

Aportes Teológicos

Revista de la Escuela de Ciencias Teológicas
Universidad Bíblica Latinoamericana
No. 4 – Año 2018

Hacia una teología feminista intercultural-descolonial de la liberación

OR

Viviana Carolina Machuca



Elsa Tamez

Hacia una teología feminista
intercultural-descolonial
de la liberación



Viviana Carolina Machuca

Viviana Carolina Machuca, colombiana, es Bachiller superior en Teología, Licenciada en Ciencias Teológicas, Magister en Filosofía latinoamericana. Con estudios en género y construcción de paz. Actualmente es Gerente de relaciones interinstitucionales de World Vision Colombia. Sus áreas de investigación y trabajo tienen que ver con enfoques diferenciales de derechos, especialmente de la niñez más vulnerable y mujeres en el marco de conflictos armados.



Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
www.ubl.ac.cr

Copyright © 2018

Editorial SEBILA
Escuela de Teología
Revista Aportes Teológicos
No. 4 — Año 2018

ISSN 2215-4477

Producción: Escuela de Ciencias Teológicas, UBL
Director Aportes Teológicos: Martin Hoffmann
Diagramación/diseño portada: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Noviembre, 2018

Contenido

Presentación	/ 5
1. Acercamiento y bases desde la filosofía y teología latinoamericana para una reflexión intercultural y descolonial	/ 8
• Una mirada desde la Teología de la Liberación en América Latina en diálogo con nuevas categorías	/ 12
• La interpelación de la interculturalidad crítica	/ 16
• Colonización y colonialidad	/ 25
2. Hacia una teología feminista intercultural y descolonial	/ 31
• Sistema colonial de raza, sexo y género	/ 33
• Poscolonialidad, decolonialidad e interculturalidad: vínculos y desprendimientos	/ 35
3. Las primeras sospechas de una teología feminista crítica de la liberación que se articula en términos interculturales y descoloniales	/ 40
• Almas coloniales y la globalización neoliberal – patriarcal: una mirada desde la trasgresión indecente	/ 41

4. Partir de las voces de nuestras mujeres del Abya Yala: desafíos para la teología feministas intercultural–descolonial	/ 46
• Feminismos del Abya Yala: “Traducciones” del feminismo y entronque de patriarcados	/ 48
• Colonialismo interno, racismo y feminicidios	/ 50
• Múltiples búsquedas desde el sur y las periferias	/ 53
Conclusiones	/ 55
Bibliografía	/ 57
• Libros	/ 57
• Revistas, artículos, ponencias, tesis, entrevistas	/ 58
• Cibergrafía	/ 60

Presentación

La Teología de la Liberación, la Teología Feminista, teología intercultural y decolonial – tres corrientes de pensamiento teológico centrales en el quehacer de la Universidad Bíblica Latinoamericana y fundamentales para la teología del futuro.

| 5

Publicamos en este segundo número del 2018 de la Revista *Aportes Teológicos*, el valioso trabajo de tesis de licenciatura en teología de la colombiana Viviana Carolina Machuca Martínez, en el cual retoma dichos enfoques teológicos con el fin de desafiar a las teologías feministas latinoamericanas de la liberación. El tema de su tesis fue: **“Hacia una teología feminista intercultural-decolonial de la liberación”**.

Acorde con la política de los *Aportes Teológicos* de informar sobre el trabajo teológico de las personas estudiantes y docentes de la Universidad, presentamos los más importantes análisis y resultados de su trabajo con el objetivo de propiciar un debate público sobre tales temas.

La autora misma describe su objetivo así:

Reconocer los ricos aportes y cuestionamientos de las feministas y activistas del Abya Yala, desde el feminismo comunitario y desde los lugares de producción de su pensamiento y luchas, que nos invitan a descolonizar los feminismos y presupuestos epistemológicos desde donde muchas veces nos acercamos con miradas estigmatizantes y/o reduccionistas de sus cosmovisiones y propuestas para un mundo mejor posible.

6 |

En un primer capítulo ella expone “el surgimiento de la interculturalidad crítica, la colonialidad de saber, poder y ser, como problemas asumidos por la filosofía y teología.” El segundo capítulo trata de una teología feminista desarrollada a partir de un horizonte intercultural y descolonial. Por último, en el tercer capítulo, la autora, teniendo como trasfondo de las experiencias de las mujeres activistas y feministas de Abya Yala, explora las consecuencias para la epistemología y los tejidos integradores que promueven la transformación del mundo en uno nuevo para todos y todas.

Con este artículo recordamos con cariño y agradecimiento a la Dra. Elsa Tamez, una de las grandes iniciadoras de una Teología feminista en el contexto de la Teología de Liberación de América Latina.

Martin Hoffmann
Director *Aportes Teológicos*

Hacia una teología feminista intercultural-descolonial de la liberación

Viviana Carolina Machuca

Resumen: El artículo busca un acercamiento a los principales debates en torno a la interculturalidad crítica y las epistemologías descoloniales, identificando los desafíos para las teologías feministas latinoamericanas de la liberación. Para este fin, se reconocerán, en un primer momento, algunos antecedentes y categorías principales de la interculturalidad y la decolonialidad, en diálogo con las teologías latinoamericanas de la liberación. En un segundo momento, se busca profundizar en lo que podría ser una teología feminista que se articule en términos interculturales y descoloniales. Finalmente en un tercer momento y en coherencia con tal búsqueda de una teología feminista intercultural-descolonial, se darán algunos ejemplos de los lugares, saberes-conocimientos, cuestionamientos y lenguajes de las mujeres activistas y feministas del *Abya Yala*, con el fin de buscar una descolonización de los feminismos blancos-blanqueados-urbanos-académicos, es decir, en la búsqueda de descolonizar nuestras epistemologías y buscar tejidos integradores de nuestros sueños, utopías y aportes para un mundo donde quepan todos los mundos.

| 7

Palabras clave: Decolonialidad, interculturalidad, feminismo, teología feminista.

1. Acercamiento y bases desde la filosofía y teología latinoamericana para una reflexión intercultural y descolonial

Para que el diálogo intercultural llegue a ser una realidad, consideramos importante tomar en cuenta la movilidad y transitoriedad de los sujetos cognitivos. Nadie posee la verdad absoluta, pero un futuro común de bienestar y justicia solo puede existir si es compartido por la humanidad. El compromiso con la interculturalidad significa que nuestras teologías construyen caminos entrelazados para que ese futuro sea posible.

María del Pilar Aquino
y María José Rosado-Nunes¹

Las teologías latinoamericanas de la liberación se han caracterizado por tomar como punto de partida en su reflexión, los problemas, preguntas y experiencias que viven y han vivido las mayorías excluidas de nuestro continente.

8 |

Los orígenes de la teología latinoamericana de la liberación pueden rastrearse temporalmente, a partir de finales de la década de los 60's, pero sus raíces y antecedentes se dan en el cristianismo denunciante y profético encarnado en personajes como Bartolomé de las Casas y Fray Antonio de Montesinos, entre otros y otras. Es decir, el verdadero evangelio, verdadero en tanto a su contenido práctico y liberador, llegó posteriormente al "evangelio" traído por parte de los colonos:

En un primer momento no hubo evangelización en el sentido bíblico del término, es decir, no hubo buena noticia. Esta se vino a dar más tarde, cuando en el nombre del mismo Evangelio algunos misioneros atacaron la injusticia contra los aborígenes. Lo que hubo

¹ María del Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, compiladoras, *Teología Feminista Intercultural. Exploraciones latinas para un mundo más justo*. México: Darbar, 2008, 29.

fue cristianización, imposición de una religión sobre otra, y lo que es peor, como mala noticia. Eso tenemos que admitirlo todos [as] los cristianos, para ser honestos.²

Dicha denuncia de la injusticia, es justamente uno de los compromisos medulares que las teologías en América latina continúan ampliando en su significación y alcance, pues a diferencia de lo que algunos sectores piensan, esta teología ni ha desaparecido, ni perdido su vigencia, sino que por el contrario continúa abordando los desafíos contextuales y académicos que puedan ayudar a redimensionar los compromisos y las luchas para la superación de la dominación y las evidentes exclusiones sociales basadas en las condiciones de raza, de clase, de género, de orientación sexual, entre la gran variedad de lógicas de subalternización³ que operan generando la negación del *otro-otra*. Desde la década de los años 70's, surgen nuevas perspectivas teológicas, dadas por la emergencia de nuevos sujetos y lugares invisibilizados hasta entonces, en el reconocimiento y participación de la construcción del devenir social, político, económico y epistémico. Desde estos 'rostros' o nuevas subjetividades, la teología adquiere nuevas dimensiones, reflexiones y compromisos, además devela los límites propios de las primeras producciones teológicas en esta línea, pues si bien fue inicialmente una teología del lado de los oprimidos, prevaleció una reflexión desde los hombres, religiosos, sobre los obreros, trabajadores, como "masas homogéneas", sin aun dimensionar otras perspectivas, lugares y sujetos de la subalternización y la exclusión. Además, estas nuevas subjetividades: el indígena, el negro, las mujeres, no

| 9

2 Elsa Tamez, "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses". *Conspirando*, 6 (1993): 41.

3 Tomamos el sentido de "subalterno" en la comprensión aportada por Antonio Gramsci, desde sus reflexiones teórico-políticas en los *Cuadernos de la Cárcel* – escrito que apareció originalmente entre 1948 y 1951, donde se redimensiona y problematiza esta categoría como: "expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación [...]" Massimo Mondonesi, "Subalternidad", en *Conceptos y Fenómenos fundamentales de Nuestro Tiempo*. México: Instituto de Investigaciones UNAM, 2012, 2-3.

emergen como 'objeto' de reflexión sino como sujetos de la praxis y reflexión teológica.

Dada la irrupción en el escenario histórico y epistemológico de nuevas y diversas construcciones subjetivas, como también de las múltiples expresiones de la opresión y la exclusión, las teologías de la liberación se han visto convocadas al cambio y ampliación de algunos de sus paradigmas epistémicos, sin que por ello se pierdan los ejes centrales de 'liberación y humanización' y una lectura crítica de la realidad. Para Juan José Tamayo, la teología de la liberación es la "primera corriente de pensamiento cristiano nacida fuera del primer mundo con señas de identidad y estatuto metodológico propio, y uno de los más importantes movimientos teológicos ecuménicos de la reciente historia del cristianismo, cuyo principal empeño es armonizar la dimensión crítico- profética del cristianismo y el rigor metodológico"⁴.

10 |

A partir de los años 90's, continúan irrumpiendo en el escenario nuevas reflexiones vinculadas a los abordajes de género y feministas, a la discusión del cuerpo y la sexualidad⁵, la conciencia ecológica y su relación con las mujeres⁶, lo interreligioso e intercultural como lo reflejan las memorias de congresos y encuentros de teólogas, entre otros temas incluyendo todo un abanico de referentes que no habían sido tomados en cuenta dentro de la reflexión de los primero teólogos de la teología de la liberación.

De manera que, la teología de la liberación, al ubicarse epistémicamente en reflexiones que se han denominado 'emergentes', toma

4 Juan José Tamayo, *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. España: Reinbook, 2012, 20.

5 Marcela Althaus-Reid, *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.

6 Rosemary Radford Ruether, *GAIA Y DIOS una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México: Documentación y estudios de mujeres, A.C, 1992.

distancia de las reflexiones ‘de centro’, aquellas que tienen la pretensión de la verdad única, científica y objetiva, para adentrarse en terrenos no de certezas academicistas, sino en el campo mismo de la sospecha y de la posibilidad. En definitiva, en una ‘periferia’ epistémica abierta y aún en desarrollo. Especialmente la teología indígena y afro,⁷ desafía a la teología para un reconocimiento de que su saber, como cualquier otro, es un saber parcial y culturalmente determinado, en donde se hace necesario entrar en diálogo con otros muchos saberes y experiencias, desde el reconocimiento de las asimetrías de todo orden.

En las últimas dos décadas, se hace evidente que en América Latina se está acudiendo a la revalorización de otras formas de ver y pensar el mundo, es decir, a la irrupción y reconocimiento de *Las epistemologías del sur*,⁸ como la llamará Boaventura de Sousa. Una diversidad que requiere diálogos entre el sur-sur, entre los y las excluidas, pero no solo de nuestro continente, sino más aun de los y las excluidas de los “sures globales”.

| 11

Las Epistemología del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han

7 Ver: Cf. Vicenta Mamani Bernabé, *Ritos espiritualidades y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Creart. 2002. Otro representante del desarrollo de la teología india es: Eleazar López Hernández, “Teología India, aportes para la vida del mundo”, *Christus* 761 (2007) 29-33. Desde las teologías afro-latinoamericanas y/o negras, a: Marcos Rodríguez Da Silva, *Teología Afro-Latinoamericana*. Quito: Centro Cultural Afro-ecuatoriano. 1990. y por supuesto Silvia Regina de Lima Silva y Maricel Mena, entre otras.

