

EL FEMINISMO ALTERATIVO: CRÍTICA AL FEMINISMO DECOLONIAL, CRÍTICO E INTERCULTURAL, A PARTIR DE UNA GENEALOGÍA DEL GÉNERO, MOVIMIENTO Y PENSAMIENTO FEMINISTA

Alexander Luis Ortiz Ocaña*, Zaira Esther Pedrozo Conedo**

Resumen

En el artículo se desarrolla una crítica al feminismo decolonial, crítico e intercultural, a partir de una genealogía del género, movimiento y pensamiento feminista. Asumimos el feminismo como una cosmovisión, mediante la cual no fragmentamos el mundo en partes inconexas, sino que lo analizamos desde una mirada holística, compleja y configuracional. Abordamos y problematizamos las principales tendencias del feminismo en el siglo XXI: feminismo intercultural, feminismo crítico y feminismo decolonial. Mediante un proceso deconstructivo-reconfigurativo proponemos la noción de Feminismo Alterativo como una alternativa a las miradas estrechas, limitantes y autocoloniales del feminismo contemporáneo y como una forma “otra” de sentir, conocer, pensar, aprender, hacer y vivir.

Palabras clave: feminismo, feminismo alterativo, feminismo crítico, feminismo decolonial, feminismo intercultural.

* Universidad del Magdalena, Colombia.

** Secretaría de Educación, Departamento del Magdalena, Colombia.

ALTERATIVE FEMINISM: CRITIQUE OF DECOLONIAL, CRITICAL, AND INTERCULTURAL FEMINISM FROM GENDER GENEALOGY, FEMINIST MOVEMENT AND THOUGHT

Abstract

This article critiques decolonial, critical, and intercultural feminism based on gender genealogy, the feminist movement and thought. We assume feminism as a worldview through which we do not fragment the world into separate parts but rather analyze it from a holistic, complex, and configurational perspective. We address and problematize the main trends of feminism in the 21st century: intercultural feminism, critical feminism, and decolonial feminism. Through a deconstructive-reshaping process, we propose the notion of Alterative Feminism as an alternative to the narrow, limiting, and autocolonial views of contemporary feminism and as “other” way of feeling, knowing, thinking, learning, doing, and living.

Keywords: Feminism, intercultural feminism, critical feminism, decolonial feminism, alterative feminism.

Exordio

La Universidad Central (2007), en Bogotá, Colombia, ha abordado el feminismo como una de las teorías decoloniales emergentes en América Latina. Esto no significa que el feminismo surgió en América Latina, pero indica que una vertiente específica del feminismo decolonial emerge desde/por/para América Latina. El pensamiento feminista antirracista y poscolonial surge en los años setenta en los Estados Unidos (Curiel, 2007), lo cual se convirtió en un importante antecedente para la configuración del movimiento feminista en Nuestra América (Martí, 1961, 1975, 1978).

Según Curiel (2007), las mujeres afrodescendientes e indígenas han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora en relación con el feminismo. Desde su subalternidad y su experiencia situada no han reconocido el paradigma de la modernidad universal, por ser hombre-blanco-heterosexual. Aunque este paradigma no se reduce únicamente al sujeto sexuado, sino que implica más en términos de configuración del orden de género. Estas mujeres han aportado mucho a la reconfiguración de esta perspectiva teórica y política. Sin embargo, han sido ellas las más subalternizadas incluso en el mismo movimiento feminista. Pero, también han sido consideradas subalternas en las ciencias sociales y en las sociedades en general.

El carácter universalista y el sesgo racista ha caracterizado a algunas vertientes feministas, las cuales se han convertido en una lápida para las urgencias eman-

cipadoras de estas minorías étnicas. Si bien es cierto que el feminismo radical y liberal ocupa un lugar importante e influyente en este tercer milenio, por ejemplo, el feminismo negro, en este artículo se aborda y problematiza con algunas tendencias del feminismo en el siglo XXI: es decir, feminismo intercultural, feminismo crítico y feminismo decolonial. Mediante un proceso deconstructivo-reconfigurativo proponemos la noción de Feminismo Alterativo como una opción a las miradas estrechas y limitantes del feminismo contemporáneo y como una forma “otra” de sentir, conocer, pensar, aprender, hacer y vivir. Esto es posible a partir de los aportes de Ortiz y Pedrozo (2019a, 2019b), quienes establecen una genealogía y evolución del movimiento feminista en nuestra América y sugieren decolonizar los feminismos, lo cual permite configurar un feminismo alterativo. Asimismo, son valiosos los aportes de Bell, Brah, Sandoval, y Anzaldúa (2015) sobre el feminismo desde las fronteras, y el interesante abordaje de Viveros (2004) acerca del concepto de «género» y sus avatares, en el que formula algunos interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias, relacionadas con la teoría y la práctica para nuevas cartografías del cuerpo.

Genealogía del género, movimiento y pensamiento feminista

El movimiento feminista y la decolonialidad del género cobran vida no solo a partir de la configuración epistémica que caracteriza la dinámica intelectual de académicas comprometidas, sino que se materializa en la decolonización viva

y tangible de aquellas mujeres que han elevado el volumen de sus voces para exigir un merecido reconocimiento y visibilización de sus biopraxis y buscando una anhelada emancipación y liberación. En efecto, si asumimos el decolonizar como las configuraciones teóricas y las acciones prácticas racializadas, sexualizadas y subalternizadas, desplegadas desde los bordes, desde la frontera invisibilizada, entonces debemos explicitar las luchas de muchas mujeres cuya obra (epistémica o praxiológica) contribuyó a la configuración de teorías feministas. Es por ello que una genealogía sobre el género y el movimiento feminista no debe ignorar las acciones decoloniales desarrolladas desde el siglo XIX por mujeres radicales.

