

PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

Boris Espezúa / Ana María Pino Jordán
Ibar Robin Riquelme Moreno / Fanny Roxana Ramos Lucana
Yanett Medrano Valdez / Esteban Escalante Solano



– Vol. 4 – Abril 2015 –

PENSAR LA INTERCULTURALIDAD EN TÉRMINOS DE DESCOLONIZACIÓN FEMINISTA

Yanett Medrano Valdez

Resumen. *El ensayo es una reflexión que tiene como punto de partida la teoría poscolonial orientada hacia una descolonización epistemológica feminista en términos interculturales, sobre la base, por un lado, de un discernimiento respecto a la construcción y trascendencia de los binarismos, siempre opuestos y excluyentes, bajo los parámetros y alcances de una racionalidad occidental que al extrapolarse en otra matriz cultural, trae serias implicancias; y por el otro, en la articulación entre clase, género y cultura/etnia. Ambas cuestiones se constituyen y se orientan hacia un movimiento transformador contra las asimetrías socio-económicas, de género y de culturas, y como elementos clave para una interculturalidad capaz de contribuir a una descolonización real y profunda que siempre ha de ser inacabada, incomoda y difícil.*

Palabras clave: *poscolonialidad, binarismos, articulación género, clase y cultura, interculturalidad, descolonización feminista.*

1. Una reflexión poscolonial para la descolonización epistemológica feminista en términos interculturales

La posmodernidad nos habla y ofrece un tiempo en el que se experimentan cambios, transformaciones y mutaciones importantes, o como refiere Spivak (2010 [1999]) es una ruptura y repetición deconstructiva, en nuestra existencia individual y colectiva, y que incita a revisar continuamente los lazos que queremos mantener con el pasado, el presente y el futuro, los procesos asimétricos de interacción entre lo local y lo global¹, pero fundamentalmente decidir sobre la continuidad o no, de la vigencia de realidades excluyentes, inequitativas, opresoras, que no son abstractas y homogéneas, hacia la búsqueda y el encuentro con realidades transgresoras, de cara a lo aparentemente normal, como realidades acumuladas históricamente. Por tanto no hay puntos finales, de un inicio y un final, sino continuidades de un tiempo colonial²/moderno/posmoderno, de una posmodernidad que pretende perpe-

1 Santiago Castro-Gómez utiliza la categoría de “glocalización” para calificar esa situación, advierte que en la integración a espacios globales o territorios globales, los actores que son descolocados/des(re)territorializados no lo hacen desde una dinámica igualitaria, “es una estructura en el que intervienen diferentes agentes de globalización con diferente poder de intervención y todos estos actores se hallan localizados, es decir, forman parte de un espacio social específico desde el cual se integran (desigualmente) a los procesos de globalización y luchan por re-definir su identidad personal o colectiva” (1998: 08). Por tanto, siguiendo las reflexiones del autor, la globalización a su vez deslocaliza y re-localiza, a través de un proceso que construye nuevas jerarquías de poder.

2 Hacer referencia a lo *colonial*, es tener presente la asimetría y la hegemonía. A su vez, conduce a señalar una diferencia conceptual importante entre tres categorías: “la colonización, el colonialismo y la colonialidad, el primero, es un proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas; el segundo, es la ideología concomitante que justifica y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial; y el tercero, es un fenómeno persistente entre quienes fueron objeto del proceso de colonización y tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo”. Ver Estermann, Josef. 2012: 3-4.

tuarse con rostro de modernidad colonial, de ahí que nos resulta apropiado lo señalado por Mendieta (1998: 110) “la posmodernidad perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso auto-reflexivo”.

A esa continuidad colonial/moderna/posmoderna presentada bajo la forma de “glocalización” (Castro-Gómez, 1998) o de “colonialidad global/globalización colonial” (Mignolo, 2002), o re-colonización (Alexander y Mohanty), 2004[1997]), o de “imperialismo cultural occidental y posmodernidad consumista” (Estermann, 2012); debe dirigirse o al menos así debería de ser, “corregir los errores históricos perpetuados a través de los siglos e implementados por la colonialidad del poder³ y del saber” (Walsh, 2002:42), los que han desmantelado y distorsionado los sistemas legales indígenas, la organización económica indígena, los sistemas colectivos-comunitarios de convivencia indígena, las tecnologías indígenas, las espiritualidades indígenas, etc., o sea sobrepasar la actuación de los estudios culturales y poscoloniales, para así descolonizar económica, política, ética, y epistemológicamente.

En este tiempo vamos tomando conciencia de la des-territorialización y de su consecuente re-territorialización, usando las categorías de Castro-Gómez (1998), tanto geopolíticamente como epistemológicamente hablando, vamos reconstruyendo nuestras identidades con todos los insumos

3 La “colonialidad del poder” es acuñado por Aníbal Quijano, para quien esta categorización es una elucubración mental, como consecuencia de los pares binarios (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.), de un evolucionismo lineal, unidireccional (un estado de naturaleza que culmina en Europa), de la codificación de la raza a través de la naturalización de las diferencias culturales, de la distorsionada reubicación temporal de esas diferencias (lo no-europeo es pasado). Y además ésta por su carácter histórico-estructural, articula en una sola estructura de poder, la heterogeneidad y la diversidad de sus historias, sus culturas y sus pensamientos. Ver Quijano, Aníbal. 2000: 222.

provenientes desde una academia que habla, escribe e interpreta desde y sobre Latinoamérica y desde una “intelectualidad indígena” que también habla, escribe e interpreta desde/con sus propias categorías bajo la sospecha que tales han sido edificadas desde afuera, o sea en clave occidental.

Esto nos conduce a la pregunta planteada por Mendieta (1998: 115) “¿hasta qué punto estas tradiciones han sido desde siempre parasitarias, canibalizantes de la otredad: el bárbaro, el primitivo, el hereje, el buen salvaje, el caníbal, los pueblos ignorados por la historia, aquellos que aún la aguardan, el rostro del Otro en quien Europa vio al mismo tiempo su temor más terrible y su esperanza más alentadora?”. Con esta interrogante una vez más podemos afirmar que nos urge dialogar entre historias, tradiciones, epistemologías, subjetividades, cartografías, para desenmarañar de una vez la colonización del conocimiento, la colonialidad del saber, la colonialidad del poder-saber, las geopolíticas del conocimiento, las geopolíticas del saber, [...], son algunas categorías utilizadas por algun@s intelectuales interesad@s en esta temática (Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, entre otr@s), y que van tomando diferentes formas y estructuras en este tiempo, que las asumimos a veces poco alentadoras.

