–101.
- Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 49–66.
- Mendoza, Breny. "La epistemología del sur y el giro decolonial en el feminismo". *Decolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*, editado por Ramón Grosfoguel, Santiago R. Maldonado-Torres y Nelson Maldonado Delgado, Traficantes de Sueños, 2014, pp. 107–24.
- Mignolo, Walter D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, 2007.
- Mignolo, Walter D. "La colonialidad: La cara oculta de la modernidad". *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*, editado por Víctor Vich, Península, 2009, pp. 71–98.
- Mignolo, Walter D. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, 2010.
- Mondaca Rojas, Claudia, Rodrigo Andrade, Carlos Quintriqueo, Rosa Arias Ortega, y David Peña Cortés. "La inclusión educativa intercultural en Chile: Contenidos mapuches, mirada eurocéntrica y necesidad de descentralizar el currículum". *Estudios sobre Inclusión Educativa*, Universidad de Talca, 2022.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO, 1997.
- Ramírez, Liliana. "En la frontera entre Anzaldúa y la nueva mestiza". *Cuadernos de Literatura*, vol. 9, no. 18, 2005, pp. 120–28.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Santos Madrigal, O. "Descolonizar las teorías y políticas en sistemas de salud desde los feminismos descoloniales". *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, vol. 23, 2024, pp.1–41. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.rgps23.dtps>
- Sibai, Sirin Adlbi. *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Akal, 2018.