A continuación, se reconocen cuatro de estas mujeres radicales y sus luchas (Curiel, 2007):

- a) María Stewart: en una conferencia en 1831 se convierte en la primera mujer negra que señaló en público el racismo y el sexismo en Estados Unidos.
- b) Sojourner Truth: en 1951, en su discurso "¡Acaso no soy una mujer!", emitido en la primera Convención Nacional de los Derechos de la Mujer, celebrada en Worcester, Massachusetts, propuso a las mujeres a ser libres de la dominación racista y sexista, dirigido no solo a las negras sino también a las blancas. El discurso de Truth ofrece elementos importantes en relación con la interseccionalidad.
- c) Rosa Parks: en 1955 se negó a cederle el asiento a un hombre blanco y

moverse a la parte de atrás del autobús (esta era la ley en esa época de segregación racial en el sur de los Estados Unidos). Con esta acción decolonial contribuyó a la configuración del movimiento por los derechos civiles, y llevó a convocar a cientos de manifestaciones por parte de la población afronorteamericana.

- d) Ángela Davis: en su práctica política y en sus contribuciones teóricas, articula la clase con el antirracismo y el antisexismo, enriqueciendo así la perspectiva feminista. Se convirtió en un ícono de la lucha por los derechos civiles.

Por otro lado, Valcárcel (2008), en su controvertido libro *Feminismo en el mundo global*, invita a conocer las obras de François Poulain de la Barre (1647-1723), Mary Wollstonecraft (1759-1797), Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de Condorcet (1743-1794), Simone de Beauvoir (1908-1986) y otros tantos y tantas. Sin embargo, si miramos hacia atrás en el tiempo, podemos encontrar un sinnúmero de mujeres heroínas y radicales, que defendieron su identidad con las fuerzas morales de su corazón y de su mente. En efecto, desde el acto de conquista y colonización en 1492, y mucho antes, el rol que la sociedad adjudicó a las mujeres fue secundario, inferior y servil, legitimando así y naturalizando un estatus injusto, absurdo e inmerecido. No obstante, es evidente que las mujeres siempre han sido el mantenimiento de las inalienables tradiciones en una comunidad, el pilar de la vida familiar en las grandes conmociones políticas o económicas, el sustento de los grandes movimientos

sociales, y el sostén invisible de nociones como la pertenencia a una etnia, la idiosincrasia, la lengua natal y la patria.

De esta manera, en la antigua Grecia encontramos mujeres que enfrentaron con valentía como han sido relegadas a partir de fundamentos religiosos, teóricos e, incluso, científicos, y luego consignados en los libros sagrados, normas y prejuicios de sociedades absoluta y mayoritariamente regidas por hombres. Aunque son significativas y relevantes algunas individualidades, pudiéramos hablar de un germen feminista naciente, aunque el movimiento/pensamiento feminista tiene sus primeros despuntes en el siglo XVIII. En esta condición se inscriben estos ejemplos feministas paradigmáticos (Callás, 2012):

- a) Nefertiti (Egipto, 1397-1336 a. C.). Reina egipcia de extraordinaria belleza y personalidad imponente que estuvo casada con Akhenatón, con quien impuso el monoteísmo entre sus súbditos.
- b) Dido (Tiro, 800 – Cartago, 875 a. C.). Fundadora y primera reina de Cartago, donde se exilió para evitar un enfrentamiento con su hermano Pigmalión y llevar a su pueblo a la guerra civil.
- c) Safo de Mitilene (Mitilene, Lesbos, 630 – Leucadia, 560 a. C.). Mayor poeta lírica de Grecia en la época Arcaica. Su poesía fue admirada por los más grandes del mundo antiguo, encanto que llega hasta nuestros días. Tenía ideas de avanzada acerca de lo femenino, por ejemplo, su expresión en contra de la separación entre cuerpo y alma.

- d) Aspacia de Mileto (Mileto, actual Turquía, 470 – Atenas, 400, a. C.). Maestra de retórica y logógrafa, influyó en la escena cultural y política en la Atenas del Siglo de Pericles, político que fue su compañero.
- e) Diotima de Mantinea (Grecia, 400 a. C.). Filósofa y sacerdotisa griega que fue maestra de Sócrates y jugó un rol importante en las teorías desarrolladas en el Banquete, de Platón. Sus ideas políticas y culturales quedaron plasmadas en el diálogo platónico.
- f) Hipatia de Alejandría (Alejandría, Egipto, 355 – 415, a. C.). Neoplatónica griega. Se destacó como matemática, geómetra y astrónoma. Inventó instrumentos como el densímetro y mejoró el astrolabio.
- g) Cleopatra (Egipto, 69 - 31, a. C.). Última reina del Nilo. Perteneció a la dinastía de los ptolomeos y trató de restablecer la hegemonía de Egipto en el Mediterráneo como aliada de Roma.