Ante esta colonialidad epistemológica que desarrolla *relaciones intersubjetivas de dominación* (Quijano, 2000) o *estrategias discursivas de subalternización* (Hernández, 2008), en la que *otros* conocimientos son infravalorados, desprestigiados, mutilados, invisibilizados, [...] –podríamos utilizar más adjetivos seguramente–, la interculturalidad, como desarrollo teórico es presentada ante discursos de tolerancia cultural, de reconocimiento de la diversidad cultural, y de inclusión en la diversidad, principalmente elaboradas, desarrolladas y defendidas desde una postura multicultural, y no simplemente se trata de vivir o estar juntos, sino de sacar a la luz la

diferencia colonial, que escondida en el concepto y el discurso de interculturalidad, como lo vienen haciendo la mayoría de países latinoamericanos, desarrollan una acción política inclusiva, reformadora desde una ideología neoliberal y bajo los auspicios de la primacía del mercado. Consecuentemente el reconocimiento de la diferencia colonial –ética, política y epistémica– más que inclusiva pretende ser ante todo dialógica, para el caso latinoamericano, un diálogo *dialogal* (Panikkar, 2002) entre el pensamiento indígena, el pensamiento afrocaribeño, el pensamiento inmigrante, el pensamiento no indígena, el pensamiento fronterizo, el pensamiento subalterno, seguramente aportaría a dar una solución a los actuales conflictos que acaecen en Latinoamérica, relacionados con la existencia de proyectos de desarrollo y de inversión y de concesiones extractivas de los recursos naturales en territorios indígenas, y en lo que nos concierne, a la colonialidad de la vida de las mujeres andinas.

Un buen ejemplo de estos diálogos lo tomamos de la epistemología fronteriza (Anzaldúa, 1987; Walsh, 2002; Sandoval 2004[1995]; Hernández, 2008) y la epistemología subalterna⁴ (Mohanty 2008[1988]; Shiva 1995[1988]; Spivak, 1999; Schiwy, 2002), en el primer caso, se trata de “una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos indígenas

4 Freya Schiwy ofrece un interesante ejemplo de cómo la subalternidad va tomando cuerpo en un contexto de producción de conocimiento marcado por el capitalismo y los legados del colonialismo, como es el caso la elaboración del video indígena (texto audiovisual), esta autora “propone recuperar una ética basada en la coexistencia armónica con la naturaleza no humana” (2002: 125), como otra forma de producir conocimiento desde una subjetividad indígena, de generación de conocimiento de base colectiva, y como un proceso intercultural entre la heterogeneidad de actores, y que de entrada confronta con la escritura alfabética, una narrativa de dominio presentada como universal. Así, la comunicación audiovisual indígena (el video indígena), construye un repertorio antirracista, una revalorización de prácticas y conocimientos indígenas menospreciados por las instituciones educativas dominantes desde la conquista, pero requiere descolonizar, la imagen, el cuerpo, la memoria colectiva, formas alternativas de vida y la misma colonialidad del pensar.

subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a la perspectiva indígena de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética” (Walsh, 2002: 28); y en el segundo caso, son los subaltern@s quienes no pueden intervenir en la construcción del conocimiento pero que cruzan la frontera colonial del eurocentrismo –producen confrontación, no aplicación, negación, cruce de fronteras impuestas, quiebre, violación, incomodo– para apropiarse y revalorizar prácticas y conocimientos menospreciados y deslegitimados. Esa forma transgresora implica también, que desde una ubicación geopolítica (como espacios históricos, políticos, sociales, culturales, discursivos e imaginados) intervenga los conocimientos subalternizados, no en forma pasiva/restitutiva-inclusiva, sino activa/ dialógica, en un escenario epistemológico transmoderno, posoccidental y poscolonial.

Un aporte importante de ambas epistemologías es que el *lugar* es más que un territorio, es sobre todo un espacio de poder, un lugar desde donde se ejerce, parafraseando a Mignolo (2002), la colonialidad del poder/pensar, y desde ese *lugar* se pretende establecer “nuevos movimientos epistemológicos que buscan evitar la continua y prolongada perpetuación de viejos diseños colonialistas y paternalistas” (Schiwy, 2002: 104) y euro/usa céntricos, así como evitar la revitalización y rearticulación de las geopolíticas del conocimiento y de las relaciones de poder con sus legados, en su desplazamiento a otros sujetos denominados como *no* racionales. Así, la colonialidad “encuentra su prolongación al interior en un proceso de desplazar la subalternidad hacia las poblaciones rurales, l@s iletrad@s, l@s no racionales y también las mujeres y lo que se deja asociar con lo femenino” (ibídem, 106).

De esta manera, siendo testigos de un debate latinoamericano académico inacabado, producido con más eco desde la década

de los años 90 hasta la fecha, tiempo durante el cual, como hemos apreciado, se han puesto sobre la mesa categorías tales como modernidad, postmodernidad, colonial/idad-ismo, poscolonial/idad-ismo, descolonización, multiculturalidad, pluralismo, interculturalidad (al menos son éstas las categorías que nos interesa visualizar, estudiar, analizar, debatir, criticar, releer, reinterpretar, etc.), y que a su vez ha reunido a una diversidad de disciplinas de las ciencias sociales (literatura, antropología, sociología, filosofía, historia, arte, etc.), todo este movimiento intelectual continua propiciando diálogos entre disciplinas, una transdisciplinariedad (Castro-Gómez, 1998; Estermann, 2012; Panikkar, 2002) “verdaderas teorías sin disciplina que convergen o divergen, pero que, en cualquier caso, dialogan entre sí” (Castro-Gómez 1998: 21). Aunque estos diálogos han operado más interdisciplinariamente, cada una ha abordado sus categorías analíticas (cultura/etnia, clase social y género) por caminos separados, generando subordinación y jerarquía de una(s) sobre otra(s). Desde la teoría clásica, feminista y culturalista se producen estas operaciones de exclusión: el género + la cultura = subordinadas por “la clase”; la clase + lo socio-económico = subordinados por “el género”; la clase + el género = subordinadas por “la cultura” (Estermann 2012: 13).