8 Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur: la reinvencción del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.

desdoblado...En este sentido, son un conjunto de epistemologías, no una sola, que parte de esta premisa, y de un Sur que no es geográfico, sino metafórico: el Sur anti Imperial.⁹

En esta perspectiva, las epistemologías indígenas, por ejemplo, hacen parte de esa “ecología de saberes” que han sido invisibilizadas, pero que hoy retoman una fuerza y vitalidad inusitadas. Ello toma distancia crítica del auge de la multiculturalidad que, se había incluido en las reformas inclusionistas de corte liberal en los Estados-nación, particularmente en los años 90’s, tanto en las reformas constitucionales como en la construcción de políticas públicas y especialmente educativas. Esto más que un cambio radical de los paradigmas culturales y epistémicos, es una integración de las culturas y saberes ancestrales a las políticas democratizantes y a las economías de mercado capitalistas.¹⁰

**• Una mirada desde la Teología de la Liberación
en América Latina en diálogo con nuevas categorías**

12 |

El reconocimiento de otros paradigmas del pensamiento, especialmente en la reflexión teológica latinoamericana es múltiple y diverso; tiene que ver con la liberación misma en tanto que permite la reivindicación de lo “propio” –sin caer en esencialismos y purismos románticos, tanto como irreales– tras siglos de colonización cultural,

9 Boaventura de Sousa Santos, “Introducción a las epistemologías del sur”. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf. Fecha de acceso: 3 de noviembre del 2015.

10 Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) del in-surgir, re-existir y re-vivir”, disponible en: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi=LM6f55JbKmGe8K1pM4bo37tgD-t3Z0uZMi62ncMzx9gch1dHOiSdm1IDFdHEedE2vL4TxRtV1K9jMm1CFU-P2WzGCNnh2BW48I92H1vD3hNm5aoHQkxTh8AUVZdxBa3JTdLBfifiA3-GGd5n5pW0I5AE1AR0b23UVhHww0NQBQwh5Dga4DaMILqJlJkxlOsi6a-QEaEuMv34BHLMLoxz8J0S6kDEGr70ziRdtwJg3NIFu7rgwpPFaQzgbUSF-3TelMsP>. Fecha de acceso: 1 de noviembre del 2015.

epistémica y económica.¹¹ Al respecto, y en el marco de la filosofía de la liberación el filósofo argentino Enrique Dussel, plantea que:

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse (...), se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces una filosofía bárbara.¹²

Así, ese ser negado, ese ser que no-es, es el sujeto desde el que parte nuestro pensar para dar luz e iluminar lo que no hemos podido iluminar. En este horizonte de sentido se desarrollaron las reflexiones del fallecido filósofo argentino, Rodolfo Kusch, quien indagando por un pensamiento que supere las lógicas de *centro* y hegemónicas, consideraba preciso pensar otra lógica, aquella que trasgrediera la impuesta por la razón occidental:

[...] es preciso pensar en otra lógica distinta a la que utilizamos habitualmente. Por una parte se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación, y por otra requerimos otra lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto de la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir.¹³

El racionalismo *de centro*, invisibiliza los saberes de otros pueblos, particularmente de los ancestrales. Así, el conocimiento es interpretado como superación de la actitud mítica, sentimental y teológica, dando paso a una *episteme* racionalizada que objetiviza aquello que pretende conocer, sea esto la tierra, otras culturas, las

11 Josef Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología ISEAT, 2006, 18.

12 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. México; Bogotá: Edicol, 2001, 26.

13 Rodolfo Kusch. *Obras completas Tomo II*. Argentina: Fundación Ross. 2000, 604.

mujeres, entre otros “objetos” del conocimiento.¹⁴ En consecuencia, una de las principales características del pensamiento occidental ha sido subalternizar las demás reflexiones calificándolas como pensamiento contextual, etnofilosófico, pero nunca en la categoría de saber filosófico y académico. Por tanto, todo lo que se pretende como verdadero conocimiento debe pasar por el tamiz epistémico occidental en tanto científico, supra-cultural y universal.¹⁵

Por otra parte, la racionalidad occidental, se basa en un modelo cultural kyriarcal¹⁶, occidental neoliberal que se expande aceleradamente a otras culturas, llevando sus rasgos contextuales como modelo y meta a alcanzar, es decir, se erige como una monocultura que además se torna supra-cultura con unas consecuencias para cualquier tipo de pensamiento que no se adecue a ese canon de universalidad. Estos asuntos son cuestionados por el dialogo intercultural, en donde la diversidad es una oportunidad de reconocer lo periférico, *lo otro* “desvalorizado” por ese sistema dominante.

14 |

Surge entonces una filosofía intercultural, una “nueva” filosofía debido a diferentes factores. En primer lugar, por la concientización de la relatividad y condicionalidad de cierta filosofía occidental-

14 Israel Arturo, Orrego-Echeverría, “Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra. Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y de la tierra desde un abordaje filosófico”. En *Revista Ambiente y desarrollo*, Vol. 17, No 32. 2013. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana.

15 *Op. Cit.*, Estermann, 2006. Cf. Israel Arturo Orrego-Echeverría. *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martin Heidegger*. Bogotá: USTA, 2018.

16 El kyriarcaldo es un sistema sociocultural, religioso, político y económico de poder masculino de la élite, que no solo consume la deshumanización forjada por el sexismo, el hétero-sexismo y los estereotipos de género, sino que también engendra y multiplica unas con otras las estructuras de opresión de las mujeres, tales como, el racismo, la pobreza, el colonialismo y el exclusivismo religioso. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen- ISEDET. 2003, 26.

dominante, desde luego euro y anglocéntrica, andro y antropocéntrica.¹⁷ En segundo lugar, surge como urgencia ante el crecimiento de la globalización y la homogenización cultural difundida por el modelo económico neoliberal¹⁸ que tras sus intereses incrementa los conflictos y guerras por asuntos étnicos, políticos y culturales.

Cabe mencionar con cierta “sospecha” el reconocimiento de la diversidad cultural en América Latina en este mismo periodo de los noventa, expresada en las diversas lógicas de inclusión en políticas públicas, reformas constitucionales y educativas de las comunidades indígenas y afrodescendientes, que sin duda tiene mucho que ver con el trabajo por el reconocimiento de los derechos de estos sectores y de los movimientos sociales- ancestrales. Pero que también ha tenido que ver, como lo recuerda la socióloga Catherine Walsh, que dichas reformas educativas y constitucionales tienen un tinte neoliberal, para integrar lo multiétnico y plurilingüístico, ya que:

Son parte de esta lógica multicultural de capitalismo transnacional. De hecho, las re-formas coinciden con las políticas de neoliberales, aquellas en el que el Estado empieza a ceder protagonismo a los actores del escenario internacional, específicamente a los organismos multilaterales y las corporaciones transnacionales...al mismo tiempo que los movimientos indígenas estaban despertando, en varios países latinoamericanos.¹⁹

17 Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

18 *Op. Cit.*, Estermann, 2006.

19 *Ibid.*, p. 5.

Es decir, si bien no se puede dejar de reconocer la incidencia de los movimientos sociales y étnicos en estos cambios, es necesario complejizar tales reformas basadas en discursos multiculturales²⁰ de corte postmoderno, que influyeron en el establecimiento del capitalismo como modelo predominante en esta misma época en el continente y que para tal efecto sus organismos multilaterales y transnacionales jugaron un papel fundamental en el entendimiento de un momento de efervescencias de los movimientos sociales en búsqueda de transformaciones estructurales.²¹ Tales coyunturas que dan reconocimiento de las diversidades culturales y étnicas, no han desembocado del todo en la posibilidad de un encuentro o reconocimiento entre los diversos sujetos en términos de un diálogo, en donde se reconozca la jerarquización y las asimetrías de unas culturas sobre otras, elemento este, constitutivo ciertamente de un dialogo intercultural crítico.

• ***La interpelación de la interculturalidad crítica***

16 |

La perspectiva intercultural cuenta con múltiples aristas y “pocas” certezas academicistas desde donde el pensamiento occidental y *de centro* con su lógica racionalista determina lo que es o no es científico y académico. Así que, sin una pretendida formulación “académica formal” de este diálogo con la interculturalidad, se ubicará tal reflexión en un lugar de frontera, en donde la interculturalidad se comprende en tensión, por un lado, con un horizonte ético, político, teológico –es decir algo que no está dado– y por el otro, como una experiencia cotidiana de encuentro con *el otro* y *la otra*. Este factor de *frontera* entonces cuenta con una rica flexibilidad y posibilidad de repensar el mundo de manera transgresora a lo establecido,

20 Catherine Walsh, “Interculturalidad, colonialidad y educación”. Presentado en ponencia en el primer Seminario Internacional “(Etno) educación, multiculturalismo e Interculturalidad”, Bogotá (2005).

21 *Ibíd.*

para desde allí soñar y construir subjetividades y entornos de vida plena. Esta zona fronteriza²² de la intercultural crítica se ha venido desarrollando desde la filosofía, especialmente por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt²³, en la teología y filosofía por Joseph Estermann, en la pedagogía por Matías Preiswerk, en la sociología, y los estudios culturales por Catherine Walsh entre otros en América Latina. Ahora bien, este desarrollo, por un lado, ha podido traer un cierto uso inocente de la categoría *intercultural* que no ha dado cuenta de su dimensión crítica y enunciativa, ya que incluso hoy se encuentra en constituciones políticas como la boliviana más con un enfoque culturalista y hasta folclórico, y en otros escenarios como el Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, desde una lógica inclusionista al sistema dominante.²⁴ Por ello la relevancia de un abordaje crítico y liberador de la interculturalidad, donde se visibilice el sistema kyriarcal-monocultural-occidentalcentrista que genera asimetrías y violencias, y que no toma en cuenta ni la diversidad epistémica, ni modos de vida que pueden aportar a una reinención de formas de vida más justas.

Las teólogas feministas latinoamericanas y caribeñas, por su parte, especialmente afros e indígenas ya habían aportado sospechas en relación a los sistemas de dominación interseccionados, denunciando las desigualdades y las lógicas inclusionistas y legitimadoras de la violencia sobre sus cuerpos, sobre sus pueblos y sus formas de ver y pensar, es decir, desde sus propias vivencias. Ya se proponían en los 60's "una lectura crítica que desenmascare los

22 Fernando Torres, "Teología y educación: Zonas fronterizas", *Práctica* 19 (1999), 60. Recogiendo la categoría de "frontera" de Giroux, describe ésta como los márgenes epistemológicos, políticas, culturales y sociales que estructuran el lenguaje de la historia, el poder y la diferencia.

23 Raúl Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1994, 11.

24 Op. Cit. Estermann, 2014, 7.

elementos ideológicos tradicionalmente utilizados por la teología para legitimar el racismo, el sexismo y el colonialismo”.²⁵

Para el 2004, las teólogas latinoamericanas y caribeñas asumen decididamente y trasgresoramente acoger la categoría de *Teología feminista Intercultural*. En el 2008 publican un texto denominado *Teología Feminista Intercultural Exploraciones latinas para un mundo justo* que bajo esta categoría se articulan un buen número de manuscritos que se elaboran en dialogo con la interculturalidad, postulan algunas sospechas feministas en relación a la interculturalidad.

Este Primer Simposio Interamericano de Teología Feminista Intercultural, se llevó a cabo con la participación de teólogas de 13 países, tanto de los Estados Unidos, como de América Latina y el Caribe, en la ciudad de México. Entre el equipo organizador participó activamente el filósofo cubano ya mencionado Raúl Fernet-Betancourt.

18 | Como se plantea en la reseña del libro que se publicó con las ponencias del simposio:

Este tema nos permitió entrar en un espacio de deliberación respetuosa y crítica sobre cómo una teología feminista intercultural puede contribuir al fortalecimiento de los movimientos democráticos actuales que buscan intervenir constructivamente, tanto en la transformación de los ambientes culturales y religiosos opresivos que vivimos, como en la orientación de los procesos – a menudo ambiguos y disputados– de la globalización contemporánea.²⁶

La interculturalidad entonces fue abordada como un horizonte que aporta a los procesos de transformación adelantados por los movimientos y procesos de las mujeres, especialmente en el marco

²⁵ Op. Cit. Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 54.