Todas estas mujeres se han elevado adelantado a su tiempo, y más allá de encarnar los ideales de abnegadas prendas del sacrificio, redefinieron el concepto de dignidad en una sociedad injusta, tomaron las riendas de una nación, abrieron nuevas sendas al arte y el conocimiento humano, hicieron brillar las luces del intelecto o se alzaron en las armas. Como se aprecia, estas mujeres enaltecieron la condición humana, la hicieron progresar o ampliaron las fronteras del conocimiento, se atrevieron a desafiar las limitaciones de una época y lucharon incansablemente por un mundo mejor y más habitable.

Pensar el feminismo más allá de un movimiento, de un grupo u organización de mujeres que hacen valer sus derechos es a lo que apuntamos, darle un sentido plural, es decir, feminismos desde la producción de pensamientos en los cuales han surgido nuevos campos discursivos y metodológicos, ya que el género ha sido un factor determinante en la producción del conocimiento, y ha permitido sacar del lugar hegemónico de la epistemología a la mujer donde sus diferencias puedan hallar cabida.

En relación con lo anterior, Lugones (2012a, 2012b) describe las partes componentes y oposiciones binarias, dicotómicas, antagónicas y jerárquicas del sistema colonial/moderno, y las utiliza para mostrar las diferenciales de género que definen a las mujeres en relación con los hombres. Esto le permite asumir el género como una construcción colonial. Asimismo, la feminista afrocolombiana Betty Ruth Lozano, afirma que la noción de "género", incluso, ha sido reconocida como una categoría con estatus epistémico y epistemológico propios, a partir de la cual se pueden comprender las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Aquí el género lo entendemos, siguiendo a Lozano (2010), como la representación cultural del sexo, de tal manera que no se cuestiona la base ontológica de la diferencia sexual (Suárez, 2008).

Los debates actuales giran en torno a la igualdad-diferencia entre los hombres y las mujeres, como si se tratara de homogeneizarlos, lo que se pretende es casi una osadía; ya que no es solamente promover el feminismo desde sus identidades sino las abismales diferencias

que subyacen en su interior, dado que existe la colonialidad desde el momento en que se transmite un pensamiento reduccionista de lo que debe o no ser una mujer y un hombre; como formas de dominación que se quedan anclados en los discursos homogeneizadores.

El "*Habitus* colonial moderno" es la categoría utilizada por Lozano (2010) para referirse a la naturalización de la idea y la categoría tanto de género como de patriarcado dentro del propio movimiento feminista. Desde esta mirada, "género" es una categoría etnocéntrica (Walsh, 2016), ya que por un lado, le da credibilidad a las relaciones entre hombres y mujeres en la cultura occidental, al reconocer la existencia del género masculino y el género femenino, y por otro lado, "niega la diversidad en las concepciones, en la formas y en las prácticas de ser mujer, encubriendo las diversas formas en que los pueblos y las culturas —no blancas o no occidentales— piensan acerca de sus cuerpos y desafían en sus cosmogonías o en su práctica viva, los dualismos y polaridades de lo masculino/femenino y hombre/mujer" (Walsh, 2016, p. 170).

De esta manera, el conocimiento y las maneras de conocer no nos remiten a dualismos dicotómicos ni a lugares neutros, sino a diversas formas de vida, a órdenes sociales y políticos situados, a pluralidades de formas de conocer, sentir y pensar, a pluriversos epistémicos y epistemológicos. Siguiendo la perspectiva genealógica, Haraway (1995) se rebela contra el racionalismo cartesiano y contra el relativismo, abogando por una "epistemología y una política de los

posicionamientos responsables y comprometidos” (Haraway, 1995, p. 338). Esta autora propone un conocimiento "situado", es decir, un conocimiento que ocupe un lugar, que se apropie de él, lo que implica asumir una posición política y ética.

En la sociedad se ha polarizado el concepto de lo que es ser feminista, conceptualizaciones que se quedaron en la famosa “liberación femenina”. Esta concepción asume que la mujer debe tratar de igualarse con el hombre en sus oficios, posición y derechos, pero, además, debe pensar que ser feminista es generar movimientos activistas para la defensa de derechos, en particular, de alguna comunidad que ha sido violentada o vulnerada; y en otros espacios en el mundo desde un pensamiento libre y espontáneo, entender que ser feminista no es buscar el reconocimiento y el poder de la mujer, sino que ella propicie desde diferentes conversares alterativos y observares comunales, el bien común no solo de un gremio o grupo sino la configuración de un mundo para todos sin tener en cuenta su género o sexo.

Por otro lado, Castro-Gómez (2000, 2015), en su proceso de reestructuración de las ciencias sociales en América Latina, nos advierte que las mujeres negras en nuestra América se “ubican” no solo geográficamente sino epistemológicamente en el “Tercer Mundo” y en el “Sur”, entrelazando la cuestión racial y la geopolítica del conocimiento. Es preciso destacar que no nos referimos a un “Tercer Mundo” o un “Sur” localizado geográficamente, sino a una configuración epistémica y epistemológica. De ahí, podemos percibir al menos dos crí-

ticas feministas a la modernidad: una crítica eurocéntrica y modernocéntrica, es decir, desde adentro de ella, como es el caso de Donna Haraway y Evelyn Fox Keller, y una crítica decolonial que es la crítica feminista a la modernidad por parte de “mujeres de color”, del “Tercer Mundo” o del “Sur”.