De este diálogo nos habla también Dona Haraway, citada por Sandoval (2004 [1995]), haciendo referencia a los feminismos⁵, señala que toda incorporación teórica y metodológica de otros feminismos, en especial del feminismo del Tercer Mundo representa un cambio teórico y político, un des-alinear

5 Compartimos la afirmación de Nuria Varela, al señalar que el feminismo ha de entenderse como filosofía política y como movimiento social a la cual la historia ha añadido y seguirá añadiendo nombres, acciones y textos a la genealogía del(os) feminismo(s) que se construyan. Según esta autora “el feminismo es una teoría y práctica política articulada por mujeres que tras analizar la realidad en la que viven toman conciencia de las discriminaciones que sufren por la única razón de ser mujeres y deciden organizarse para acabar con ellas, para cambiar la sociedad”; ver Varela, 2005: 14.

y re-alinear de la construcción de un lugar/espacio de poder hacia un lugar/espacio para la afinidad, donde puedan dialogar los diferentes sujetos político-sociales-culturales-históricos, como son, el feminismo poscolonial, el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia, el ecofeminismo, el feminismo queer⁶, el “feminismo indígena” [...], forjándose una política de articulación antiracista, anticolonialista, antihegemonía, antiheterosexual, [...], “capaz de construir colectivos más poderosos en épocas peligrosamente poco prometedoras y capaz de establecer nuevos tipos de coaliciones, por medio de la identificación de las prácticas expertas que se utilizan y desarrollan en el seno de las clases subalternas” (Haraway citada por Sandoval, 2004[1995]: 100), o de los conocimientos subyugados.

Pensando en términos de una descolonización feminista, esas mismas categorías puestas sobre la mesa, han cobrado importancia frente a algunas discusiones teóricas planteadas, aunque no de manera rigurosa ni cerrada, se hacen más visibles cuestiones como la cultura, el género, las diferencias étnico-raciales, la sexualidad, la interculturalidad, [...], provocando una diversidad de posicionamientos y de discursos con muy variada forma y contenido. En este escenario polisémico y polivalente con diversidad, complejidad y contradicción, releemos, re-pensamos y re-interpretamos para re-construir lo fuertemente cuestionable por un feminismo hegemónico occidental que se ha atrevido y sigue atreviendo a hablar de la vida e historia de las otras mujeres situadas al otro lado de la(s) frontera(s). Y así poder comprender y hallar desde una posi-

6 Desde la década de los años 90 a partir del discurso académico y la práctica política emerge el feminismo queer, que ha conglomerado a una diversidad de miradas, cuyo punto de partida en esencia es el rechazo y quebrantamiento de la heteronormatividad y la naturalización de la identidades sexuales estáticas y binarias (hombre-mujer), así como una fuerte crítica a la manera como se construye y estructura el género. Entre las más representativas autoras se tiene a Judith Butler, Gloria Anzaldúa, Beatriz Preciado, Donna Haraway, etc.

ción descolonizadora y liberadora la articulación entre/ dentro lo dicotómico y separable que encontramos por ejemplo en la relación mujer-naturaleza en la cultura andina (aymara).

Tener un acercamiento a la teoría poscolonial feminista es fundamental, porque no solo vamos visibilizando la continuidad colonial que va mutando persistentemente hasta el día de hoy, sino también, identificamos que los debates/problemas generados en su interior alimentan y contribuyen epistemológicamente a nuestra propuesta descolonizadora en tres aspectos⁷: el primero referido a la descodificación de los pares binarios, en este caso más que separarse hay una implicancia mutua entre ambos; el segundo referido al hablar discursivo colonial del sujeto occidental (en su propia lengua y con sus mismas categorías) sobre el legado cultural y la memoria colectiva de las mujeres colonizadas; y el último, muy en relación con el segundo, es que continuamente se producen explicaciones, argumentaciones e interpretaciones como meramente culturales, donde cualquier acontecimiento, hecho, suceso, o acción que ocurre, desde una apreciación por sentido

7 Rosalva A. Hernández, propone tres estrategias metodológicas pertinentes para las prácticas académicas y políticas del contexto latinoamericano, desde una postura feminista poscolonial, las dos primeras recaen en la etapa reconstructiva de los discursos y la última en la parte constructiva de las estrategias de lucha: a) Historiar y contextualizar las forma que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista (el establecimiento de una perspectiva generalizadora –discursos de poder colonializantes– de las relaciones de género, erotizando o silenciado a aquellas mujeres cuyas experiencias de subordinación están marcadas por la raza y la clase); b) Considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales (en un extremo la elaboración de representaciones ahistóricas-idealizadas de las culturas, como entidades homogéneas al margen de las relaciones de poder y en el otro extremo la elaboración de un discurso igualitario universal, aculturalista e integracionista que niega toda posibilidad de reivindicar el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas, ambas situaciones imposibilitan repensar las identidades étnicas y genéricas y construir una política del reconocimiento cultural que considere la diversidad dentro de la diversidad); c) El reconocimiento de la manera en que nuestras luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista (luchas locales que impactan de manera más profunda sobre los poderes y/o preocupaciones globales). Para mayor detalle ver Hernández, 2008: 97-113.

común, es “un todo” cultural negativo. Estos tres aspectos desde mi parecer, es muy bien aprovechado por el multiculturalismo liberal, haciendo que lo residual ingrese en la pauta dominante como emergente, para luego ser maniobrado y manipulado por éste, en cada una de nuestras respuestas ofrecidas como en automático –personal, colectiva e institucionalmente–, sepultamos todo acto o manifestación cultural que suponga subordinación u opresión a las mujeres, sin permitirnos elaborar una comprensión situada y subjetiva a través de las paradas geo-políticas-históricas que hagamos.

Tomar en cuenta la crítica poscolonial contrahegemónica no implica un retorno nostálgico, esencialista o premoderno, tampoco la construcción de un ámbito de exterioridad moral o cultural frente a occidente como tercermundistas, pobres, subdesarrollados, oprimidos; es ante todo, que frente a la mirada de la glocalización, utilizando el término de Castro-Gómez (1998: 12), lo local recobre vida como “un espacio en donde los sujetos configuran su identidad interactuando con procesos de racionalización global y en donde las fronteras culturales empiezan a volverse borrosas”, más adelante señala citando a Spivak, que la poscolonialidad está relacionada con la *crítica permanente*, con los diálogos que se hacen, desarrollan o construyen frente-dentro la globalización, en consecuencia de lo que se trata es de hacer “el uso estratégico de las categorías más autocríticas desarrolladas por el pensamiento occidental para recontextualizarlas y devolverlas en contra de sí mismo”.