²⁶ Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*, 2008, 14.

de una globalización dominante monoculturalista y kyriarcal. Como distintivo del abordaje de la *Intercultural* por parte de las teólogas feministas, se partió de la premisa que ubica la corporeidad como algo central, es decir, no se trató de un abordaje abstracto y academicista desde la lógica patriarcal o kyriarcal, sino más bien se entendía que ese diálogos y propuesta intercultural pasa por los cuerpos, por las emociones, por la cotidianidad de las mujeres; cuerpos que están en contextos, que resisten a los sistemas de dominación culturales, religiosos, políticos y económicos.

Lo anterior se convierte en una ruptura epistemológica de los abordajes academicistas sobre este mismo tema. Así plantean: “Para la comunicación intercultural, en lugar de un diálogo de ‘discursos’ proponemos un diálogo entre y con nuestros cuerpos, nuestras emociones, sabores, olores y colores”.²⁷

A más de la corporeidad, aparece la interculturalidad en términos experienciales y cotidianos, acogiendo entonces una de las dimensiones de la interculturalidad, como vivencia, no meramente como teoría o algo abstracto, sino ya como algo dado en la cotidianidad... En este horizonte, ‘para Raúl Fornet-Betancourt, es justamente la interculturalidad una experiencia que brota en lo más común, en la vida cotidiana, pues estamos permanentemente en contacto con el otro y la otra:

Hay, por tanto, un saber práctico de la interculturalidad como experiencia que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico donde ya estamos *compartiendo* vida e historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas.²⁸

²⁷ *Ibid.*, 23.

²⁸ Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía intercultural” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, editores. *El pensamiento filosófico la-*

Desde esta perspectiva feminista intercultural, los modelos dominantes de conocimiento tradicionales se entienden como kyriarcales- monoculturales y eurocéntricos, lo que requiere y hace urgente dar paso a una multiplicidad de formas de conocer y de pensar. Desde esta alternativa se relativizan los propios modelos para entrar en el espacio de diálogo intercultural, un dialogo diverso e inclusivo, que nos invita entonces, a una renuncia de las actitudes dogmáticas y posiciones unilaterales que hasta el momento han perpetuado una política de desigualdad y dominación, especialmente para las mujeres.²⁹ La implicación para la teología feminista desde esta perspectiva es que “aceptamos otra ruptura epistemológica que nos lleva a criticar y rechazar la noción de teología como mecanismo para establecer verdades eternas, y a asumir conscientemente la parcialidad histórica de nuestros conocimientos”.³⁰

20 |

La renuncia a los universalismos kyriarcales- monoculturales y eurocéntricos, no implica la renuncia a horizontes compartidos, sobre todo por los subalternizados, es decir, una teología intercultural propone universalizar en medio de la diversidad la afirmación de la dignidad y equidad, de la justicia, de la garantía de los derechos humanos y de la misma Tierra.

Ahora bien, las reflexiones sobre la colonialidad, como sistema de jerarquización social soportado en jerarquías raciales, sexuales y de clase,³¹ se integran como reflexión –problema– interseccional a la interculturalidad ya que los procesos de colonización han impuesto ante todo una cultura sobre otra, por medio de la idea

tinoamericano, del caribe y “Latino”: Historia, corrientes, temas y filósofos. México D.F: Siglo XXI, 2011, 640.

29 *Op. Cit.*, Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, 2008, 43-62.

30 *Ibíd.*, 17-18.

31 Aníbal Quijano. En Walsh, 2008, 136.

raza construida en la conquista del *Abya Yala*,³² y que hoy día se continua agenciando por medio de la globalización neoliberal, constatando la continuidad de tal jerarquización y asimetría de una cultura dominante sobre otras:

(...) el discurso de la 'interculturalidad' –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de 'descolonización' queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés; un discurso político y educativo de la 'descolonización' no llega al fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un dialogo intercultural.³³

La interculturalidad crítica en relación a la denominada colonialidad del poder/saber y del ser como lo planteó Aníbal Quijano³⁴, se entrecruza y se requieren mutuamente. Para este autor la idea de raza sirvió como instrumento de clasificación y control social, ya que la colonización del siglo XVI basada en la jerarquía de los blancos, permitió el desarrollo del capitalismo mundial, colonial y eurocéntrico que puso como algo "natural" tal superioridad incluso deshumanizando³⁵ *al otro, la otra*, el habitante de los pueblos de *Abya Yala* que era interpretado como aquel "no tenía alma" y que como tal era válido imponer no sólo el poder físico, sino el poder del saber y el ser. Así lo explica Quijano: "las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control de

32 Cabe mencionar que el termino *Abya Yala*, equivalente a América, fue acogido de los Kuna de Panamá, significa "tierra en plena madurez". Estermann, 2006, 62.

33 Josef Estermann, "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural". En *Polis, Revista latinoamericana* No. 34, 2018, 2.

34 Aníbal Quijano, 2000.

35 Ya en la pedagogía crítica de Freire, se dimensionaba la educación como apuesta política para mantener las cosas como están -educación bancaria- o una educación para transformar las condiciones y lógicas que oprimen, que no dejan *ser más* a los y las empobrecidas.

trabajo”,³⁶ es decir, diríamos un lugar de exclusión, un lugar de subalternización.³⁷

Así, la colonialidad hace alusión a “el sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros”.³⁸ Además, tal colonialidad del poder, se da sobre la misma Tierra o *la pachamama* como lo señala la socióloga Catherine Walsh, cuando considera que la colonialidad encuentra su soporte en: “la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mudos biofídicos, humanos y espirituales incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de la vida y a la humanidad misma”.³⁹

22 |

En la actualidad la interculturalidad y la descolonización son un derrotero de los pueblos indígenas y movimientos sociales. Así, desde múltiples experiencias se construyen prácticas y reflexiones que aportan a la interculturalidad como horizonte político y las descolonialidad como una práctica que propende por la transformación de las desigualdades de América Latina y de los países subalternizados.

Cabe resaltar, que la comprensión de lo cultural, o mejor aún, de las culturas subyacentes en estos planteamientos, tiene que ver con su

36 Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, comp. *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, 204.

37 *Op. Cit.*, Walsh, 2005.

38 Catherine Walsh. En “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistemológicas de refundar el Estado”. *Tabula Rasa* 9 (2008) 131-152.

39 *Ibid.*, 138.

comprensión histórica, dinámica y compleja. No se aborda como algo esencial y puro, sino como:

Unas matrices dinámicas y complejas de producción y reproducción de imaginación, creencia, comprensión, interpretación y acción. Las personas y los grupos sociales las elaboran y las interiorizan para dar sentido a su vida y a su comunidad en sus tiempos y espacios propios.⁴⁰

Tal dinamismo permite relacionar las culturas como procesos de frontera, en donde se está en un continuo tránsito con lo que se denominaría como lo “ajeno” en relación a lo “propio”, de suerte que, no hay tal cosa como una cultura “pura y sin mancha”.

Por otro lado, para definir lo multicultural, pluricultural e intercultural se cuenta con una gama amplia de significados y genealogías, pero se podría afirmar de manera superficial que los dos primeros términos son descriptivos de una diversidad cultural en donde la tolerancia y el respeto serían la búsqueda. La multiculturalidad es un hecho en sí mismo, en tanto señala la existencia de diversas culturas. Cabe reforzar que bajo los discursos multiculturales el actual modelo económico dominante integra políticas estatales y transnacionales de inclusión al mercado, es decir, la acota para mantener el *statu quo*, en la lógica de inclusión a lo ya establecido.⁴¹ Al respecto, el filósofo eslovaco Žižek, planeta que “el capitalismo global opera con una lógica multicultural que incorpora las diferencias, lo que evidencia que neutraliza las culturas y las vacía de su significado efectivo”.⁴²

| 23

40 Al ver: Matthias Preiswerk, *En Contrato intercultural. Crisis y refundación de la educación teológica*. Bolivia: Plural Editores, 2011.

41 Walsh, 2009.

42 Slavoj Žižek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” en F. Jameson y S. Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós. 1998.

La categoría de lo *pluricultural* está más relacionada al contexto de América del Sur, y es dada desde la misma experiencia de la pervivencia entre indígenas, afros y mestizos, producto del ejercicio colonial. Por el contrario, la interculturalidad puede ser entendida en una doble tensión, pues por un lado puede trabajarse de un *horizonte ético, político, utópico*, es decir, no como algo dado, algo más bien por construir en donde se va más allá de la tolerancia y el respeto para buscar la construcción de nuevas y diferentes condiciones y relaciones de vida valorando la diferencia. Por otro lado, la interculturalidad es una *experiencia* constante, definida como un saber práctico que:

Que hacemos en nuestra vida cotidiana en tanto que contexto práctico en donde ya estamos compartiendo vida e historia con el otro...una comprensión en su sentido literal de contacto: relación entre personas/cosas que se tocan.⁴³

24 |

Cabría también enunciar la definición de interculturalidad en su sentido epistemológico y político desde el aporte de una de las organizaciones indígenas más importantes de Colombia, el CRIC (Consejo Regional indígena del Cauca), que entiende la interculturalidad como aquello que:

(...) más allá del muticulturalismo, en tanto este último concepto supone el reconocimiento de las minorías dentro de un sistema existente, muestras que la interculturalidad requiere que las relaciones horizontales interétnicas se construyan a través de la creación de nuevos ordenamientos sociales.⁴⁴

A partir de lo anterior, no se puede suponer entonces que cuando se habla de interculturalidad por sí sola ya se está hablando de

43 Raúl Fornent-Betancourt, "La filosofía Intercultural" en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino"*. México: Siglo XXI, 2011: 640.

44 Consejo Regional indígena del Cauca: Colombia, 2004, 132 En Catherine Walsh, *Interculturalidad, colonialidad y educación*: Bogotá (2005), 31.

su sentido crítico, pues el sistema hegemónico en su habilidad de reorganizarse y renombrarse para continuar con sus estrategias multiculturales, ligadas al neoliberalismo, pone la interculturalidad como parte de su construcción lingüística; en este sentido Fidel Tubino llamará a este fenómeno como “interculturalidad funcional” en tanto que no cuestiona lo establecido sino que más bien lo pone compatible a sus intereses, por ello aporta, para diferenciar dichas nociones a las de una *interculturalidad crítica*, diciendo que:

Mientras que en el *interculturalismo funcional* se busca promover el dialogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigente, en el *interculturalismo crítico* se busca suprimirlas por métodos político no violentos. La simetría social y discriminación cultural hacen invisible el dialogo intercultural autentico [...] Para hacer real el dialogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-dialogo. Y esto pasa necesariamente por un discurso de crítica social [...] un discurso preocupado por explicar las condiciones [de índole social económica, política y educativa] para que este diálogo se dé.⁴⁵

Es decir, aunque si bien se pone en boga el concepto, este puede ser usado de forma funcional, de suerte que esta categoría ha sido rescatada y problematizada de forma crítica para diferenciar sus usos hegemónicos.

| 25

• *Colonización y colonialidad*

Con la categoría de *colonización* es importante notar que se asocia el proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador por medio del uso medidas militares, políticas, religiosas, culturales

45 Fidel Tubino, “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, Lima, 2005, 8, en Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: apuestas (des)del in-surgir, re-existir y re-vivir”. *Entre palabras* No. 3- No.4 (2009) ,140.

y étnicas, para imponerse. El *colonialismo*, por su parte, sería entonces más bien referido a la ideología legitimadora de tal orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial, por la colonización. Así la *colonialidad* se referiría al conjunto de fenómenos psicológicos y existenciales, pero también económicos y militares en donde se da la dominación o imposición de unos/unas sobre otros/otras.⁴⁶

La categoría de colonialidad del poder ha sido ampliamente reflexionada desde intelectuales latinoamericanos quienes cuestionan la idea de un mundo descolonizado y poscolonial, planteado por la escuela de Frankfurt. Al respecto de la diferencia entre las tradiciones críticas europeas y el aporte decolonial en América Latina, Mignolo afirma que:

26 |

Presupongo que el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. “Decolonial” es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento...), del concepto “crítico” en el pensamiento moderno de disenso en Europa. (...). El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del postestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte.⁴⁷

De manera que, para Walter Mignolo, el pensamiento decolonial emergió en la misma fundación de la modernidad/colonialidad como su contrapartida en nuestro continente, ya que la lógica opresiva del mismo “descubrimiento” de las Américas generó el descontento, la resistencia y el rechazo.⁴⁸ De esta manera, con

⁴⁶ *Ibíd.*, 3.