Quijano (1992, 2000a, 2000b, 2014) y Dussel (1973, 1977, 1980, 1994, 2000, 2004, 2015) al hablar de eurocentrismo no se refieren a Europa y a un lugar geográfico sino a la configuración colonial de un imaginario que se despliega desde Europa hacia las Américas, a partir del siglo XX, “inventando” su subjetividad, identidad y praxiología. A partir de aquí emerge la paradoja que devela Castro-Gómez (2000): “mientras en el siglo XVI “América” fue objeto fundamental en la construcción del imaginario eurocentrista/occidentalista, hacia principios del siglo XX se convirtió en sujeto y agente constructor del imaginario que antes, como objeto, había hecho posible” (p. 16).

Lo anterior ha contribuido a la emergencia de diversas tendencias sobre la crítica feminista. Una de estas tendencias se orienta al campo de la teoría crítica, en dos dimensiones: la inutilidad de la teoría crítica para contribuir a la emancipación de los grupos oprimidos (Ellsworth, 1989) y la incapacidad de los teóricos de reconocer sus propias prácticas patriarcales, las cuales han marginalizado y silenciado a mujeres del mundo académico (Smith, 2016). No obstante, se han introducido nuevos conceptos en términos de investigación, de ahí que las metodologías feministas ya son aceptadas debido a su legitimidad como

método, por lo que el feminismo se ha integrado a la academia en general y al área de la investigación en particular, es decir, el feminismo como movimiento emancipatorio de la mujer, y el feminismo como epistemología, como una forma “otra” de conocer y de hacer ciencia. Sin embargo, Spivak (2009, 2011) afirma que las mujeres no constituyen ningún caso especial, aunque pueden representar lo humano, con las asimetrías inherentes a cualquier representación de esa índole, y se cuestiona por qué incluso ella misma ha escrito tan extensamente sobre las mujeres para lanzar al aire la pregunta sobre el reconocimiento de las colectividades incesantemente cambiantes en nuestra práctica disciplinaria.

Se requiere ir más allá del feminismo como un movimiento, para analizar desde las complejidades de la academia que la incursión de la mujer en el ejercicio científico manifiesta la virtud desde la madre Tierra, de creadoras y dadoras de conocimientos a partir de experiencias concretas, ya que su producción de conocimiento involucra un giro a epistemologías “otras” que no tenían cabida en el mundo hegemónico, desde reflexiones situadas, que superan poco a poco la presión patriarcal, y no seguirán reproduciendo las configuraciones teóricas individualistas, sino que, además de llevar los saberes propios, se devela la practicidad de la resistencia a las relaciones de desigualdad.

En relación con lo planteado por Spivak, pensamos diferente. Las mujeres y su forma “otra” de ser, pensar, sentir, sí han contribuido —y lo siguen haciendo— a reconfigurar campos del vivir y hacer

humanos, porque introducen otras lógicas organizativas —usos del lenguaje, del espacio, de la acción colectiva, del discurso, de la capacidad de alianzas— que rompen el molde patriarcal (Negri & Hardt, 2010). La dinámica y evolución del movimiento feminista y la diversidad de enfoques que han proliferado a lo largo de su historia han contribuido a la emergencia de formas “otras” de concebirlo: feminismo intercultural, feminismo crítico y feminismo decolonial. Repasemos brevemente cada uno de ellos.

Feminismo intercultural

Herrera (2015), en su trabajo denominado *Feminismo, decolonización e interculturalidad crítica*, analiza la temática del feminismo desde una perspectiva intercultural, lo cual es sin duda un enorme desafío. El debate intercultural tiene mayor trayectoria en otros ámbitos de investigación y argumentación, más apegados a la etnicidad y a la descolonización de los pueblos. El abordaje en torno a las mujeres no ha sido el elemento medular y preponderante de análisis. Herrera (2015) afirma que Marisol de la Cadena realiza posiblemente uno de los esfuerzos más claros para vincular la descolonización con el feminismo. La autora deja en claro la doble subordinación que viven las mujeres indígenas de comunidades del Cuzco. Según Herrera (2015), otra adecuada combinación sobre el tema lo proponen feministas participantes del diálogo intercultural Marcosur, específicamente Lilian Celiberti (2013), quien precisa algunas contribuciones en el marco de la relación teórica entre feminismo, decolonización e interculturalidad.

Este autor plantea que el real reto está en cómo propender a un feminismo intercultural. Esta temática no puede ser antropocéntrica, desde las perspectivas de los pueblos originarios, sino cosmo-céntrica, que haga del compartir un hecho más allá de la humanidad. En este sentido, es esencial la contribución que los pueblos indígenas kichwas y aymaras han formulado como Sumak Kawsay y Suma Camaña (Buen Vivir), respectivamente. Se trata de un modelo social “otro”, donde las mujeres se autoconfiguran desde el fortalecimiento del trabajo y vida en comunidad en estricto equilibrio con la *Pachamama* (Madre Tierra), que requiere de la revitalización de los saberes, conocimientos y prácticas ancestrales de los pueblos originarios de América Latina (Herrera, 2015), es decir de Nuestra América o, mejor aún, de Abya-Yala. En fin, según Herrera (2015), para el mundo y su pluralidad de pueblos, es urgente una nueva perspectiva que permita superar la intolerancia cultural y ejercicios de subalternización patriarcal, a través de un feminismo intercultural, promotor de diálogos epistémicos y procesos para compartir poder social. En otras palabras, el feminismo intercultural se trata de despatriarcalizar los modelos epistemológicos, jerarquías y marginaciones crueles subyacentes proporcionando metodologías “otras” que propendan por el reconocimiento de los saberes invisibilizados, con el fin de entender que en cada cultura existe un patrón patriarcal que no es concebido como sometimiento, pero sí —cuando viene de la imposición de “los de afuera”— se llega a consensos colectivos desde configuraciones alterativas, será la apuesta por un equilibrio que no ponga