Haciendo posible abandonar el poder hegemónico de hablar por o en lugar de los otr@s, es incluso poder ir más allá de las construcciones e interpretaciones de las realidades como simples prácticas discursivas, ir hacia la búsqueda de la *performance*, “una actuación inculcada culturalmente e interpretada biográficamente, que no existe más allá del propio gesto

en que se realiza”⁸ (Moure, 2013[2011]: 50), dándonos claves para comprender, por un lado, las estrategias de resistencia cultural y de poder de las mujeres indígenas andinas, a las que se presta poca atención y por eso su escasa información, y por otro lado, la existencia de una racionalidad de las culturas andinas, no como sujetos hibridizad@s por una lógica cultural occidental impuesta desde afuera, haciendo uso de “técnicas de la gobernabilidad colonial *exotización/ universalización o particulturalismo / asimilacionismo*” (Suárez, 2008: 66), sino, como sujetos con identidades complejas por el devenir de los cambios, de las contradicciones y de las transformaciones, poseedores de “una opción epistemológica y política por medio del diálogo y la construcción de una razón intersubjetiva” (ídem.).

En la posición teórica de deconstrucción desarrollada por Spivak, se destaca la importancia del término *diferencia*, hay una acción de diferenciación que puede ser anterior y un diferir continuo, denominado “huella”, una huella y/o un rastro “de todo lo que no es lo que se está definiendo o postulando” (2010 [1999]: 407), y por tanto un elemento necesario para la deconstrucción, pero que de alguna manera aparece oculta, siendo necesario como primera fase de deconstrucción, custodiar y conservar el *origen oculto*, de “aquello de lo que supuestamente la cosa o pensamiento original, en descripción o definición, se diferenciaba” (ibídem, 410), es decir, dar respuestas a lo oculto e imposible, que aparecen en los sistemas filosóficos y culturales marginados.

Aunque también hay que tener en cuenta, en relación al reconocimiento de las diferencias –advirtiendo que no es de mi

8 Con esta afirmación Teresa Moure propone definir el género como una performance, destacando la conformación de una identidad creativa, reconstructiva, ya no como sujeto sexuado, al producirse un quiebre de las categorías rígidas y bien establecidas (el masculino y el femenino por ejemplo), sino, como sujeto generado dentro de una amplia gama de grises que transitan entre dos polos opuestos. Ver Moure, 2013[2011].

particular interés visibilizar y contrastar la existencia de diferentes visiones del mundo a secas, por el contrario quiero “aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro” (Sandoval, 2004[1995]: 94) o como señala Panikkar “conocer al otro es conocerse a uno mismo” (2002:75)–, existe una especificidad que se elabora, que va más allá de la diferencia en sí misma, como por ejemplo conocer ¿quién y cómo se define la diferencia?, ¿cómo se representan a las mujeres en los discursos de la diferencia? y ¿cómo la articulación de discursos y prácticas inscribe relaciones sociales, posiciones de sujeto y subjetividades?⁹, son interrogantes que nos dan cuenta que hay “discursos de la diferencia que se construyen, cuestionan, reproducen y resignifican” (Brah, 2004[1992]: 134) constantemente, unas con más mutaciones que otras. Así nos encontraremos a cada paso, con la existencia de diferencias con opresión, diferencias con explotación, diferencias con inequidad, diferencias con diversidad, diferencias con igualdad, y por tanto, “no toda diferencia es siempre un indicador de jerarquía y opresión” (ídem.).

2. La conformación y la trascendencia de los binarismos

Todo acto de clasificación, de taxonomía, de división representa un acto de violencia epistemológica en determinadas realidades, así los trazos en el mapa que establecen los límites y el poder soberano sobre cada uno de los territorios, la hegemonía totalizante que establecen una sola forma de pensar y hacer conocimiento, la división de las etapas de la historia, la formación de pares binarios siempre opuestos, jerárquicos y

9 Es a partir de estas interrogantes que Avtar Brah desarrolla cuatro formas en las que la diferencia puede ser conceptualizada, sea: a) diferencia como experiencia, b) diferencia como relación social, c) diferencia como subjetividad, d) diferencia como identidad. Para más detalle ver Brah, 2004[1992]: 120-136.

excluyentes, ¿acaso no representan todos actos de opresión y dominación de unos sobre otros?, ¿acaso no hay quien construye el conocimiento y distorsiona o altera después otros? y ¿acaso no hay quién controla, mide, se apropia del tiempo y del espacio?. A esta forma de proceder Mendieta (1998) usando la expresión de Jameson, que denomina “cartografías cognitivas geopolíticas” o “geopolíticas del conocimiento”¹⁰, según Mignolo (2002), son las que producen un doble efecto simultáneo, legitimar y desautorizar arbitrariamente el orden temporal y espacial, y desincorporar y deslocalizar el conocimiento geopolítico fabricado e impuesto euro/usa-céntricamente. Siguiendo a Mendieta, “nuestros medios de cartografiar (cognitiva y geo-políticamente) el tiempo y el espacio excluyen, colonizan y homogenizan, para luego vender a los imperativos del intercambio mercantil, el espacio y el tiempo de los demás: sus vidas, sus esperanzas, sus propias utopías y las perspectivas de un futuro aún no realizado” (Mendieta, 1998: 112).

La cada vez potenciada, hegemonía de control euro/ USA-centrista, sobre otras formas en que se expresa y vivencia también la vida cotidiana, sea en la cultura, la producción de conocimiento, el entendimiento y ejercicio del desarrollo, la diversidad de subjetividades, [...] colonizan las perspectivas cognitivas de las mujeres, como enumera Quijano (2000: 209-210), cada vez “a) se apropian los descubrimientos culturales de las

10 Por su parte Walter Mignolo considera que las “geopolíticas del conocimiento” es partir de la premisa que América Latina es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento de la modernidad euro-usa-céntrica (el agregado en cursiva es mío), “un conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”[...] América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, y con tal desplazamiento la modernidad se constituye como el punto de llegada hacia la condición de ser “seres modernos” y no como la justificación de la colonialidad del poder” (2002: 18). Esta situación también guarda relación con la ilusión del pensamiento moderno, por el cual el conocimiento es des-incorporado y des-localizado y que es necesario desde cualquier parte del mundo ingresar o subir a la epistemología de la modernidad.

poblaciones colonizadas por ser más aptos y útiles al desarrollo del capitalismo europeo; b) se reprimen formas de producción de conocimiento de las personas colonizadas, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad; c) se obliga a aprender parcialmente la cultura de los dominadores para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, subjetiva, y religiosa”. En esta misma línea de reflexión Shiva (1995[1988]: 30) centra su atención en el *mal desarrollo* (producto del reduccionismo de la ciencia moderna), para explicar la forma en que se coloniza la vida de las mujeres, la naturaleza y los pueblos no occidentales, de forma tal que se produce una continuación del proceso de colonialidad, de la mano con “la visión económica del patriarcado occidental moderno, basado en la explotación o exclusión de la mujer (occidental y no occidental), en la explotación y degradación de la naturaleza y en la explotación y destrucción gradual de otras culturas”¹¹