⁴⁷ Walter Mignolo en Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel, 2007, 26.

⁴⁸ Walter Mignolo, “*El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura*” en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico*

decolonialidad se quiere plantear un cuestionamiento a la idea de la poscolonialidad y más bien este término se quiere usar como suplemento de “modernidad/colonialidad”, categoría analítica de la matriz colonial de poder, ya que “la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha”.⁴⁹

Más allá de profundizar sobre las estrechas relaciones entre conceptos y construcciones, es necesario reconocer el problema estructural-colonial-racial para trabajar en la transformación de las estructuras institucionales y epistémicas, en las relaciones sociales y con la misma Tierra, en donde la interculturalidad crítica y liberadora sea un horizonte y práctica política aunado a otras búsquedas de un mundo mejor posible. En ese horizonte se hace necesario señalar que no se trata con estas perspectivas interculturales y descoloniales, de desconocer los aportes de una tradición occidental, o de la modernidad y la posmodernidad, pues:

La filosofía intercultural no niega el gran valor de la tradición occidental, el peso de las contribuciones trascendentales para la humanidad, ni la sutileza de su racionalidad; pero combate decisivamente su pretensión universalista y absolutista en el sentido de una supra- y super-culturalidad.⁵⁰

Estas reflexiones representan un giro epistémico hacia el saber de nuestros pueblos, sin que necesariamente se rechacen las epistemologías de centro en su totalidad, más bien junto con lo que pueda aportar a continuar una revalorización de nuestras tradiciones, de nuestro pensamiento, es lo que se propone en estas reflexiones pero que desde luego no se trata de producciones aisladas a las búsquedas y movimientos indígenas y sociales, por

latinoamericano, del caribe y “latino”. México: Siglo XXI, 2011, 660.

49 *Op. Cit.*, Walter Mignolo en: Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel, 2007,26.

50 *Op. Cit.*, Josef Estermann, *Filosofía Andina*, 39.

el contrario, más bien estas perspectivas representan y acogen el despertar práxico y epistémico en América Latina.

Discutir el tema de la interculturalidad en el ámbito teológico constituye una empresa compleja ya que se tocan temas sensibles para el cristianismo tradicional como son los asuntos doctrinales y evangelísticos en el continente, en donde la inculturación o la armonización de un pensamiento “hegemónico” sobre *el otro*, ha sido la tendencia más “progresista” de la iglesia. La inculturación es calificada como “un núcleo ideológico duro e inexpugnable”⁵¹ que debe ser problematizado por la interculturalidad.

28 | Uno de los retos que tiene este abordaje intercultural es el que Teología intercultural puede caer, sin más, en hacer teología de la cultura y de la interculturalidad. En otros términos, este riesgo puede terminar trabajando un tema “emergente” que tiene su propio *corpus*, con las categorías del cristianismo, sin respetar lo que es el propio pensamiento intercultural.⁵² Así, o se termina haciendo teología de la cultura o teología de la interculturalidad.

Como tal, una teología intercultural es recientemente nombrada. Sobre esta se hace referencia, por ejemplo en el *Nuevo Diccionario de Teología*,⁵³ en donde se pueden ver los antecedentes y las principales características de esta categoría. A partir de este aporte y de la publicación de *Otra Teología es posible*⁵⁴ señalamos algunos puntos centrales de esta abordaje:

Por un lado, una teología intercultural plantea el derecho a la identidad de cada cultura y la defensa de su identidad; ante todo

51 *Op. Cit.*, Tamayo, 2012, 170.

52 *Ibid.*, 178.

53 Juan José Tamayo, *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Trotta. 2005.

54 *Op. Cit.*, Tamayo, 2012.

es una comprensión polifónica y compleja del ser humano. Así, en el caso del cristianismo esta teología demanda una revisión de la comprensión de la fe y de la teología que incluye cuatro planos:

(...) el histórico, con el paso del exclusivismo y el inclusivismo al pluralismo; el epistémico, con el reconocimiento de la capacidad de verdad de las afirmaciones teológicas en las diferentes religiones; el teológico con el reconocimiento de la misma dignidad de las religiones y del respeto a la diversidad; y el hermenéutico, que lleva a considerar, el estudiar y reconocer las revelaciones y los textos sagrados de las diferentes tradiciones religiosas con el mismo rigor y seriedad que los del judaísmo y del cristianismo y a elaborar una teología intercultural e interreligiosa de la revelación”.⁵⁵

Por otra parte, una teología intercultural plantea el cuestionamiento del pretendido universalismo y la superioridad del cristianismo y su teología oficial, es decir, cualquier pretensión de superioridad, exclusivismo y cristianocentrismo.

También, una teología intercultural es ante todo una propuesta de dialogo real y respetuoso que pretende transformar los fundamentalismos y las jerarquías que tanto daño han hecho a lo largo del cristianismo; “es una propuesta de renovación del quehacer teológico”.⁵⁶ De esta manera el diálogo intercultural exige la superación de la visión que pone una cultura⁵⁷ como superior a otra, así como los fundamentalismos religiosos, políticos, económicos, entre otros.

Para el teólogo español, Juan José Tamayo, es de suma importancia identificar los fenómenos que cambian profundamente las sociedades en la actualidad y a los cuales la teología debe responder y dialogar antes que anquilosarse o rechazar, solo así se podrá romper con

⁵⁵ *Ibíd.*, 182.

⁵⁶ *Ibíd.*, 184.

⁵⁷ *Op. Cit.*, Matthias Preiswerk, *Contrato Intercultural*. La Paz: ISEAT. 2011.

repeticiones que mimetizan y “enferman” la teología - que “padece de esclerosis múltiple y carece de imaginación y creatividad”-.⁵⁸ Así, Tamayo señala ocho fenómenos “verdaderamente revolucionarios”⁵⁹ a los que la teología debe responder para que Otro mundo sea posible, otra sociedad, otra política sea posible, como lo proponen los grupos altermundistas del Foro Social Mundial. Estos cambios son: la globalización, el feminismo, la consciencia ecológica, el pluralismo cultural y religioso, la revolución biogenética, la cultura de los derechos humanos y la sexualidad.

Así las cosas, la teología de la liberación cuenta con reflexiones por un lado descoloniales, en tanto resalta las luchas epistémicas que inician con la misma conquista, por otro, cuenta con una reflexión en sí misma intercultural crítica, dadas las teologías que surgen de los diferentes rostros ocultos en principio en la masificación *del pobre*. Lo que no quiere decir, que las teologías de la liberación no deban entrar o desconozcan los importantes aportes que se dan en las reflexiones de la filosofía intercultural y los estudios descoloniales y descoloniales del *Abya Yala*.

30 |

Los desarrollos de la teología de la liberación preparan y abonan el camino para las teologías campesinas, indígenas, afrodescendientes, y ampliando más aun la interculturalidad al “entre experiencias humanas” a las teologías *Queer*⁶⁰ y feministas. Respecto a esta última, cabe mencionar como lo afirma Beatriz Preciado:

Quando se habla de teoría “queer” para referirse a los textos de Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick o Michael Warner se habla de un proyecto crítico heredero de la tradición feminista y anticolonial que tiene por objetivo el análisis y la deconstrucción de los procesos históricos y culturales que nos han conducido a la

⁵⁸ *Op. Cit.*, Tamayo, 2012, 136.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Ver: Genilma Boehler, “La visibilización de los sujetos invisibles: el método *queer* para la Teología”, *Pasos* 155 (2012) 3.

invención del cuerpo blanco heterosexual como ficción dominante en Occidente y a la exclusión de las diferencias fuera del ámbito de la representación política.⁶¹

Es decir, entran en diálogo la interculturalidad y la descolonización dado que dan espacio a la diversidad y a la ruptura de producciones estáticas y cerradas. “En este sentido, la interculturalidad, como horizonte paradigmático, no sustituye sino profundiza el proyecto de la misma teología de la liberación”.⁶²

2. Hacia una teología feminista intercultural y descolonial

Las teologías feministas⁶³ emergentes en América Latina y el Caribe, han aportado múltiples cuestionamientos, reflexiones, prácticas y experiencias de mucha relevancia y pertinencia a las problemáticas y las esperanzas de las mujeres, tanto al interior de la iglesia, como en la sociedad y *con* (como sujeto) la misma Tierra.⁶⁴ Teólogas y biblistas poco a poco han ido entrando en diálogo y crítica desde sus experiencias corporales, a temas novedosos o de interés que permiten desafiar o afianzar los desarrollos y quehaceres teológicos, bíblicos y pastorales en la búsqueda del bienestar y la justicia no solo para estas sino para la humanidad y el planeta.

| 31

61 Beatriz (Paul) Preciado. “Teoría Queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad”. *Revista Observaciones Filosóficas* No.15, 2012-2013. file:///C:/Users/Genilma/Documents/artigos%202015/Revista%20Observaciones%20Filos%C3%B3ficas%20-%20Teor%C3%ADa%20Queer_%20Notas%20para%20una%20pol%C3%ADtica%20de%20lo%20anormal%20o%20contra-historia%20de%20la%20sexualidad.html. Fecha de acceso: 08 de noviembre de 2015.

62 Roy May. *Ética sin principios, otra ética posible*. San José: DEI: 2012. 47.

63 A propósito del desarrollo de las teologías reflexionadas por mujeres y feministas en América latina y en general el tercer mundo, ver María del Pilar Aquino y Elsa Tamez en: *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Ediciones Abya Yala. 1998.

64 Desde luego representantes como Rosemary Radford Ruether e Ivone Gebara, entre otras, se destacan por este abordaje ecofeminista de la liberación.

En esa construcción de un mundo mejor posible, la interculturalidad crítica y la descolonización, se convierte en un campo para indagar sobre epistemologías invisibilizadas o en tensión con el modelo jerarquizado de globalización neoliberal-monocultural que predomina, y sus formas de operar. Un buen número de teólogas y biblistas han asumido el dialogo crítico con la interculturalidad y los estudios decoloniales, como posibilidad de allanar caminos de emancipación de las mujeres especialmente. Ahora bien, teorías decoloniales aún son un campo por explorar con mayor sistematicidad desde la teología feminista, aunque las mismas reflexiones de las teologías afro e indígenas ya contaban con ésta búsqueda, un acercamiento a esta perspectiva decolonial podría desafiar las sospechas de la teología feminista intercultural.

32 |

De manera que, en un primer momento será necesario explorar algunas implicaciones para las teologías latinoamericanas desde la intercultural y desde las perspectivas decoloniales, especialmente tratando de visibilizar el diálogo que el feminismo ha entablado con estas epistemologías. Se busca entonces, encontrar tanto los puntos de conexión entre la interculturalidad y decolonialidad, como dos corrientes epistemológicas que han reconocido los sistemas de dominación múltiples y simultáneos que las feministas han trabajado, es decir, sistemas de dominación, de violencia interseccionados⁶⁵ por el sexo y género, raza, clase social, orientación sexual, entre otros. En un segundo momento, se recogerán las reflexiones iniciales, a partir del Primer Simposio Interamericano de Teología Feminista Intercultural que se llevó a cabo en el 2004 en la ciudad México, en donde científicas sociales y teólogas de los Estados Unidos, Latinoamérica y el Caribe reflexionaron sobre problemáticas comunes desde los marcos hermenéuticos interculturales.⁶⁶ Uno de

65 Este concepto fue aportado por el *black feminism*, específicamente por Kimberlé Williams Crenshaw y Mandy Macdonalds, "Violencias interseccionales". Central America Women's Network (CAWN), Tegucigalpa, Honduras. 2011,10.

66 *Op. Cit.*, María del Pilar Aquino y María José Rosado-Nunes, 2008, 13.

los objetivos centrales de éste encuentro era “establecer un espacio de dialogo sobre los marcos conceptuales y las categorías de análisis claves para apoyar una teología de la liberación feminista critica en términos interculturales”.⁶⁷

A este aporte se pretende añadir, en un tercer momento, a saber, las perspectivas que las teorías decoloniales, especialmente de feministas latinoamericanas, aportan para la formulación de una teología feminista intercultural-decolonial.