en riesgo la deslegitimación de las culturas. Sin embargo, si asumimos la perspectiva de Walsh (2008, 2009, 2012a, 2012b, 2014) sobre los distintos tipos de interculturalidad, en la que recalca que los Gobiernos se han adueñado de esta noción, convirtiéndola en relacional y funcional, entonces se llega a la conclusión de que un feminismo intercultural no es más que un feminismo relacional y funcional, no acorde con las necesidades imperantes en el siglo XXI, y sería necesario transitar hacia un feminismo crítico.

Feminismo crítico

Como se explicó antes, a finales de la década de los años setenta del siglo XX y por la preponderancia y visibilidad de los movimientos sociales, empieza a perfilarse en Estados Unidos y en Europa, la idea de construir un movimiento feminista internacional para luchar de manera conjunta contra el patriarcado. Sin embargo, este objetivo empieza a ser cuestionado (Montanaro, 2016), por cuanto algunas mujeres indias, negras, chicanas, indígenas y lesbianas, inician una serie de críticas que apuntaron a visibilizar que el sujeto construido por feminismo hegemónico blanco, occidental, se define a partir de la diferencia sexual de la mujer respecto al hombre y no visibiliza otras diferencias que son constitutivas de la subjetividad, como la raza, la etnia, la sexualidad y la clase social (Portolés, 2004). En este escenario se configura el eje articulador de los cuestionamientos del feminismo, a partir del cual emergen los antecedentes de una genealogía feminista de carácter crítico y contrahegemónico (Meloni, 2012).

Esta propuesta de feminismo solo hace la crítica a partir de las diferencias y a eso se reducen las luchas activistas que no ven más allá de sus intereses, se ciegan hasta el punto de no permitir otras voces diferentes, reproduciendo la misma colonialidad al interior de sus comunidades. El asunto no es si es negro o blanco, si pertenece a una u otra etnia, la cuestión va más allá de la diferencia sexual, si es o no es, así lo han dirigido en los últimos años. Es de imperiosa necesidad mirar hacia adentro, la pregunta es qué tanto estamos dispuestas a dar por la reivindicación de lo que se ha perdido a través del tiempo por la sombra colonial y el tipo de relaciones sociales que se pueden desarrollar incluyendo la relación con la madre Tierra para un vivir mejor, en armonía y respeto por el otro.

Negri (2006) significa que las mujeres cada vez están más presentes en las situaciones metropolitanas, ya que:

Sobre ellas pesa ahora no solo buena parte de la producción social, sino también el control de los flujos de la diferencia: el devenir-mujer del trabajo y de la política es aquí central, no solo porque la presencia cuantitativa del trabajo de las mujeres es enorme, sino porque sobre ellas pesa (y ellas son ahora ya capaces de controlar) todo el contexto de la relación entre producción y reproducción, entre servicios y cuidado, en el ámbito metropolitano.

Esta consideración de feminismo crítico reproduce el enfoque eurocéntrico al interior de los movimientos feministas críticos, que configuran una episteme feminista occidental que, por su esencia, es también excluyente y colonial.

Por tanto, emerge un feminismo “otro” como alternativa a feminismo intercultural y al feminismo crítico: el feminismo decolonial.

Feminismo decolonial

Cubillos (2014) hace unas interesantes reflexiones sobre el proceso de investigación desde el feminismo decolonial. Esta noción fue propuesta por Lugones (2010) y se caracteriza como “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa, 2014, p. 7)

Lugones (2008a, 2008b, 2012a, 2012b) por primera vez en el año 2007 plantea el proyecto del feminismo decolonial, en el que propone articular la perspectiva de la interseccionalidad configurada por el feminismo negro y de color en los Estados Unidos con la lectura crítica de la modernidad desplegada por Aníbal Quijano. En este contexto epistémico, María Lugones propone la noción de ‘Colonialidad de Género’ a partir de la crítica que realiza a Quijano (1992, 2000a, 2000b, 2009), quien en su tratamiento sobre la colonialidad consideró al género dentro de la categoría de sexo y de este modo lo hiperbiologizó, asumió de este modo la heterosexualidad y la distribución patriarcal del poder.

El feminismo desde sus realidades eurocéntricas ha generado círculos académicos de las cuales al compararlas con categorías implicadas en la herida colonial nos lleva a un giro epistémico que

posiciona al ser desde pensamientos pluriversales y no de posiciones elitistas. En este sentido, consideramos de mucha importancia después de identificar las diversas formas de colonialidad, ir provocando el desprendimiento; para asumirnos y adentrarnos en el estudio de lo nuestro, de las implicancias de los escenarios feministas que articulan subjetividades, y de seguro, de manera espontánea, vendrán formas “otras” de concebir el feminismo dependiendo del contexto en el que se configuren experiencias.