Esta situación lleva a explicar y comprender en nuestras relecturas, por qué occidente se sentía naturalmente superior a los demás pueblos del mundo, por qué la colonialidad es parte del pasado y no del presente, pero sobre todo, por qué se produce una mitificación y cosificación de categorías entre oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, emotivo-racional, tradicional-moderno, subjetivo-objetivo,

11 El patriarcado para Vandana Shiva, es una expresión del poder científico y tecnológico que destruye sistemas ecológicos y conocimientos, a lo que la autora denominada como “violencia de reduccionismo”, que trae como resultado cuatro formas de ejercer violencia: a) *Violencia contra la mujer*, al considerarlas como personas sin conocimiento; b) *Violencia contra la naturaleza*, al destruir su integridad a consecuencia de la manipulación científica; c) *Violencia contra los beneficiarios del conocimiento*, las mujeres son privadas del potencial productivo; y d) *Violencia contra el conocimiento*, que a través de la supresión y falsificación de los hechos declara irracionales los conocimientos que son inimpugnablemente racionales. Ver Shiva, 1995[1988]: 60.

espíritu-materia, cuerpo-mente, naturaleza-cultura, masculino-femenino, reproductivo-productivo [...], las que son ante todo relaciones de *poder colonial*¹² dicotómicas, opuestas, reduccionistas, fragmentadas, jerárquicas y homogeneizantes, que luego van a generar en lo que a mi interés respecta: “a) La generalización de la categoría *mujer* eliminando la diversidad cultural-`subjética´ (agregado mío) de otras mujeres, b) La selección y el aislamiento de la dimensión *género* de otras estructuras de poder para dar explicación de las causas de subordinación y opresión de las mujeres; y, c) El establecimiento de una(s) premisa(s) de inicio siempre antagónicas” (Suárez, 2008: 46-47) (hombres=dominantes/mujeres=dominadas y/o hombres=superiores y separados de las mujeres/mujeres=inferiores y separadas de los hombres). Esta situación acarrea problemas frente a otras alternativas epistemológicas que pretenden escapar de esas divisiones rígidas y de esos límites que no hacen más que ser destructores de otras formas de conocer la interacción entre ambas.

Desde una postura por trascender los pares dicotómicos, de ver más allá de lo después o del paso siguiente, pretendemos superar esas relaciones de poder, presentadas en forma de universalismo dicotómico (fijo y estable) y su posterior cosificación; para Liliana Suárez (2008: 48) esta segunda manifestación se expresa por la consideración de “la mujer como objeto de estructuras de poder, como víctima del sistema patriarcal, como objeto de explotación y subordinación, y frente a ello el feminismo se plantea como una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas”. Estos argumentos utilizados son los efectos epistemológicos y políticos del poder colonial sobre las mujeres y las luchas feministas, y es por ello que una actitud crítica descolo-

12 Entendemos que el poder colonial va transitando de manera causal, de identidades y epistemologías históricas, singulares y propias hacia identidades y epistemologías raciales, sexuales, coloniales, negativas, primitivas, inferiores, y del pasado.

nizadora trascendental demandaría: “primero, el rompimiento de la categoría “mujer” construido como un sujeto epistemológico y político unificado¹³; segundo, el rompimiento de una concepción de poder dicotómica y de resistencia unidimensional; tercero, el rompimiento de la idea de cultura como esencia heredada, intocable y ahistórica; cuarto, el rompimiento de la idea social de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres” (Suárez, 2008: 57); quinto, “el rompimiento de la cápsula para vislumbrar categorías alternativas, dentro de un modelo intuitivo que vaya cada vez más acorde con la experiencia humana, donde ya nada es seguro y no todo es igual” (Moure, 2013[2011]: 48); y también habría que agregar, el rompimiento de la simple transmisión de las expresiones y experiencias más externas y superficiales en forma de folclorismo exotizado.

Para América Latina es de vital importancia trascender las relaciones binarias entre colonizador/colonizado y centro/periferia; como ya es sabido, la independencia formal de los países colonizados no suponen el fin de la hegemonía del

13 Chandra Mohanty, utiliza el calificativo de sujeto monolítico singular, categoría que se materializa a través del colonialismo discursivo, para esta autora la categoría *mujer* es definida “como una forma de apropiación y codificación de producción académica y de conocimiento acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares, haciéndose extensivo en la labor de las académicas del Tercer Mundo que escriben sobre sus propias culturas utilizando las mismas categorías analíticas” ver Mohanty, 2008[1988]: 118. Su célebre trabajo titulado “Bajo los ojos de occidente: academia feministas y discursos coloniales” es un referente académico muy importante en todo abordaje poscolonial, hace un análisis documentado sobre la producción intelectual desarrollada por las mujeres del Primer Mundo que escriben sobre las mujeres del Tercer Mundo, utilizando como hilo conductor el uso de la(s) categoría(s) “mujer” y “mujeres”, para identificar a través de cinco formas en las que esta categoría se utiliza por el discurso feminista occidental: 1) Las mujeres como víctimas de la violencia masculina; 2) Las mujeres como dependientes universales; 3) Las mujeres casadas como víctimas del proceso colonial; 4) Las mujeres y los sistemas familiares; 5) Las mujeres y las ideologías religiosas. Este análisis le hace colegir que los escritos colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el Tercer Mundo y por tanto producen/representan de manera arbitraria un compuesto singular de mujer del Tercer Mundo. Para mayor detalle ver Mohanty, 2008[1988]: 117-163.

Primer Mundo, el fin de relaciones coloniales tras la conformación de los Estado-nación, ni tampoco es una cuestión de pasado como se ha mencionado; es un asunto tan vigente que las huellas económicas, políticas, éticas y culturales que la colonialidad viene dejando, con sus correspondientes matices; por la multiplicidad espacial y temporal, lo *viejo*, lo *pasado* va adquiriendo diferentes rostros como *nuevas* prácticas colonialistas, y como señala tan acertadamente Hernández (2008: 88) “el concepto de colonialidad no es ajeno a las realidades latinoamericanas ni ha perdido utilidad explicativa en la consolidación de los Estado-nación posindependentistas, y es por ello que el concepto de descolonización es central en las luchas contemporáneas de los movimientos indígenas latinoamericanos y en la producción teórica de sus intelectuales orgánicos”.

