



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de

Cundinamarca

Colombia

Limic, Tijana

Para un diálogo interepistémico y decolonial entre feministas occidentales y no occidentales

Tabula Rasa, núm. 23, julio-diciembre, 2015, pp. 133-156

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39643561007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PARA UN DIÁLOGO INTEREPISTÉMICO Y DECOLONIAL ENTRE FEMINISTAS OCCIDENTALES Y NO OCCIDENTALES

TIJANA LIMIC¹

Universidad de Granada, España

tlimic@gmail.com

Recibido: 15 de junio de 2015

Aceptado: 23 de septiembre de 2015

Resumen:

El artículo explica la necesidad de establecer diálogos interepistémicos entre feministas occidentales y no occidentales. Ofrece una reflexión sobre el devenir de los feminismos occidentales para mostrar sus límites emancipadores, que son congruentes con los límites emancipadores del proyecto moderno. Argumenta que los feminismos occidentales han reproducido algunas de las características del patriarcado que la modernidad consolidó a escala mundial, como son su carácter colonial, clasista, racista y «epistemicida».

Palabras claves: Feminismo, colonialidad, modernidad, epistemicidio,

Towards an inter-epistemic and decolonial dialogue between Western and non-Western feminists

Abstract:

This paper explains why establishing inter-epistemic dialogues between Western and non-Western feminists is needed. It reflects on Western feminisms becoming, so that their emancipating boundaries are made evident, which are congruent with the emancipating boundaries of the modern project. It argues Western feminisms have reproduced some features of patriarchy, which were reinforced globally by modernity, namely, its colonial, classist, racist, and “epistemicide” nature.

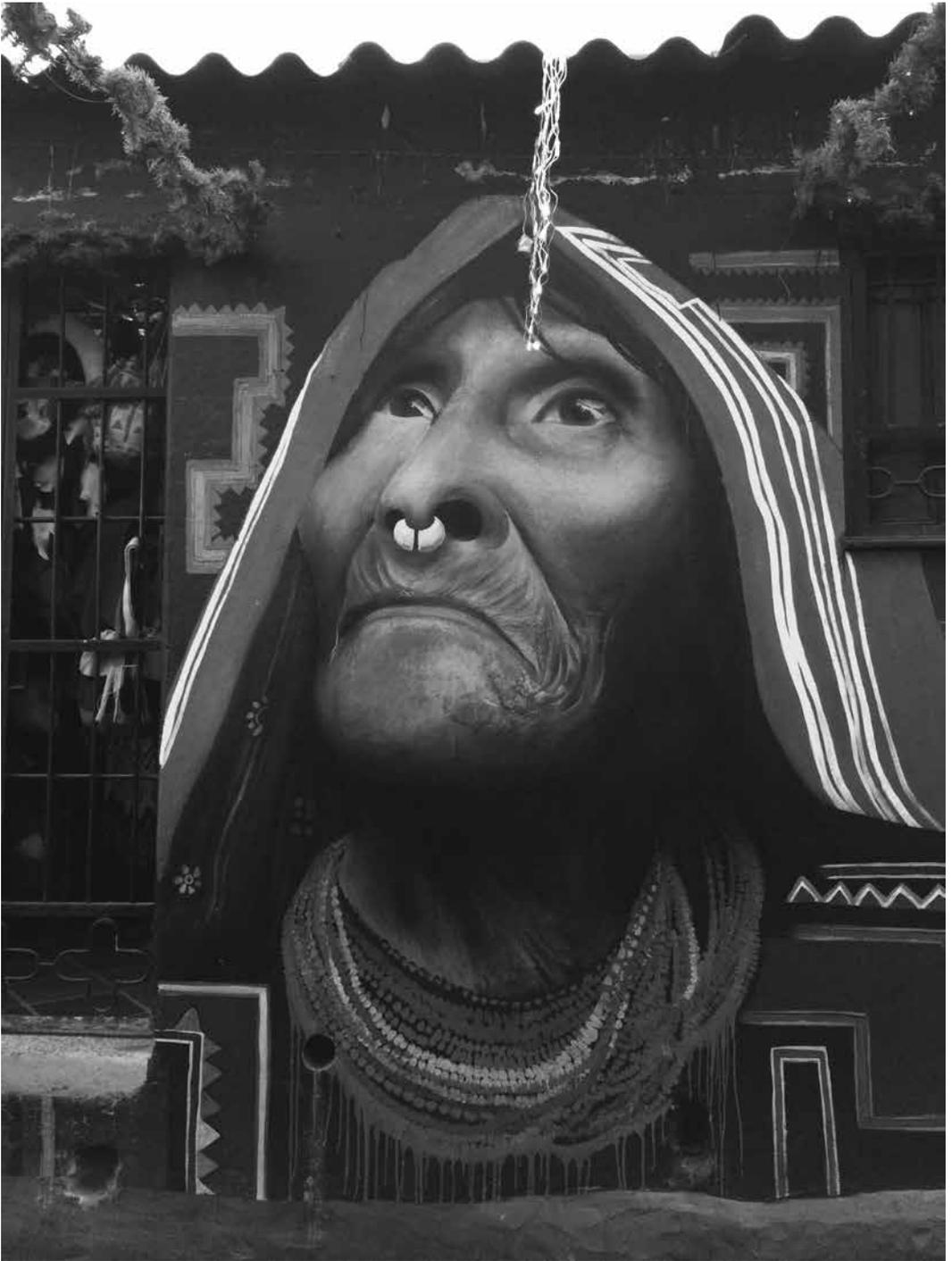
Keywords: Feminism, coloniality, modernity, epistemicide.