Según Montanaro (2016), el feminismo hegemónico occidental y eurocentrista, no logró reconocer que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba. Mientras ponía en duda el universalismo androcéntrico, produjo categorías que fueron aplicadas con una pretensión de universalidad. “A mediados de los años 70 del siglo XX, se pone en cuestionamiento esa pretensión desde un feminismo elaborado por los feminismos poscoloniales que apuntan a denunciar el carácter eurocéntrico del feminismo hegemónico y de la forma en que este reproduce la colonialidad” (p. 336). De esta manera, el feminismo decolonial en América Latina subvierte los conceptos del feminismo hegemónico, e incorpora las voces de mujeres subalternas. Desde ahí la decolonialidad del feminismo se convierte en una propuesta teórico-epistémica y de compromiso ético-político que apuesta a la configuración de formas “otras” de relación académica y política desde la pluralidad. El sector del movimiento feminista que se ha apartado del feminismo hegemónico y ha elaborado un recorrido epistémico, acercándolo a la tradición del pensa-

miento latinoamericanista que desde los años setenta ha intentado apostar por la producción de un conocimiento del otro, situado geopolíticamente (Castelli & Espinosa, 2011)

El feminismo decolonial se inscribe en estos nuevos conocimientos y es “un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo desde lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués” (Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014, p. 32). Así, Guerra (2018) considera que el feminismo decolonial se conforma a partir de los siguientes feminismos: materialista francés (Monique Wittig), el *black feminism* (Patricia Hill Collins, Angela Davis), el tercermundista y de color en Estados Unidos (Combahee River Collective, Gloria Anzaldúa, María Lugones), mujeres afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Luiza Bairros, Ochy Curiel, Violet Eudine Barriteu, Yuderlys Espinosa), así como las mujeres de origen indígena en Latinoamérica (Aura Cumes, Dorotea Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui). Este feminismo toma el concepto de decolonialidad del “Grupo modernidad/colonialidad”; conformado por académicos y activistas latinoamericanos como María Lugones, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado, Catherine Walsh, entre otros.

El feminismo decolonial reconfigura el análisis crítico de la modernidad, por su carácter intrínsecamente racista y eurocéntrico; además de su androcentrismo y misoginia (Espinosa, 2014). De esta manera, el feminismo decolonial se

radicaliza en relación con el feminismo crítico, quien configura una matriz de dominación, donde las categorías "raza", "clase", "género" y "sexualidad" son vistas como variables coconstitutivas, en tanto cada una está inscrita en la otra (Espinosa, 2014). A partir de lo anterior, se trasciende el concepto de interseccionalidad (Cubillos, 2014) por medio de la matriz de opresión, denominada Colonialidad de Género o Sistema Moderno/Colonial de Género (Lugones, 2008a, 2008b, 2010; 2012a, 2012b).

El feminismo decolonial, de la mano de la noción de Colonialidad de Género, es de utilidad para indagar en las representaciones sociales en torno a la inclusión social en el marco de la política. Esta noción permite comprender una compleja trama de sistemas de opresión que trasciende el género y el concepto mismo de interseccionalidad propuesto por el feminismo que profundiza en nuevas lógicas de comprensión, análisis y estudio de la realidad social, al no pensarla desde la superposición de categorías y mostrar "grados de opresión y complicidades mayores que la interseccionalidad" (Lugones, 2012b, p. 134). Dicha propuesta, "al cuestionar los imaginarios hegemónicos —que pierden de vista las situaciones particulares de los sujetos, sus necesidades y demandas—, posibilita superar pensamientos simplistas para concebir las políticas públicas, siendo un incentivo para avanzar hacia campos de exploración que capturen las complejidades de la vida de las personas". (Cubillos, 2014, p. 281).

que desde América Latina han planteado el problema de la invisibilidad dentro de sus propias comunidades, de los movimientos sociales, políticos, y dentro del propio feminismo. En este movimiento se inscribe la obra de Anzaldúa (2016), quien, desde la frontera, como nueva mestiza, "enajenada de su cultura madre, sintiéndose «ajena» en la cultura dominante, la mujer de color no se siente segura dentro de la vida interior de su ser. Paralizada, no es capaz de reaccionar, su rostro atrapado en los intersticios, los espacios entre los distintos mundos que habita" (Anzaldúa, 2016, p. 62).

Esta autora nos dice que las mujeres no se implican por completo, no hacen un uso pleno de sus facultades, y se enfrentan a la encrucijada donde tienen que elegir: "sentirse una víctima de modo que sea otra persona quien tenga el control y, por lo tanto, la responsabilidad para que así podamos echarle la culpa (ser una víctima y transferir la culpa a la cultura, la madre, el antiguo amante, las amigas, me absuelve a mí de responsabilidad), o sentirse fuerte y, la mayor parte del tiempo, tener el control" (Anzaldúa, 2016, p. 62).

A partir de esta idea, pensamos que el feminismo decolonial no resuelve el problema de la emancipación de la mujer, porque en su afán de desprendimiento deviene en excluyente. La liberación feminista no se logra transfiriendo la culpa a la cultura, la madre, el antiguo amante o las amigas, sino incluyendo al "otro" en nuestro espacio psíquico vital para configurar un espacio social común. Necesitamos un feminismo incluyente y amoroso, un feminismo que valore, reconozca y acepte el sentir-pensar del "otro": la alteridad que nos convoca.

Esta configuración práxica solo puede ser ofrecida por un feminismo alterativo.

Hacia un feminismo alterativo

Como se aprecia, en esta investigación bibliográfica se describe la relación entre las teorías feministas interculturales y las teorías feministas críticas y decoloniales que se desarrollan desde el Tercer Mundo global, poniendo atención a las propuestas de feminismo decolonial latinoamericano, en contraposición al feminismo hegemónico occidental y eurocéntrico. Sin embargo, el feminismo decolonial está inmerso en la autocolonialidad. Urge decolonizarlo.