Partiendo del postulado de que ninguna construcción es total, el quiebre de narrativas, de discursos, de teorías, y de prácticas que se hallan profundamente entroncadas en el racismo-sexismo, la colonialidad global, el capitalismo liberal, la globalización neoliberal, el androcentrismo, el etnocentrismo fundamentalmente, sugieren el establecimiento de fronteras transgredidas y peligrosas, un nuevo territorio de alianzas teóricas y prácticas, capaces de “mantenerse en sintonía con posicionamientos históricos y políticos específicos y con parcialidades permanentes sin abandonar la búsqueda de vínculos poderosos” (Sandoval, 2004[1995]: 90) desde donde puedan hablar y hacerse escuchar los puntos de vista de l@s subyugad@s, cuyas voces generan tensión, transformación y reformulación continua; es lo que para Haraway constituyen los *conocimientos situados*¹⁴ o subyugados (conocimientos parciales, localizables y críticos que exigen conocimiento-

14 Según Donna Haraway, citada por Chela Sandoval, los conocimientos situados son “una forma de conocimiento-conciencia diferencial opositiva que exige que lo que es un objeto de conocimiento sea también imaginado como un actor y agente, capaz de transformarse a sí mismo y su propia situación, mientras actúa al mismo tiempo sobre él. Esa

conciencia diferencial opositiva) y para Sandoval es la *metodología de las oprimidas* (exige el reconocimiento del mestizaje, la resistencia indígena y la identificación con l@s colonizad@s).

Merece un especial tratamiento el trabajo sobre los “conocimientos situados” o “epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación”¹⁵ de Haraway porque es precisamente ahí donde la interculturalidad se verá materializada, permitiéndonos establecer diálogos descolonizadores, por su recurrencia a los *localismos* y a las *subjetividades*¹⁶, “dos aspectos con escasa importancia para el conocimiento racional de occidente (hombre libre y racional=sujeto de derecho), ambas cuestiones también fueron ignoradas por el feminismo occidental (mujer libre, educada y moderna=sujeto de derecho), una omisión que le llevó a restringir sus planteamientos teóricos y sus críticas hacia la construcción de la

conciencia diferencial ha de ser entendida “como una constante redistribución del espacio y los límites, realineaciones verticales y horizontales de poderes opositivos, energías que giran unas en torno a otras, alineándose y realineándose en un campo de fuerza que es el modo diferencial de conciencia oposicional, una *cyber-conciencia*”; ver Sandoval, 2004[1995]: 102 y 104. Para un mayor desarrollo sobre los conocimientos situados ver el capítulo 7 “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” en Haraway, Donna J. 1995[1991]: 313-346.

- 15 Donna Haraway apuesta por el desarrollo de esta forma epistemológica en la que “la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza. Ver Haraway, 1995[1991]: 335.
- 16 Recientemente con el empuje, la ardua dedicación académica y el afecto del Grupo Interculturalidad, quienes tan generosamente me han acogido para ser parte de ell@s, se ha publicado el número 2 de la Revista Pluralidades, donde hago un pequeño aporte teórico a partir de mis reflexiones inacabadas motivadas por las resonancias que produce pertenecer al grupo. Mi interés colocado en la interculturalidad y la descolonización de los feminismos me ha llevado a pensar en la importancia del establecimiento de diálogos liberadores desde las propias las identidades, los localismos y las subjetividades como elementos que atraviesa la propuesta descolonizadora. Para mayor detalle ver Medrano, 2013: 09-21.

igualdad-equidad de género que tiene lugar en la ilustración europea sin tener en cuenta las identidades espaciales y temporales definidas por las mujeres [...]” (Medrano, 2013: 15) y también –recogiendo la aportación de Panikkar– obvió pensar simbólicamente, pues es únicamente posible y válido pensar conceptualmente. Así en las interconexiones/intersecciones de categorías, que el feminismo poscolonial prestó mucha atención, esas estrategias de dominación y poder que se develan en sus relaciones, devienen de las subjetividades de los sujetos involucrados y del lugar de enunciación que determina la manera en que se experimentan dichas relaciones.

Los pares binarios adolecen de ilusión simétrica, que hace que uno aparezca como enfermedad, amenaza (pasivo/negativo) y el otro como sanación, salvación (activo/positivo), una situación que genera tensiones, contradicciones y conflictos entre cada par, dando como resultado una simple fórmula dicotómica que tendrá que ser siempre opuesta, jerárquica y excluyente. Esta situación viene a producir “una pérdida innecesaria de uno de ellos, cuya explicación se encuentra en la historia del patriarcado capitalista blanco que ejerce su poder de apropiación sobre el sujeto convertido en objeto, debido a que el mundo es objetivado como cosa y no como sujeto” (Haraway, 1995[1991]: 341). De ahí la importancia y trascendencia de los conocimientos situados, que ante todo requieren, que tanto el sujeto como el objeto de conocimiento sean personificados-subjetivados. A manera de ejemplo, si pensamos en la relación naturaleza-cultura, veremos que “la naturaleza es sólo la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista” (ibídem, 341).

No está demás subrayar que las distintas teorías feministas han teorizado sobre las causas de la subordinación, de la opresión y de la exclusión de las mujeres recurriendo indistinta-

mente a diferentes categorías binarias de análisis, en el debate intelectual producido desde occidente claramente se distingue el sexo del género, la naturaleza de la cultura, lo público de lo privado, lo productivo de lo reproductivo [...], por los significados que se otorgan a las relaciones de pares binarios, ya que en un terreno político-filosófico epistemológico occidental, problematiza todo intento o maniobra de aplicabilidad y funcionalidad universal, situación que se complejiza más cuando elaboramos “comparaciones culturales y traducciones lingüísticas” (ibídem, 220).

Los esfuerzos desde distintas corrientes feministas se han centrado en sacar a la(s) mujer(es) del lado subordinado (sexo, naturaleza, privado, doméstico, etc.) hacia otro espacio dispuesto a ofrecerles su plena liberación con autonomía y empoderamiento (género, cultura, público, productivo, etc.), reduciendo o eliminando todo intento que se oponga ante tal cometido, y así en toda construcción de género se mutila o se aniquila a las “demás”. Y así, las mujeres se perciben y se percibirán siempre en oposición a los hombres, donde el patriarcado necesariamente significa(rá) el monopolio de los que tienen poder (hombres) frente a las sin poder (mujeres), para que luego, lo masculino se constituya en la medida de todas las cosas, o sea en la existencia del androcentrismo.