• *Sistema colonial de raza, sexo y género*

Aunque ya se ha hecho alusión al surgimiento de los estudios decoloniales, retomaremos algunos elementos, en la línea de la producción de nuevas categorías que desde estos estudios se han propuesto para dar nombre a realidades invisibilizadas, y propuestas necesarias para *otro mundo mejor posible*. Entre estas categorías se encuentran: colonialidad del poder, transmodernidad, pensamiento y episteme de frontera, desobediencia epistémica, entre otros. Desde estas categorías se ha querido evidenciar el hecho de que con los procesos de descolonización no finalizó la colonialidad, o las estructuras, dispositivos y lógicas de dominación del sistema sistema-mundo, capitalista-patriarcal-colonial en nuestros territorios, es decir, que a pesar de los procesos de “independencia” las estructuras de dominación continuaron intactas y operando.

Desde el enfoque que aquí llamamos ‘decolonial’, el capitalismo global contemporáneo resignifica, en un formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías epistémicas, espirituales, raciales/ étnicas y de género/sexualidad desplegadas por la modernidad. De este modo, las estructuras de larga duración

⁶⁷ *Ibíd.*, 14.

formadas durante los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente.⁶⁸

La colonialidad en sus diferentes expresiones y dispositivos: del poder, del saber y del ser, impuesta desde el siglo XVI, ha buscado sus estrategias para continuar vigente de formas solapadas. El sistema económico dominante patriarcal globalizado aun en nuestros días, cuenta con las asimetrías impuestas desde la colonización.

Por su parte, la idea de la Modernidad y colonialidad como dos elementos interdependientes (modernidad/colonialidad), es la tesis que más adelante se desarrollara como punto central de los estudios decoloniales. De suerte que, se comprendió que las estructuras de dominación son múltiples y simultáneas, y que el sexo/género está presente en la lógica dominante, de la misma forma como lo están los asuntos de raza y condición socio-económica. Este cruce entre raza y género ha sido desarrollado, en un primer momento, por las mujeres afrodescendientes y chicanas que han tenido que vivir plenamente estas exclusiones conjugadas, incluso ellas han aportado críticas y nuevos abordajes al mismo Aníbal Quijano, como autor representativo de la creación de las categorías en cuestión.

34 |

Especialmente, María Lugones cuestiona el hecho de que muchos autores de la tradición decolonial usan la categoría de género,⁶⁹ desde una perspectiva biologicista y que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sobre los recursos que son pensados como femeninos. Es decir, las mujeres empiezan a posicionar las perspectivas de género y feministas como un lugar fundamental. Estos abordajes, son denominados como el tercer momento del giro

68 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, 15.

69 María Lugones, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa* 9, 2008.

descolonial⁷⁰ y les debemos múltiples problematizaciones en que los primeros momentos de tal giro no estaban muy claros. Uno de los aportes importante fue el neologismo “descolonial” con el que proponen también una misma crítica al interior de los momentos anteriores del giro decolonial... Entre ellas se encuentran los aportes de Anzaldúa, quien escribe un manifiesto feminista descolonizador para la escritura de la historia. Chela Sandoval, en el campo de la semiótica quien:

Parte del feminismo de mujeres del tercer mundo en Estados Unidos para formular una metodología del oprimido que critica, rescata, y subsume elementos del posestructuralismo dentro de un proyecto de descolonización orientado por el trabajo de teóricos como Anzaldúa y Fánon.⁷¹

Igualmente, en el campo de la espiritualidad y la religión, se encuentra Lara Medina, Laura Pérez y Sylvia Marcos sobre temas de género y sexualidad y por supuesto la ya mencionada Catherine Walsh en el campo de la educación intercultural.⁷²

| 35

**• Poscolonialidad, decolonialidad e interculturalidad:
vínculos y desprendimientos**

Si bien, se pueden encontrar similitudes de los aportes de los estudios poscoloniales a los descoloniales, es importante reconocer que cuentan con genealogías diferentes. Según Grosfoguel,⁷³ aunque en las dos corrientes existe una multiplicidad de posturas o tendencias

70 Nelson Maldonado-Torres, en Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*. México D.F: Siglo XXI, 2011.

71 *Ibíd.*, 695.

72 *Ibíd.*, 696.

73 Ramón Grosfoguel, conferencia. Colombia: Universidad del Cauca. 16 de octubre de 2014. Video. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=IpIfyoLE_ek . Fecha de acceso: 22 de octubre del 2015.

se podría notar por lo menos tres diferencias: la primera estaría en relación al reconocimiento de cuándo se traza el surgimiento de la historia colonial, ya que para algunos autores poscoloniales, esta inicia a mediados del siglo XVIII cuando los británicos colonizan la India. Otros autores representativos plantearon el inicio de la historia colonial con la historia del Medio Oriente en el siglo XIX. Por otro lado, si se inicia tal historia en las Américas, comenzaría en 1492, lo que diferencia entonces las comprensiones de los comienzos de la historia colonial.

36 |

El asunto entonces, no está en que existan diferentes comienzos como es propio de la historia colonial, pero precisamente un presupuesto del llamado *giro decolonial* a diferencia de los estudios poscoloniales es que la modernidad es constitutiva de la colonialidad, como dos caras de la misma moneda, mientras que si se traza la genealogía en los siglos XVIII o XIX tal relación no cuenta con tanta fuerza y su constitución no queda muy del todo clara. Es decir, los enfoques poscoloniales tienden a percibir la modernidad como un fenómeno intraeuropeo que no tiene nada que ver con la historia colonial de las Américas.⁷⁴ Esta es la tesis que con gran fuerza ha defendido el grupo pionero de los estudios decoloniales modernidad/colonialidad⁷⁵ y si se acepta otras genealogías de la colonialidad *a posteriori* de la modernidad tendría implicaciones teóricas, políticas y epistemológicas.

Otras dos diferencias entre los estudios poscoloniales y los descoloniales radicarían en que por un lado, los estudios poscoloniales, con sus excepciones, continuarían sustentando sus propuestas en los aportes de hombres europeos y anglosajones, donde poco o nada han integrado los saberes de hombres y mujeres

74 *Ibíd.*

75 Ver: Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, editores, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007.

de países subalternizados a los que se refieren. Por el contrario, la tarea de los estudios decoloniales es la integración de los aportes de los saberes de los pueblos del *Abya Yala*; por supuesto no se trata de caer en un latinoamericanismo o esencialismo del saber de quienes habitan el continente, pero sí es un trabajo intencional de integración de estas voces junto con las occidentales:

El objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento, ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teóricas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos. Surge aquí la posibilidad de hablar de una “*inter-epistemología*” como una forma posible de referir ese campo relacional.⁷⁶

Otra diferencia estaría en el énfasis culturalista de los estudios poscoloniales. Desde la perspectiva de Grosfoguel, “con excepción de Spivak por su formación marxista”⁷⁷ no cuentan con un énfasis en la influencia de los procesos económicos y políticos de tales relaciones de dominación:

La crítica que proviene de los estudios culturales y de los ‘postcolonial studies’ caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Creen que ámbitos semióticos tales como los imaginarios mass-mediáticos y los ‘discursos sobre el otro’ son un elemento *sobre determinante* de las relaciones económico-políticas del sistema capitalista, y que la lucha por la hegemonía social y política del sistema pasa necesariamente por el control de esos códigos semióticos. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que

76 Catherine Walsh, “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial” en Santiago Castro y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, 53.

77 *Op. Cit.*, Ramón Grosfoguel, conferencia. 2014.

adquieren sentido para los actores sociales desde espacios semióticos específicos (o epistemes).⁷⁸

Con lo anterior no se quiere decir que desde los estudios decoloniales, no se caiga por otro lado en economicismos, de hecho: “ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista”.⁷⁹ Empero: “Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre *entrelazada* a (y no *derivada* de) los procesos de la economía-política”.⁸⁰ Ahora bien, es importante aclarar que no es una masa uniforme de pensadores y pensadoras, incluso se dan muchas divergencias y críticas al interior de estas propuestas, y de hecho debe ser así, no podría ser una propuesta homogénea. Un ejemplo de ello, está representado en la propuesta del filósofo colombiano, Santiago Castro-Gómez, quien representa una voz crítica al interior del pensamiento decolonial, a las filosofías y teologías latinoamericanas.⁸¹

38 |

La articulación entre interculturalidad y la decolonialidad puede comprenderse por un lado, con puntos de intersección. Por otro lado, puede entenderse la interculturalidad como una misma propuesta decolonial y como una tercera vía, ya que han tenido desarrollos paralelos, se requieren mutuamente:

La ‘interculturalidad’ –al menos en el contexto latinoamericano– sin una reflexión crítica sobre el proceso de ‘descolonización’ queda en lo meramente intencional e interpersonal, pero también al revés: un discurso político y educativo de la ‘descolonización’ no llega al

78 *Op. Cit.*, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007, 16.

79 *Ídem.*

80 *Ídem.*

81 Santiago Castro-Gómez. *Crítica a la razón latinoamericana*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2011, 32-43.

fondo de la problemática, si no toma en consideración un debate sobre los alcances y limitaciones de un diálogo intercultural.⁸²

Las dos perspectivas con genealogías diferentes, se entrelazan y aportan en el sentido de la búsqueda de una pluralidad de los saberes y especialmente de aquellos subalternados. Si bien, la descolonización busca “deshacerse” de categorías monoculturales y dominantes, la interculturalidad crítica aportaría su voz de alerta sobre epistemologías esencialistas o purismos culturales inexistentes “por lo tanto, el objetivo del proceso de ‘descolonización’ no puede significar la vuelta al status quo ante, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas no contaminadas”.⁸³

De igual forma, dado que la colonialidad del poder ha sabido subsumir o “integrar” las diferencias a su favor, el dialogo intercultural crítico puede aportar a la superación de los enfoques multiculturalistas de los años 90’s, que bien supieron integrar al sistema capitalistas a las “minorías étnicas”:

La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta ‘descolonización’, y la induce a la vez. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la ‘colonialidad’ de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *conditio sine qua non* de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría, entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la “cultura” occidental globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas.⁸⁴

82 Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural”, *Polis Revista Latinoamericana* 38, 2014, 2.

83 *Ibíd.*, 6.

84 *Ibíd.*, 7.

Se podría decir entonces, que tanto la interculturalidad crítica, como la propuesta decolonial cuentan con vínculos reflexivos, prácticos y éticos que será necesario tenerlos presentes para nuestras búsquedas en las teologías feministas de la liberación.

3. Las primeras sospechas de una teología feminista crítica de la liberación que se articula en términos interculturales y descoloniales

Si bien, la propuesta de filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt,⁸⁵ ha gozado de un desarrollo fértil en los últimos veinte años, tal desarrollo, por un lado, ha podido traer un cierto uso inocente que no ha dado cuenta en su dimensión crítica y denunciativa, ya que incluso hoy se encuentra en constituciones políticas como la boliviana más con un enfoque culturalista y hasta folclórico, y en otros escenarios como el Fondo Monetario Internacional, del Banco Mundial y de los G-8, desde una lógica inclusionista al sistema dominante.⁸⁶ Por ello la relevancia de un abordaje crítico y liberador de la interculturalidad, donde se visibilice el sistema kyriarcal-monocultural-occidental-centrista que genera asimetrías y violencias, y que no toma en cuenta ni la diversidad epistémica, ni modos de vida que pueden aportar a una reinención de formas de vida más justas.

Las teólogas feministas latinoamericanas y caribeñas, especialmente afros e indígenas ya habían aportado sospechas en relación a los sistemas de dominación interseccionados, denunciando las desigualdades y las lógicas inclusionistas y legitimadoras de la violencia sobre sus cuerpos, sobre sus pueblos y sus formas de ver y pensar, es decir, desde sus propias vivencias. Ya se proponían en

85 Raúl Fonet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1994, 11.

86 Estermann, 2014, 7.

los setentas: “una lectura crítica que desenmascare los elementos ideológicos tradicionalmente utilizados por la teología para legitimar el racismo, el sexismo y el colonialismo”.⁸⁷

• ***Almas coloniales y la globalización neoliberal –patriarcal:
una mirada desde la trasgresión indecente***

Las cuestiones económicas tienen carácter erótico, y las teorías en juego tratan de identidades únicas, donde los componentes sexuales y raciales se interrelacionan con construcciones de clase y de género produciendo complejos resultados en términos de opresión

Marcella Althaus –Reid⁸⁸

Partimos resaltando el hecho de que la globalización en sí misma no es negativa, y que el problema ha consistido en su administración neoliberal-monocultural-colonial-kyriarcal. Es más, justamente la posibilidad de la emergencia de espacios de interacción como las redes sociales, espacios de representación de la globalización contemporánea, pueden ser hoy una oportunidad para difundir el pensamiento crítico y buscar la solidaridad, promover la indignación frente a los procesos de injusticia que siguen prevaleciendo y la construcción de nuevas epistemologías y formas de desarrollo alternativo. Tanto los enfoques interculturales, como los decoloniales y aun con más fuerza las feministas se las han tenido que ver con este proyecto hegemónico de la globalización. En efecto, la "globalización" empieza a ser entendida en relación a procesos complejos de orden planetario que generan transformaciones no sólo cuantitativas en el ámbito de la economía y de la racionalización técnica-institucional, sino también cualitativas en el ámbito de la reproducción cultural.⁸⁹

⁸⁷ Op. Cit., Pilar Aquino y Elsa Támez, *Teología Feminista Latinoamericana*, 2008, 54.