¿Decolonizar el feminismo decolonial?, ¿por qué y cómo debemos decolonizar el feminismo decolonial?, ¿es posible decolonizar una propuesta decolonial? Por supuesto que sí, porque a pesar de que emprende una crítica al feminismo eurocéntrico, su crítica es en sí misma eurocéntrica, porque se sumergió en la autocolonialidad en su afán de erigirse en un paradigma superior al paradigma occidental y quedó atrapado en sus propias redes conceptuales ontológicas, haciendo una crítica eurocéntrica al eurocentrismo. Asimismo, el feminismo decolonial no es más que un neofeminismo occidental, fundamentalista y colonial.

Decolonizar el feminismo decolonial sugiere la configuración de un feminismo alterativo, la emergencia de un feminismo orientado hacia “el otro”, es decir, alterar el feminismo decolonial. Por lo tanto, imponer el concepto del feminismo desde diferentes epistemes sería hacer parte de más de lo mismo, cada autora y autor escribe desde su expe-

riencia feminista. El abrirse a considerar posibilidades de pensamientos alterativos nos llevará a dialogar el pensar, el ser y el hacer para una configuración de saberes en y desde el otro, en colectivo, en comunalidad.

Alterizar el feminismo decolonial es configurar una nueva y fértil área que apuesta a la diversidad de miradas, a reconceptualizar las opresiones, y supone retos teórico-epistémicos y ético-políticos no solo para el feminismo decolonial sino también para las teorías de la poscolonialidad y de la colonialidad. Además, “lleva consigo retos relacionados no solo con el género y el patriarcado, sino también relacionados con el poder, el Estado, la economía y los Derechos Humanos, pues este enfoque constituye una crítica profunda al capitalismo y a la colonialidad ante los cuales miles de mujeres resisten” (Montanaro, 2006, p. 348).

Con el fin de alterar el feminismo decolonial, es urgente escuchar y recuperar la memoria de las luchas de las mujeres indígenas. Incorporar al debate feminista sus voces que crean y recrean, que cuestionan y critican las relaciones ancestrales en sus comunidades (Montanaro, 2006), desde una praxis y teorías que desde nuevas epistemologías e, incluso, cosmogonías apunten, tal y como lo dice Cabnal (2010), “a reinterpretar las realidades de la vida histórica cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena.” (p. 12). Urge además recuperar la memoria de las luchas de los hombres en favor de las mujeres, desde la inclusión de la categoría Género, así como las categorías Raza, Clase, y ubicación geopolítica.

El permitir la actuación y la apropiación del feminismo por parte de hombres que exponen esta categoría, implica una lucha que une fuerzas para dar a conocer las manifestaciones del ser en sus facetas, aproximándose a las realidades para subvertir los patrones patriarcales que han deformado la esencia de interconexiones con, desde y para el otro, desde un conocimiento situado, desafiando la monocultura del saber.

El feminismo alterativo en nuestra América es una propuesta teórico-epistémica y ético-política para reconfigurar el feminismo decolonial no como otro paradigma, superior al feminismo crítico, al feminismo intercultural y al feminismo occidental, sino como una forma "otra" de sentir, pensar, conocer, aprender, hacer, ser, vivir y convivir. En este caso, la alteridad se convierte en un puente, un viaducto, entre la decolonialidad y la comunalidad.

Referencias bibliográficas

1. Anzaldúa, G. (2016/1987). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
2. Bell Hooks, A. Brah, C. Sandoval, y G. Anzaldúa (2017). *Otras inapropiables: feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
3. Cabnal, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, (11-25). Las Segovias: Acsur.
4. Callás, C. (2012). *100 grandes mujeres de la historia*. Madrid: EDIMAT Libros.
5. Castelli, R. y Espinosa, Y. (2011). "Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile". En Bidaseca, Karina y Vázquez Laba, Vanesa (Comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. (191-212). Buenos Aires: Ediciones Godot.
6. Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo moderno*. México: Akal.
7. Castro-Gómez, S. (Ed) (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
8. Cubillos, J. (2014). Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial. *Athenea Digital*, 14(4), 261-285.
9. Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En: Universidad Central. *Teorías decoloniales en América Latina*. Revista *Nómadas*. Abril 2007. No. 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Pp. 92-101.
10. Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI. T. I-II.
11. Dussel, E. (1977). "De la ciencia a la filosofía de la liberación". En: *Filosofía de la liberación*. pp. 181-209. Bogotá: Nueva América.
12. Dussel, E. (1980). *La pedagogía latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
13. Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural.
14. Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Pers-

pectivas latinoamericanas pp. 41-43. Buenos Aires: CLACSO.

15. Dussel, E. (2004). "Sistema mundo y Transmodernidad". En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. pp. 201-226. México: El Colegio de México.

16. Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.

17. Ellsworth, E. (1989). «Why Doesn't This Feel Empowering? Working Through the Repressive Myths of Critical Pedagogy», en *Harvard Educational Review*, Vol. 59. No. 3, pags. 297-324.

18. Espinosa, Y. (2014). Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12. Recuperado de <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>

19. Espinosa, Y.; Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). "Introducción". En Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (13- 40). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

20. Guerra, M. N. (2018). Notas para una metodología de investigación feminista decolonial. Vinculaciones epistemológicas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. ISSN 2477-9083. Vol. 3, N° 9, Quito, marzo 2018, pp. 90-101.