De ahí el interés, en que se plantee en la academia y en la agenda política, desenredar la complejidad tridimensional, “articulando el debate de 'clase social' (económico-sociológico) con el debate de 'equidad de género', crítica del androcentrismo y sexismo (sociológico-psicológico-filosófico), y estos dos con el debate sobre 'cultura' y 'etnia' (antropológico-filosófico-político), dimensiones que nos podrían ayudar a construir una filosofía intercultural crítica, *liberadora* y emancipadora” (Estermann, 2012: 13; las cursivas son mías). De tal forma que la interculturalidad a su vez,

pueda contribuir a una descolonización real y profunda que siempre ha de ser inacabada, caso contrario corremos el peligro de caer en la trampa del discurso posmoderno de la diversidad, de la tolerancia, de la inclusión y del multiculturalismo, todos con el aparente rostro emancipador e intercultural, pero en el fondo conservan y se fundamentan en los postulados de la asimetría y de la dominación política, social, económica, religiosa y cultural.

3. Hacia una articulación entre clase (económica-sociológica), género (sociológico-psicológico-filosófico) y cultura/etnia (antropológica, filosófica, política)

Si queremos entender e interpretar la situación, la ubicación y posición de las mujeres, no solo para el caso de las mujeres andinas (aymaras), tendremos que tener en cuenta, como ya lo mencioné, la colonialidad global, el androcentrismo, el etnocentrismo o las “discriminaciones socioculturales-socioraciales¹⁷”, el capitalismo liberal, la globalización neoliberal, o en conjunto las llamadas *prácticas contemporáneas de los Estados poscoloniales capitalistas* (Alexander y Mohanty, 2004[1997]), sino también considerar a manera transversal los localismos y las subjetividades; las que continuamente son

17 Estas son categorías utilizadas por Verena Stolcke; esta autora es una referencia académica importante en todo estudio acerca de la compleja relación entre raza, género y clase por su gran utilidad política y teórica. Considera que adquirir conciencia del pasado es comprender mejor el presente, por ello, prestar especial atención histórica (colonial) a los valores y categorías morales de las interrelaciones de identificación social, tales como el matrimonio, los tipos de familia, la sexualidad, las relaciones de género, nos explica porque el mestizaje tiene estrecha vinculación con el sexo y la sexualidad (categorías con significados sociopolíticos) y porque la identidad sociopolítica mestiza es ambivalente, debido a las razones sociosexuales y morales coloniales y las limitadas oportunidades de ascenso económico y social padecidas por los mestiz@s. Estas van legitimando las desigualdades sociopolíticas y de género siendo reforzadas continuamente. Ver Stolcke, 2008, pp. 19-51. También se puede consultar otro trabajo de la misma autora “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?”.

proclamadas/repudiadas en términos progresistas desde el Primer Mundo hacia un Tercer Mundo oprimido, violento y victimizado, recurriendo a la elaboración de discursos y prácticas de tono patriarcal, racista, clasista y sexista, de las que el feminismo occidental reproduce y luego se apropia para construir y representar categorías superiores a las demás.

Ello exige no caer en la confusión o distorsión epistemológica, una trampa apoyada por el discurso del integracionismo aculturalista, de negar la diferencia como mecanismo subalternizador, de eliminar toda forma o expresión de esencialismo, en la que se termina reduciendo y disolviendo las interconexiones entre localidad, identidad y construcción del conocimiento, y se construye una otredad exotizada. De esa manera, “las cuestiones localizadas de la experiencia, la identidad, la cultura y la historia que nos capacitan para entender los procesos específicos de dominación y subordinación” (Alexander y Mohanty, 2004 [1997]: 144) han de ser consideradas como obstáculos; y por consiguiente las categorías raza, género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad se vacían de contenido, alimentando y sosteniendo las relaciones, regímenes de poder colonial y estrategias de colonialidad discursiva, donde la carga negativa es soportada por las mujeres del Tercer Mundo por ser “diferentes, oprimidas, opuestas a los valores del progreso, circunscrita en el espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición” (Hernández, 2008: 97); y cuyas voces necesitan ser albergadas por un feminismo occidental-inclusivo –el álter ego de la academia feminista que es liberada, “toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y sexualidad, es educada y moderna”¹⁸ – que se encarga(rá) de producir sujetos universales que se arrogan el derecho de injerencia hacia otras realidades ajenas a ella misma.

18 Hernández, Rosalva (2008) y Mohanty, Chandra (2008 [1988]).

La articulación entre clase, género y cultura, una forma compleja y hasta difícil de realizar, porque las expresiones de poder, dominación, subordinación, opresión y violencia que emergen de cada uno de estos campos, han sido tratados y continúan siendo tratados aisladamente, lo cual es cooptado por el modelo hegemónico-monocultural y globalizador-colonial que se va incrustando cada vez de manera más profunda. Así “el *colonialismo económico* se manifiesta en la globalización neoliberal, la exclusión y la depredación del planeta; el *colonialismo cultural* se expresa en el etnocentrismo, el imperialismo cultural, el etnocidio, el racismo; y el *colonialismo en clave de género* a través del patriarcado, el machismo, el sexismo, el androcentrismo y la misoginia” (Estermann, 2012: 13); las que aún no encuentran la puerta de salida abierta y flexible, para el goce y disfrute de un verdadero diálogo intercultural liberador o de la búsqueda de “equivalentes homeomórficos”¹⁹ (Panikkar, 2002; Estermann, 1998) respecto a la construcción de equidad de género en la cultura andina.

Tomar conciencia y considerar la actuación de la colonialidad, es una condición necesaria para una auténtica interculturalidad y herramienta fundamental para nuestro accionar crítico, descolonizador y liberador; ignorarlo, es seguir dramatizando nuestra tragedia o seguir acorralad@s en el trauma de la colo-

19 En el trabajo de Josef Estermann (1998) se recurre al uso de *equivalentes homeomórficos*, tales como, la *pachasofía* (cosmología), la *runasofía* (antropología), la *ruwanasofía* (ética), la *apusofía* (teología), los que se construyen recurriendo al préstamo de terminologías occidentales, que luego de ser transculturalizadas por medio de un proceso hermenéutico intercultural, son introducidas y reconocidas como nuevo paradigma. Esta construcción/búsqueda para el autor, da cuenta del verdadero encuentro inter-cultural que se debe producir entre dos culturas; solo cuando es producido por encuentros reales, por una interculturalidad vivida abierta y respetuosa es posible hallarla, bajo la sospecha y riesgo de hacer una transculturación análoga de las categorías de una cultura hacia otra diferente. Advirtiendo que si esa búsqueda “transculturaliza unívocamente a otra cultura con una experiencia distinta, no solo significa que no puede captar el significado propio (endógeno) de la experiencia, sino que es ante todo un acto de violación cultural”. Ver Estermann, 1998: 75-81.

nización. Es por eso, que la descolonización que gritan nuestros cuerpos y nuestras mentes no quiere, un nuevo tiempo ni una nueva historia, quiere su liberación y por eso en coro cantamos “es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (Quijano, 2000: 242).