⁸⁸ Op. Cit., Marcella Althaus-Reid, 2005, 235.

⁸⁹ Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina latino-*

Al respecto, los aportes de la teóloga latinoamericana, feminista y *Queer* Marcela Althaus –Reid desde una teología sexual o indecente y con el lenguaje propio de quien pretende denunciar y romper con las heteronormalizaciones y la desexualización de los sujetos marginados, ya proponía una reflexión articulada sobre las medidas económicas y su relación con la globalización, los problemas del género y la teología...

Por un lado, la teóloga argentina ubica las construcciones coloniales de identidad, resalta las voces de las mujeres indígenas y afro más excluidas entre las excluidas, a saber, las lesbianas, trabajadoras sexuales, travestis, entre otras orientaciones del abanico de la diversidad. Además, propone una lectura de las cuestiones económicas, afirmando que estas tienen un carácter erótico y que el mismo sistema capitalista –en todas sus vertientes– deviene del sistema patriarcal heteronormativo:

42 |

Un modelo económico es un modelo de relación basado en consideraciones eróticas relativas a la economía de los cuerpos en la sociedad, a su intimidad y distancia, y un catálogo de necesidades aceptadas y rechazadas, así como a la construcción de políticas de satisfacción de esas necesidades⁹⁰

En la teología indecente, propuesta por la argentina, se develan entonces, “las íntimas conexiones entre las construcciones sexuales y sociopolíticas hegemónicas, fundamento del capitalismo, la economía de mercado y el movimiento actual de globalización aliado con una ideología neoliberal”⁹¹ que juegan con los deseos y necesidades de los sujetos. De la misma forma la teología tradicional manipula las necesidades y deseos, como si se tratase de un cierto “mercado de almas” en lo referente a

mericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 1998, 5.

90 *Op. Cit.*, Marcella Althaus–Reid, 2005, 235.

91 *Ibíd.*, 234.

la administración de ordenanzas, sacramentos e incluso la idea de la vida eterna, entre otros, que se instituyen como criterio de exclusión o inclusión.⁹² Justamente, la iglesia colonial, la cristiandad hegemónica, ayudó a la implementación de esos dispositivos de control de la sexualidad⁹³ “indecente” de los indígenas y de los colonos, por medio de la idea y práctica normativa y normalizante, entre otras muchas, del matrimonio, cuyos efectos reales tenían y tienen consecuencias socio-políticas que se erigen como criterio de exclusión o inclusión en la dinámica social.

La conquista y cristianización en nuestro continente, sin duda fue un acto de barbarie que significó “destrucción y ruina” imponiendo metanarrativas europeas que establecieron un nuevo orden corporal, sexual, relacional, económico, étnico y social. Además, significó una imposición sobre las grandes narrativas de los pueblos originarios y una crisis del sistema patriarcal existente en los pueblos del *Abya Yala*, dado el abuso y esclavitud sexual a la que fueron sometidas las mujeres y niñas.

| 43

En la misma línea de una teología intercultural-descolonial, se podría junto con la propuesta de Althaus-Reid, dimensionar la heteronormalización como parte de las violencias interseccionadas por cuestiones de la raza, condición socio-económica y género. Además, tendríamos que afinar una crítica a los miedos y temores que tiene tanto la económica capitalista, como la teología dominante a la diversidad, la sexualidad y a la indecencia como exterioridad de lo normativo.

El aporte de la teología indecente es fundamental para el acercamiento, tanto a las teologías latinoamericanas, aun realizadas por mujeres, y al tema de la globalización y el orden económico

92 *Ibid.*, 235.

93 Ver: Asunción Lavrin. Coord. *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica, Siglo XVI-XVIII*. México, D.F.: Grijalbo, 1989, 29.

mundial neoliberal. La categoría *indecencia* es usada desde esta teología de forma positiva y subversiva. Lo indecente, es una categoría que permite enunciar el campo de la trasgresión al orden establecido por los sistemas religiosos, socio-culturales y económicos por medio del control de los cuerpos y la normatización de la sexualidad:

[Lo] decente y lo indecente fueron construcciones históricamente creadas en el mundo colonial para asegurar la regulación del excedente del orden social. Así, sería igualmente para coordinar la coherencia y el funcionamiento global del mercado religioso-político, principalmente sostenido por mujeres indoctrinas en este complejo estado llamado “decencia”. Lo que los amos coloniales hicieron ilegal para los hombres nativos y su sociedad (...) fue calificado de *indecente*.⁹⁴

44 |

Es decir que mediante el orden colonial que se abrogaba el ser decente, se implementó no solo un orden religioso socio-político, económico y cultura, sino un orden corporal-sexual atravesado por una erótica de carácter “decente” y normativa. Así, tanto la teología como la economía han pretendido regir, ordenar, definir y excluir las necesidades y los deseos, pero estos tienen una base patriarcal, que es la misma de la decencia.

En estos procesos coloniales y en el establecimiento de distribución económica, la cristiandad dominante ha estado reforzando mitos como la ausencia de alma, la superioridad racial, la superioridad del hombre sobre la mujer, igual que sobre la naturaleza, posteriormente el mito de la riqueza como producto del esfuerzo individual.

Como parte de la *mitopoyesis* cristiana, los colonizadores confirieron género femenino a sus súbditos privándoles del estatus masculino de que gozaban en sus propias sociedades patriarcales y, por consiguiente produjeron en ellos un refuerzo de los estereotipos heterosexuales en relación con las mujeres de su sociedad en

94 Althaus -Reid, 2005, 239.

forma que a veces eran desconocidas antes de los procesos de colonización.⁹⁵

Una doble vivencia del patriarcado se empezó a experimentar a partir de la colonización, pero además se impuso la idea de qué era ser mujer desde sus categorías, además de cómo debía ser su sexualidad. El concepto de *mujer e indio* son entonces ilusiones e invenciones equivalentes, como lo afirma Althaus-Reid citando a Mendiola. Además, el ser mujer y el amar a partir de estas experiencias coloniales ha facilitado la introyección, hasta hoy, de conceptos y vivencias del amor romántico en las mujeres, tales como “el sufrimiento hace parte del amor”, el amor es sometimiento, o lo que llama la argentina, exceso de feminidad que depende igual de un exceso de heteromasculinidad.⁹⁶

Recordemos que indio también es una imposición colonial al igual que el nombre del continente *América* y sus posteriores categorías como *Latinoamérica*. En este contexto es que el uso de *Abya Yala*, para nominar el territorio latinoamericano, es alternativo a estas creaciones de la colonialidad. Estas construcciones, en tanto dispositivos coloniales, llevan además la idealización de la heterosexualidad como administradora de la sexualidad y el dios cristiano heterosexual como el dios verdadero, así: “la teología cristiana operó cual pene sobre valorado en un marco global de la intervención internacional y destrucción de la situación local”,⁹⁷ igual que el sistema de globalización.

Otro aporte de Althaus-Reid para resaltar la crítica a la colonialidad de la sexualidad, cuestiona el pensamiento binario que deja por fuera un sin número de posibilidades, y que cae en esencialismos que no develan las experiencias complejas y diversas: “El

⁹⁵ *Ibíd.*, 243.

⁹⁶ *Ibíd.*, 238-239.

⁹⁷ *Ibíd.*, 245.

pensamiento binario ha interpretado la relación privado/público como de dependencia/independencia y los travestís han tenido que alienarse en categorías femeninas o masculinas como parte de sus identidades de supervivencia en la pobreza y en economías de mercado restringidas".⁹⁸ De igual forma, se cuestionan las categorías que han masificado las experiencias y subjetividades como lo popular, el pueblo, la liberación, centro-periferia, entre otras, con las que las teologías de la liberación muchas veces han fundamentado sus presupuestos.

4. Partir de las voces de nuestras mujeres del *Abya Yala*: desafíos para la teología feministas intercultural – descolonial

Ahora bien, ¿desde dónde hablamos de "nuestras hermanas indígenas y negras" como *una otra*? ¿Desde dónde nos acercamos para decir la *otra*, indígena, campesina, negra? Aunque la categoría "mestizaje" y "mestiza" ha sido problematizada desde estas mismas tradiciones por identificarla como una imposición, se podría decir desde un lugar profético, en tanto espacio y práctica de la denuncia, que yo misma soy mestiza o, mejor aún, desde una identidad Ch'uje o identidad manchada o abigarrada, como propone la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, como una "etnia" colonizada igualmente,⁹⁹ desde donde también se busca la emancipación y descolonización, junto con las *otras*. El no reconocerse como parte de estas, sería no descolonizarse a sí misma y creer que las únicas que viven la colonialidad de saber, poder y ser, son ellas, las Otras.

Reconocer las voces de intelectuales, lideresas, activistas, sabedoras de los pueblos del *Abya Yala* y académicas orgánicas, por un lado, permite desvelar un feminismo predominante en la academia, así

⁹⁸ *Ibíd.*, 240.

⁹⁹ Silvia Rivera Cusicanqui. Entrevista. Bolivia: Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>, consultado el 26 de octubre del 2015.

como nos ayuda a desvelar los lugares privilegiados desde donde hablan las feministas formadas en estos ámbitos, cuestionado la comprensión misma de estos privilegios en “un mundo de racializaciones jerárquicas de las personas según sus rasgos, su pasaporte, su color de piel, su tipo de pelo, su estructura corporal. Ahí donde existe un privilegio, un derecho es negado, precisamente porque los privilegios no son universales”.¹⁰⁰

Reconocer entonces las experiencias, los cuerpos y las esperanzas de nuestras mujeres del *Abya Yala*, que expanden nuestras comprensiones y la búsqueda de un mundo mejor para las mujeres, hombres, niños y niñas y la misma Tierra. Muchas de estas mujeres, no se reconocen como feministas y quieren desprenderse de tal categorización por tratarse de construcciones que muchas veces las invisibilizaron o porque se entiende como un proyecto que no responde a sus cosmovisiones. Muchas otras, aunque cuestionan este feminismo blanco-dominante, resignifican y se apropian de estas categorías agregando un cierto adjetivo para hacer claro el desprendimiento, como feminismos comunitarios, autónomos, del *Abya Yala* y descoloniales. Al respecto de éste diálogo entre feminismos, Lorena Cabnal, feminista comunitaria Maya-Xinka, hace una afirmación contundente:

Es difícil explicarle a una mujer blanca cuando no se tienen las condiciones para dialogar; mira, nosotras no estamos de acuerdo con la imposición de criterios feministas hegemónicos, pero yo conozco y valoro todo el aprendizaje que tengo de las diferentes corrientes feministas porque han provocado que reconozca como sujeta epistémica, y por lo tanto pensarme desde el cuerpo y el espacio donde convivo para tejer ideas feministas, con ello se fortalece la construcción consciente de mi identidad feminista comunitaria y a su vez aportamos al movimiento feminista en el mundo. Entre otras cosas, el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis

100 Gargallo Celentani, 2012, 15.

de nuestras identidades históricas de opresión, pero también de liberación, como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos.¹⁰¹

En este horizonte, los feminismos se pueden interpelar, desafiar y retroalimentar; no se trata de llegar a excluir otras formas, y dar una sola versión ya que eso sería incoherente con las mismas búsquedas de feministas que incluso han abierto camino y luchado con grupos de la diversidad sexual y las teorías Queer que igual traen desafíos y aportes al quehacer teológico feminista.