21. Haraway, D. (1995/1991). *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.

22. Herrera, L. A. (2015). *Feminismo, Decolonización e Interculturalidad Crítica*. Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 22, 1-3.

23. Lozano, B.R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos

diversas. *Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano*. *La manzana de la discordia* 5(2), July-December: 7-24.

24. Lugones, M. (2008a). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&lng=es

25. Lugones, M. (2008b). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (Comp.) *Género y descolonialidad*: 13-54. Buenos Aires: Duke University/Ediciones del Signo.

26. Lugones, M. (2010). Towards a decolonial feminist, *Hypatia*, 25(4), 742-759. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>

27. Lugones, M. (2012a). Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism. En A.M. Isasi-Díaz and E. Mendieta (Eds.), *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy*: 68-86. New York: Fordham.

28. Lugones, M. (2012b). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Montes, Patricia (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia (Serie Foros 2)*. pp. 129-140. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones. Disponible en <http://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-movimientos-sociales/Las-trampas-del-Patriarcado.-Julietta-Paredes.pdf#page=113>

29. Martí, J. (1961). *Ideario pedagógico*. La Habana: Imprenta Nacional de Cuba.

30. Martí, J. (1975). *Obras Completas*. T. 18. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.

31. Martí, J. (1978). *Obras Escogidas*. Tres tomos. La Habana: Ciencias Sociales.

32. Meloni, C. (2012). *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mesti-*

zas y posmodernas. Madrid: Editorial Fundamentos.

33. Montanaro, A. M. (2016). *Hacia el feminismo decolonial en América Latina*. Madrid: Instituto de Estudios de Género, Universidad Carlos III.

34. Nedri, T. y Hardt, M. (Ed.) (2010). *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. Buenos Aires: CLACSO.

35. Negri, A. (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*. Barcelona: Paidós.

36. Ortiz, A. y Pedrozo, Z. (2019a). Decolonizar los feminismos: hacia un feminismo alterativo. *Revista electrónica: Analéctica* - ISSN 2591-5894 - Argentina - [www.analectica.org](http://www.analectica.org/articulos/pedrozo-feminismo/?pdf=1689). (<http://www.analectica.org/articulos/pedrozo-feminismo/?pdf=1689>)

37. Ortiz, A. y Pedrozo, Z. (2019b). Genealogía y evolución del movimiento feminista en Nuestra América. *Revista electrónica: Analéctica* - ISSN 2591-5894 - Argentina - [www.analectica.org](http://www.analectica.org/articulos/pedrozo-genealogia/?pdf=1686). (<http://www.analectica.org/articulos/pedrozo-genealogia/?pdf=1686>)

38. Portolés, A. O. (2004). "Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental". En *Cuaderno de Trabajo N° 6*, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM. Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>

39. Quijano, A. (1992). *Colonialidad y modernidad-racionalidad en los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. pp 437-447. Bogotá: Tercer Mundo-Libro Mundi.

40. Quijano, A. (2000a). *Colonialidad del poder y clasificación social*. *Journal of World-System Research*. VI (2), 342-386.

41. Quijano, A. (2000b). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Socia-*

les. Perspectivas Latinoamericanas. pp. 201-245. Caracas: CLACSO.

42. Quijano, A. (2009). "Otro horizonte de sentido histórico". *América Latina en movimiento*, (441). Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/37936> consultado por última vez el 1 de abril de 2016.

43. Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

44. Rivera, T. (2011/2008). "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos". En Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Rosalva Aída (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, (331-349). Valencia: Ediciones Cátedra

45. Smith, L. T. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago: LOM.

46. Spivak, G. Ch. (2009/2003). *La muerte de una disciplina*. México: Universidad Veracruzana.

47. Spivak, G. Ch. (2011/1988). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

48. Suárez, L. (2008). *Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales*. En L. Suárez and R. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*: 31-73. Valencia: Universidad de Valencia.

49. Universidad Central (2007). *Teorías decoloniales en América Latina*. *Revista Nómadas*. Abril 2007. No. 26. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos.

50. Valcárcel, A. (2008). *Feminismo en el mundo global*, Madrid: Cátedra/Universitat de València/instituto de la Mujer, pp. 340.

51. Viveros Vigoya, M. (2004). El concepto de «género» y sus avatares: interrogantes en torno a algunas viejas y nuevas controversias. En C. M. de Benavides & Á. M. E. Mesa (Eds.), *Pensar (en) género: teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
52. Walsh, C. (2008). "Interculturalidad crítica / pedagogía decolonial". En: *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Arturo Grueso Bonilla y Wilmer Villa (Eds.), Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional, 2008, 44-63.
53. Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.
54. Walsh, C. (2012a). *Interculturalidad crítica y decolonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala.
55. Walsh, C. (2012b). *Interculturalidad y (de)colonialidad. Perspectivas Críticas y políticas*. *Visao Global, Joacaba*, 15, 1-2, 61-74, 2012.
56. Walsh, C. (2014). *Interculturalidad Crítica y Pedagogía Decolonial: Apuestas (des)de el In-surgir, re-existir y Re-vivir*, 2-29.
57. Walsh, C. (2016). *Sobre el género y su modo-muy-otro*. En: Quintero, P. (Ed.) *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Del Signo.