Nuestra tarea pendiente es identificar y elaborar herramientas epistemológicas y metodologías alternativas, para abordar de forma sistemática y transdisciplinaria las “asimetrías socio-económicas, de género y de culturas” (Mohanty, 2008[1988]: 126), para que las relaciones de género, las identidades de género, las relaciones de desigualdad y poder, las asimetrías culturales, las estrategias de resistencia, reivindicación y lucha, las que experimentamos una infinidad de mujeres en espacios y tiempos diferentes, materializados en los estereotipos de género, en los roles de género y en las representaciones sociales (religiosas, axiológicas, sexuales, culturales, etc.) no corran el peligro de ser absorbidas y ser el punto de partida del feminismo occidental.

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDER, Jacqui M. y MOHANTY, Chandra T. 2004 [1997]. “Genealogías, legados y movimientos”. Traducción de Rocío Macho Ronco, et al. En: *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 137-184.

ANZALDÚA, Gloria. 1987. *Bordelands/La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Spinters/Aunt Lute.

- BRAH, Avtar.
2004 [1992]. “Diferencia, diversidad, diferenciación”. Traducción de Rocío Macho Ronco, et al. En: *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 107-136.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago.
1998. “Introducción: La traslocalización discursiva de “Latinoamérica” en tiempos de globalización”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 03-22. En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/> (Consulta: 17 de abril de 2013).
- DAMONTE, Gerardo.
2009. *Territorialidades y territorios en comunidades aymaras de Perú y Bolivia*. Lima, Perú: Red Internacional de Estudios Interculturales – Pontificia Universidad Católica del Perú. En: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/0902101.pdf> (Consulta: 17 de mayo de 2013.)
- ESTERMANN, Josef.
2012. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”. Puno, Perú: Material bibliográfico entregado en la Maestría de Religiones y Culturas Andinas de la Universidad Católica de Santa María y el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas. pp. 1-16.
1998. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

- HALL, Stuart.
2008. “¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite”. En: Sandro Mezzadra (Comp.). Traducción de Marta Malo. *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 121-143.
- HARAWAY, Donna J.
1995 [1991]. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens. Madrid, España: Ediciones Cátedra – Colección Feminismos.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva A.
2008. “Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A. Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 75-113.
- LANDER, Edgardo (compilador).
2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> (Consulta: 27 de mayo de 2013).
- MEDRANO VALDEZ, Yanett.
2013. Descolonizando el(los) feminismo(s). “Un paso previo para la interculturalidad”. *Revista Pluralidades*. Puno, Perú, volumen 2, pp. 09-21.
- MENDIETA, Eduardo.
1998. “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo”. En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (editores). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, posco-*

lonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa. pp. 102-115. En: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/> (Consulta: 17 de abril de 2013).

MIGNOLO, Walter.

2002. Entrevista realizada por Catherine Walsh “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador. pp. 17-43.

MOHANTY, Chandra T.

2008[1988]. “Bajo los ojos de occidente: academia feministas y discursos coloniales”. Traducción de María Vinos. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 117-163.

MOURE PIÑEIRO, Teresa.

2011. *Queer-emos un Mundo Nuevo* [Versión en español facilitada por la autora pendiente de publicación].

PANIKKAR, Raimon.

2002. “La Interpelación Intercultural”. En: Graciano Gonzales R. Arnaiz, (Coord.). *El Discurso Intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid, España: Biblioteca Nueva. pp. 23-76.

QUIJANO, Aníbal.

2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander, (editor). *La coloniali-*

dad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. pp. 201-242.

SANDOVAL, Chela.

2004 [1995]. “Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos”, En: Chela Sandoval, *et al. Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras.* Madrid, España: Traficantes de Sueños, pp. 81-106.

SCHIWY, Freya.

2002. “¿Intelectuales subalternos?. Notas sobre las dificultades de pensar en diálogo intercultural”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador, pp. 103-129.

SHIVA Vandana

1995[1988]. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo.* Traducción de Ana Elena Goyer y Beatriz Sosa Martínez. Madrid, España: Horas y HORAS.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty.

2010 [1999]. “Apéndice: la puesta a trabajar de la deconstrucción”. Traducción de Marta Malo de Molina. En: *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente.* Madrid, España: Ediciones Akal. pp. 407-414.

STOLCKE, Verena.

2008. “Los mestizos no nacen, se hacen”. En: Verena

Stolcke y Alexandre Coello (Eds.). *Identidades Ambivalentes en América Latina [siglos XVI-XXI]*. Barcelona, España: EdicionsBellaterra – Serie General Universitaria 78. pp. 19-51.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana.

2008. “Colonialismos, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales”. En: Liliana Suárez Navaz y Rosalva A Hernández Castillo (Eds). *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 31-73

VARELA, Nuria.

2005. *Feminismo para principiantes*. Barcelona, España: Ediciones B.

WALSH, Catherine.

2002. “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (editores). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala y Universidad Andina Simón Bolívar - sede Ecuador, pp. 17-43.



PLURALIDADES

Revista para el debate intercultural

- 9** BORIS ESPEZÚA SALMÓN
Constitución y cultura (Legitimidad e interpretación)

- 25** ANA MARÍA PINO JORDÁN
IBAR ROBIN RIQUELME MORENO
Coexistencia en “sociedades paralelas”.
Una búsqueda para su diálogo con-vivencial

- 57** CONVERSACIÓN CON JAVIER MEDINA

- 89** FANNY ROXANA RAMOS LUCANA
Felicidad sostenible y relacionalidad andina

- 101** YANETT MEDRANO VALDEZ
Pensar la interculturalidad en términos de
descolonización feminista

- 131** ESTEBAN ESCALANTE SOLANO
Ordenamiento Territorial, discursos del
desarrollo, y campesinado en los Andes:
algunas notas sobre la opacidad de las
políticas interculturales sobre la cultura