• *Feminismos del Abya Yala: “Traducciones” del feminismo y entronque de patriarcados*

48 |

Francesca Gargallo resalta dos asuntos son fundamentales para este acercamiento. Por un lado, la “traducción” de lo que es feminismo para las mujeres indígenas, y por otro, la idea de un *entronque de patriarcados*. Es la boliviana, Julieta Paredes, quien ha aportado mucho en este campo, y es una de las representantes del feminismo comunitario decolonial. Ella plantea que: “toda acción organizada por la mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres, se traduce al castellano como feminismo”.¹⁰²

Por otro lado, Lorena Cabnal, siguiendo a Julieta Paredes, reafirma el complejo entramado que inicia con la conquista, del patriarcado “originario” y el occidental traído por el colonizador. Se afirma entonces la condición previa del patriarcado existente que aunque en formas diferente al occidental, que se “refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose”¹⁰³ para dar lugar a una doble opresión. Ante esta idea no han faltado las críticas al *entronque patriarcal* aludiendo por un lado a una falsa concepción de una

101 Lorena Cabnal, en Gargallo Celentani, 2012, 13.

102 Julieta Paredes, en Gargallo Celentani. 2012, 17.

103 Gargallo Celentani. 2012, 18-19.

cierta “metaexistencia” del patriarcado en cualquier lugar del planeta, sumado a la falta de fuentes “precolombinas” para saberlo y afirmarlo. En ésta misma línea:

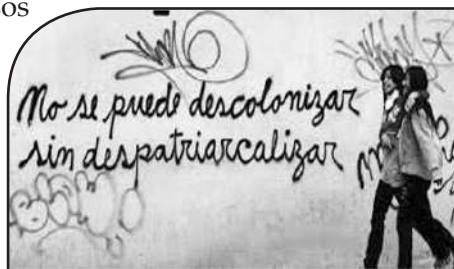
Como acérrimas defensoras de los legados tradicionales de la cultural, muchas mujeres de los pueblos originarios, aunque cristianizadas desde hace siglos, dudan en ocasiones de que en sus comunidades “desde siempre” las mujeres fueron violadas, golpeadas o sometidas a la autoridad de algún jefe masculino. Por ello, cuando se reúnen por las noches, junto con los problemas que les causan los actuales intentos estatales de consentir la privatización de sus tierras comunales, la industria del turismo y la minería que les arrebatan sus tierras sus territorios sagrados, la militarización creciente de sus países y la violencia armada que las acompaña, analizan también cuánto de su actual condición de dominación social y explotación doméstica por los hombres indígenas es fruto de una instrucción colonial que llega al presente.¹⁰⁴

Las dudas y cuestionamientos planteados desde esta perspectiva no solo son válidas, sino que permiten sintetizar e identificar dos posturas en relación al sistema previo de dominación y del ordenamiento social. Incluso, también estas críticas cuentan con la idea de que los roles de género y de la sexualidad eran muy diferentes a las categorías actuales usadas por los feminismos blancos y que, por tal motivo, no podría haber sido así un patriarcado, por lo menos en los términos propuestos por las perspectivas feministas tradicionales. Quienes siguen reafirmando tal entronque, plantean que la facilidad con la que se dio el dominio de las mujeres para el establecimiento de esta refuncionalización del patriarcado, se viabilizó porque también existía una cierta subordinación a las mujeres, que facilitó esa cierta “alianza” o “complicidad” del indígena con el hombre blanco. Ahora bien, la mexicana Karla Ochoa propone que como estrategia de dominación se dio una feminización de lo indio, del indígena, y que aún peor se da una “bestialización” del afro.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibid.*, 23.

¹⁰⁵ Karina Ochoa. Conversatorio, “Feminismos descoloniales en América La-

Sea como sea, igual, esta teoría del *entronque patriarcal* ayuda a no idealizar la vida de las mujeres en el mundo precolombino, pero además nos pone en la línea de que para los procesos descolonización se requiere igual la despatriarcalización, como bien lo expresan las mujeres bolivianas feministas anarquistas del Colectivo Mujeres Creando a través de la trasgresión de sus grafitis¹⁰⁶:



• *Colonialismo interno, racismo y feminicidios*

50 |

De igual forma se tendría que expresar algo trabajado por Silvia Rivera Cusicanqui, en relación al *colonialismo interno* que continúa operando. Siguiendo el aporte de González Casanovas quien usó esta categoría antes que Aníbal Quijano¹⁰⁷, observa cómo el colonialismo interno se expresa ahora desde la experiencia boliviana con un lenguaje descolonial, de lo intercultural y pluriétnico, que para ésta socióloga y activista, ha significado un “cambiar para que nada cambie”, es decir, no ha pasado de ser un “discurso descolonizador sin prácticas descolonizadoras”.¹⁰⁸ Empero, también ella misma reconoce ciertos avances y participaciones que han sido importantes, por ejemplo, la misma constitución que “sirve como un paraguas para la interpretación que da margen a la creatividad”

tina, un acercamiento a la feminización del indio”. San José: Edificio de Ciencias Sociales de la UCR. 22 de octubre del 2015. Apuntes.

106 Ver en página oficial de Mujeres Creando, disponible en: <http://www.mujerescreando.org/> consultado el 21 de octubre del 2015.

107 Silvia Rivera Cusicanqui. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, 67.

108 *Ibíd.*, 62-63.

y que desde luego el mismo proceso constitucional se dio gracias al aporte de los movimientos sociales.¹⁰⁹

Así, el volcarnos a los aportes de las mujeres de nuestros pueblos, significa tener una mirada crítica a los gobiernos que han “reivindicado” lo descolonial e intercultural, para desde esta mirada continuar denunciando los mecanismos del *colonialismo interno*,¹¹⁰ que continua marginalizando a las mujeres y explotando a la *Pachamama*. Además, significa reconocer lo pretencioso de algunas corrientes académicas al pensar que este volcamiento a las culturas ancestrales y negras podrán darnos las salidas a las encrucijadas del sistema global neoliberal-monocultural, es decir, no podemos asignar tal empresa a los pueblos indígenas, como se ha dado desde una cierta mirada culturalista y romántica que además pretende que desde ellos salgan las soluciones a una realidad tan compleja.

Así las mujeres negras ya decían en 1974: “Artistas, intelectuales y otros blancos, frente a la crisis de pensamiento y de la propia cultura de occidente, se vuelven hacia nosotros como si pudiéramos una vez más aguantar sus frustraciones históricas”.¹¹¹ Esta realidad ha sido expresada en la estética de la poesía de mujeres negras, como Beatriz Nascimento:

109 Silvia Rivera Cusicanqui. Entrevista. Bolivia: Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>. Consultado el 26 de octubre del 2015.

110 “Colonialismo interno, entendido como característica epistémica de la condición colonial que ha llegado a nuestros días”. Rivera Cusicanqui. 2010, 19.

111 Beatriz Nascimento. *Por uma história do homem negro*, 1974, en Gargallo Celentani. 2012, 31. Beatriz Nascimento fue una poetisa y activista brasilera (1942-1995).

África Grita

África grita en tu fisonomía, pelo y piel, África grita.
Grita en la mezcolanza de la pigmentación,
grita en el alma, allí donde lo noble de todo ser habita,
y hace eco, en los vericuetos de la imaginación.
África grita en las mil voces del ancestro
como fuerza telúrica, estremece nuestro ser.

Grita todo lo suyo, que también es lo nuestro
en todos nuestros actos y nuestro quehacer.
África grita, en todo aquello que significa vida
y en el dolor sin nombre de siglos de opresión.
África grita, en la esperanza y en la fe perdida
y en las reconditeces de nuestro corazón.

África grita, no para inventariar un pasado infamante
ni hacer recordatorios de humillante racismo.
África grita, para impulsarnos a seguir adelante
para que nuestra identidad no se vaya al abismo.
África grita en la sangre que corre por las venas
y hace del corazón, lugar de confluencia.

Grita en nuestras alegrías, también en nuestras penas
y releva en raíces, su física presencia.
En todo cuanto existe y nuestro entorno agita
África con vehemencia y sin ambages grita.

*Lucrecia Panchano*¹¹²

Adentrarnos a este reconocimiento de las voces de las mujeres subalternizadas por su raza o etnia, es importante reconocer los siglos de opresión, pero también sus gritos de resistencia, especialmente de las mujeres negras, quienes vivieron una doble

112 Lucrecia Panchano, "África Grita" en *Antología de mujeres poetas afrocolombianas*, Biblioteca de literatura colombiana Tomo XVI. Giomar Cuesta y Alfredo Ocampo, compiladores. Colombia: Ministerio de Cultura. s.d, 106.

o tripe subordinación por ser desarraigadas de sus tierras y traídas a lugares desconocidos en donde ni los españoles, ni los indígenas les concedían un lugar.¹¹³ Ante esto las mujeres buscaron múltiples formas de sobrevivir y resistir, a partir de sus cuerpos; por lo menos dos estrategias se han resaltado. Por un lado, el que ellas traigan las semillas de sus tierras en sus cabellos, y por otro que ellas trenzaban los caminos de fuga en sus cabezas.

• *Múltiples Búsquedas desde el sur y las periferias*



Imagen de Mujeres Creando¹¹⁴

Pensar las mujeres desde el Sur, no significa solamente las mujeres de nuestro continente, significa también reconocer las luchas y búsquedas de mujeres de otros países igualmente subalternos. Las mujeres zapatistas han hecho este diálogo y reconocimiento, en el entendido de una búsqueda mundial sin distinción de raza o género por un mundo mejor. Algunas voces que podemos reconocer son:

- Shukria Barakzal, nacida en Kabul, Afganistán en 1972. Reconocida por sus luchas por los derechos de las

113 Para más información sobre los feminismos negros, ver: <http://www.feministafrica.org/>. Fecha de acceso: 30 de octubre del 2015. Además los poemas la afro-costarricense Shirley Campbell en <http://rotundamentonegra.blogspot.com/>. Fecha de acceso: 30 de octubre del 2015. Además, en el campo de las raíces negras en la biblia, los trabajos de la biblista colombiana Maricel Mena López.

114 Mujeres Creando, imagen tomada de: <http://www.mujerescreando.org/>. Fecha de acceso: 3 de noviembre del 2015.

mujeres; creó una organización en contra de la poligamia, el matrimonio forzado y precoz. Fundadora de la revista Espejo de mujeres y posteriormente elegida como diputada en Kabul.

- Nawal El Saadawi, nacida en Kafr Tahla, Egipto, en 1931. Médica y profesora universitaria, que se desempeñó como directora de Salud Pública. Trabajó sobre las diversas agresiones a las mujeres en el mundo musulmán. Posteriormente fue consultora de las Naciones Unidas para el programa de Mujeres en África y Oriente Medio.
- Ayaan Hirsi Ali, nacida en Mogadiscio, Somalia, en 1969. Vivió en varios países musulmanes y ante el inminente casamiento pidió asilo político en Holanda. Trabajó como intérprete y trabajadora social en el servicio para inmigrantes y con mujeres maltratadas. Magister en Ciencias Políticas, y destacada crítica sobre el tema de las mujeres en el islam; posteriormente diputada del parlamento holandés y activista por los derechos humanos, a causa de esto ha recibido por un lado amenazas, pero por otros reconocimientos internacionales.
- Madhu Purnima Kishwar, nacida en India en 1959. Fundadora de la organización Manushi Sangathan por la defensa de los derechos de las mujeres en la India, editora y fundadora de Manushi A Journal About Women and Society (un Diario sobre Mujer y Sociedad) desde 1978. Realizadora de documentales y trabajos sobre los derechos de las mujeres.

En el caso del feminismo Islamico, Tohini y Saba Mahmood ponen otros debates fundamentales. Aunque la lista es amplia solo resaltamos aquí, el aporte de algunas mujeres en lugares donde sus luchas no han sido fáciles, pero que desde luego contribuyen a las reivindicaciones de las mujeres en diferentes ámbitos, académicos, estatales, en los movimientos sociales, entre otros.

El diálogo entre las mujeres del “tercer mundo” o de las epistemologías del sur-sur es fundamental para buscar alternativas globales a problemas globales, como bien lo afirma Boaventura de Sousa con su propuesta de la ecología de los saberes.

Conclusiones

Una teología feminista intercultural-decolonial, requiere escuchar y construir con las mujeres del *Abya Yala*, pero a su vez, requiere desvelar el lugar desde donde hablamos, y no desracializarnos a nosotras mismas, en mi caso, como mujer mestiza o manchada de esta historia colonial-kyriarcal que ha dejado a su paso muerte y dolor, pero que también ha desencadenado múltiples resistencias y alternativas para resistir a favor de la vida en todas sus expresiones. Esta búsqueda por una teología feminista intercultural-decolonial, debe llevar a descolonizar la teología, al Dios cristiano-hombre de los conquistadores, para realmente ubicar al Dios-Diosa de la VIDA en todas sus formas, un Dios-Diosa dialogante y no conquistador o avasallador de las cosmovisiones propias. Se hace urgente una teología de la liberación decolonial que aporta sin duda al diálogo para construir nuevos horizontes y nuevas lecturas para un mundo mejor posible.

Una teología feminista intercultural-decolonial, debe aportar a la decolonización del mismo feminismo blanco o blanqueado y las estigmatizaciones que se hacen del mundo indígena y afro, para reconocer sus desafíos y hacer una verdadera construcción con estos feminismos y epistemologías que igualmente aporta en la nuevas miradas para la construcción de un mundo mejor posible.

Una teología feministas intercultural-decolonial, debe seguir reconociendo las voces de los feminismos del sur, es decir, de África, de la India, Afganistán, India, entre otras, aun las ubicadas en los países llamados desarrollados pero que se encuentran en las

periferias epistémicas, políticas, económicas, como bien lo expresó Nawal El Saadawi :“Hay que luchar de manera trasnacional y conjunta por la libertad de los seres humanos, abolir el patriarcado, la dominación del género, de razas, de clases”¹¹⁵.

Solo en el diálogo y reconocimiento que se da en las periferias de las academias, podemos pasar de ver a las otras no como objeto de estudio sino como sujetos de producción del conocimiento, que nos desafían, nos cuestionan y nos ayudan en este camino de reivindicaciones. Es por ello que producimos desde la diferencia colonial. Diferencia que se hace múltiple, que llama a no silenciar las distintas posicionalidades que hacen parte del feminismo... Así, aprendimos que la emergencia de la voz que produce la diferencia colonial no puede silenciar a ninguna, ni a las mestizas, ni a las migrantes que producen a contrapelo del canon en el norte global, ni mucho menos a las que son sistemáticamente ocultadas por las intelectuales que terminan representándolas.

56 | Un acercamiento a las epistemologías de las mujeres del *Abya Yala*, requiere adéntranos a los lenguajes de la poesía, de la música, del arte, lo que no significa que no se han producido textos importantes, sino que se amplían las graticas desde las cuales se expresan los saberes y experiencias. Desde luego, la teología feminista ha entrado en diálogo, especialmente con la literatura, asunto que, si bien no se trabajó en este texto, si se encuentran múltiples caminos ya abiertos por teólogas y biblistas que trabajan intertextualmente obras de las mujeres de nuestro continente.

Tendríamos que reconocer por otra parte la ausencia de las teólogas en éste diálogos de las feministas descoloniales, lo que no significa que ya con las teologías latinoamericanas no haya una producción descolonial, pero se requiere entrar más en este diálogo de forma

115 Nawal El Saadawi, e, Sara Konig, “Mujeres en lucha por sus derechos”, *Tukari Espacios de comunicación intercultural UACI* 15 (2010) 8-9.

sistemática e intencional. Máxime si se encuentran aportes desde los estudios de la religión, que nos desafía a continuar explorando el aporte de las teólogas feministas latinoamericanas.

Desde luego una teología feminista intercultural-descolonial debe fortalecer el proceso de construcción de memorias a contrapelo es decir, una historia que se antepone al historicismo que da cuenta de los vencedores, para más bien dar lugar a la memoria a contrapelo o al reconocimiento de la historia de los vencidos y las vencidas por esas lógicas dominantes. A su vez desde la lógica de los pueblos, se requiere la construcción del futuro o el llamado desarrollo desde la voz de las mujeres racializadas y en perspectiva decolonial, para identificar las propuestas y formas de relación con la *pachamama* que nos permita tejer nuevos horizontes.

Bibliografía

• Libros

- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra, España: 2005.
- Aquino, María del Pilar y Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- Aquino, María del Pilar y Rosado-Nunes, María José, Comp. *Teología feminista. Interculturales exploraciones latinas para un mundo justo*. México D.F.: Dabar, S.A., 2008.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo globales*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores.
- Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, D.F.: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: USTA, 1980.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación, 1994.
- Gargallo Celentani, Francesca. *Feminismos desde el Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Bogotá: Ediciones desde abajo, 2012.

- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Gibellini, Rocino. *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Guadarrama, Pablo. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. Tunja: U.P.T.C. 2002.
- Lavrin, Asunción, coordinadora. *Sexualidad y matrimonio en la América Hispánica Siglo XVI-XVIII*. México: Grijalbo, 1989.
- Mamani Bernabé, Vicenta. *Ritos espiritualidades y prácticas comunitarias del aymara*. La Paz: Crear, 2002.
- May, Roy H. *Ética sin principios, otra ética posible*. San José: DEI, 2012.
- Nawal, El Saadawi en Sara Konig, "Mujeres en lucha por sus derechos", *Tukari Espacios de comunicación intercultural UACI* 15, 2010.
- Kusch, Rodolfo. *Obras completas Tomo II*. Rosario: Fundación Ross, 2000.
- Radford Ruether, Rosemary. En *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. México: Documentación y estudios de mujeres, A.C, 1992
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Entrevista. Bolivia: Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>. Consultado el 26 de octubre del 2015.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen- ISEDET, 2003.
- Tamayo, Juan José. *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *Otra teología es posible Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2012.
- Slavoj Zizek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en F. Jameson y S. Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós. 1998.

• **Revistas, artículos, ponencias, tesis, entrevistas**

- Althaus-Reid, "Delateología delaliberaciónfeminista a la Teología Torcida", en Cardoso, Nancy; Eggert, Edla André Muszkopf, organizadores. *A graça do mundo transforma Deus: diálogos latinoamericanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre: Editora Universitaria Metodista, 2006.
- Boehler, Genilma. "La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer para la Teología", *Pasos* 155 (2012) 2-9.
- _____. "Quando elas se beijam o mundo se transforma. O erótico em Adelia Prado e Marcella Althaus-Reid". Rio de Janeiro: Metanoia, 2013.
- Consejo Regional Indígena del Cauca: Colombia, 2004, 132. En Catherine Walsh, *Interculturalidad, colonialidad y educación*: Bogotá (2005), 31.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur: la reinvencción del*

- conocimiento y la emancipación social. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- Estermann, Josef. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* vol. 13, núm. 38, (2014) 347-368.
- _____. *Filosofía Andina Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología ISEAT, 2006.
- _____. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la filosofía intercultural". En *Polis, Revista latinoamericana* No. 34, 2018.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "La filosofía Intercultural". En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México: Siglo XXI, 2011. 639- 646.
- Gargallo Celentani, Francesca. "El Feminismo Filosófico" en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, Editores. *El Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "Latino"*. México: Siglo XXI, 2011.
- López Hernández, Eleazar. "Teología India, aportes para la vida del mundo", *Christus* 761 (2007) 29-33.
- Lugones, María. "Colonialidad y Género", *Tabula Rasa* 9, 2008.
- Mena, Maricel y Pilar Aquino, compiladoras. "Reseña del simposio". *Teología Feminista Intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*. México D.F.: Ediciones Dabar, S.A., 2008.
- Mignolo, Walter. "El Pensamiento decolonial, Desprendimiento y Apertura". En Santiago Castro-Gómez. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, 25-46.
- Mignolo, Walter. "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura", en Dussell, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" Historias Corrientes Temas Filósofos*. México: Siglo XXI. 2011. 659-672.
- Mondonesi, Massimo. "Subalternidad", en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México D.F.: Instituto de Investigaciones UNAM, 2012, 2-3.
- Ochoa, Karina. Conversatorio. "Feminismos descoloniales en América Latina, un acercamiento a la feminización del indio". San José: Edificio de Ciencias Sociales de la UCR. 22 de octubre del 2015. Apuntes.
- Orrego-Echeverría, Israel Arturo. "Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra. Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y de la tierra desde un abordaje filosófico". En *Revista Ambiente y desarrollo*, Vol. 17, No 32. 2013. Bogotá, Colombia: Universidad Javeriana. 2013.
- _____. *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martín Heidegger*. Bogotá: USTA, 2018.
- Panchano, Lucrecia. "África Grita" en *Antología de Mujeres Poetas Afrocolombianas, Biblioteca de Literatura Colombiana Tomo XVI*. Giomar

- Cuesta y Alfredo Ocampo, compiladores. Colombia: Ministerio de cultura. s.f.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" En Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Tamez, Elsa. "Quetzalcóatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de Dioses". *Con-spirando* 6 (1993) 38-41.
- Torres, Fernando. "Teología y educación: Zonas fronterizas", *Práctica* 19 (1999), 60.
- Tubino, Fidel. "Interculturalidad, colonialidad y educación". Ponencia. Bogotá: Primer Seminario Internacional de (Etno) educación, multiculturalismo e Interculturalidad. 2005.
- _____. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las Insurgencias político epistemológicas de refundar el Estado". Bogotá: *Tabula Rasa*. No.9, julio-diciembre (2008) 131-152.
- Tubino, Fidel. "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político". Ponencia. Lima, 2005.
- Slavoj Žizek. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en F. Jameson y S. Žizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós. 1998
- Schussler Fiorenza, Elisabeth. *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen- ISEDET. 2003
- Vélez, Consuelo. "Teología de la mujer, feminismo y género" *Redalyc* 140 (2001), 545-563.
- Žižek, Slavoj. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en F. Jameson y S. Žižek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Barcelona: Paidós. 1998.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad, colonialidad y educación". Presentado en ponencia en el primer Seminario Internacional "(Etno) educación, multiculturalismo e Interculturalidad", Bogotá, 2005.
- _____. "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistemológicas de refundar el Estado". *Tabula Rasa* 9 (2008) 131-152.

• Cibergrafía

- Aurora, Beatriz. "Historias pintadas". Consultado en: <http://www.beatrizaurora.net/bea/index.php> . Fecha de acceso: 29 de octubre del 2015.
- Aldunate Morales, Victoria. "Pronunciamento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático", Disponible en: <http://old.kaosenlared.net/noticia/pronunciamento-feminismo-comunitario-latinoamericano-conferencia-pueb>. Fecha de acceso: 4 de noviembre del 2015.

- Cú Choc, Maya. "Poemaya". Disponible en: <http://www.literaturaguatemalteca.org/mayacu.htm> . Fecha de acceso: 29 de octubre del 2015.
- De Sousa Santos, Boaventura. "Introducción a las epistemologías del sur". Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/INTRODUCCION_BSS.pdf Fecha de acceso: 3 de noviembre del 2015.
- Grosfoguel, Ramón. Conferencia. Colombia: Universidad del Cauca. 16 de octubre de 2014. Video. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=IpIfyoLE_ek . Fecha de acceso: 22 de octubre del 2015.
- Beatriz (Paul) Preciado. "Teoría Queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad". *Revista Observaciones Filosóficas No.15, 2012-2013*. file:///C:/Users/Genilma/Documents/artigos%202015/Revista%20Observaciones%20Filos%C3%B3ficas%20-%20Teor%C3%ADa%20Queer_%20Notas%20para%20una%20pol%C3%ADtica%20de%20lo%20anormal%20o%20contra-historia%20de%20la%20sexualidad.html . Fecha de acceso: 08 de noviembre de 2015.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. Entrevista. Bolivia: Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU> . Fecha de acceso: el 26 de octubre del 2015.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) del in-surgir, re-existir y re-vivir", disponible en: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi-LM6f55JbKmGe8K1pM4bo37tgDt3Z0uZMi62ncMzx9gch1dHOi-Sdm1IIDFdHEedE2vL4TxRtV1K9jMm1CFUP2WzGCNnh2BW48I92H1vD3hNm5aoHQkxTh8AUVZdxBa3JTdLBfifiA3GGd-5n5pW0I5AE1AR0b23UVhHww0NQBQwh5DGA4DaMILqJlKxIO-si6aQEaEuMv34BHLMLoxz8J0S6kDEGr70ziRdtwJg3NIFu7rgwpPFa-QzgbUSF3TelMsP>.

APORTES TEOLÓGICOS es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción teológica latinoamericana.

Viviana Carolina Machuca, colombiana, es Bachiller superior en Teología, Licenciada en Ciencias Teológicas, Magister en Filosofía latinoamericana. Con estudios en género y construcción de paz. Actualmente es Gerente de relaciones interinstitucionales de World Vision Colombia. Sus áreas de investigación y trabajo tienen que ver con enfoques diferenciales de derechos, especialmente de la niñez más vulnerable y mujeres en el marco de conflictos armados.



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

“El artículo busca un acercamiento a los principales debates en torno a la interculturalidad crítica y las epistemologías descoloniales, identificando los desafíos para las teologías feministas latinoamericanas de la liberación”.

V.C. Machuca