Para um diálogo interepistêmico e decolonial entre feministas ocidentais e não ocidentais

Resumo:

O artigo explica a necessidade de estabelecer diálogos interepistêmicos entre feministas ocidentais e não ocidentais. Fornece uma reflexão sobre o devir dos feminismos ocidentais para mostrar seus limites emancipadores que, por sua vez, são congruentes com os limites emancipadores do projeto moderno. Argumenta que os feminismos ocidentais têm

¹ Licenciada en Lengua y Literatura españolas, Universidad de Belgrado, Serbia (2003). Máster en Literatura Española, Universidad de Granada, España (2011). Candidata a Doctora en Literatura Española, Universidad de Granada, España.



Bogotá - 2016
Johanna Orduz

reproduzido algunas características do patriarcado que a modernidade consolidou em escala mundial, tais como o carácter colonial, classista, racista e «epistemicida».
Palavras-chave: Feminismo, colonialidade, modernidade, epistemicídio.

Introducción

En una entrevista concedida a *El País* a propósito de la «Primavera Árabe», la feminista egipcia Nawal el Saadawi afirmó que la mujer no puede liberarse bajo ninguna religión (cf. Higuera, 2011). Su postura, negar *a priori* cualquier capacidad emancipadora de los feminismos no ateos (cristiano, islámico u otros), es aún la generalizada entre las feministas occidentales/occidentalizadas. Al respecto cabe preguntar: ¿Por qué unas mujeres reclaman para sí la autoridad de hablar por todas las mujeres? ¿En qué basan la universalidad de sus ideas, proyectos políticos y de vida, conocimientos y creaciones? ¿Qué razones históricas han permitido que sean estas mujeres y no otras? ¿Cuáles son las razones para que los feminismos occidentales sigan comportándose así? ¿En qué medida se ha ganado conciencia sobre esto?

Responder a estas preguntas es el propósito en este ensayo. Para ello se procederá a analizar, por una parte, las reivindicaciones femeninas desde la Ilustración (que suele aceptarse como el inicio del feminismo) hasta la actualidad, y por otra, los fundamentos del «sujeto moderno», dígame varón moderno, pues respecto a este no sólo se ha definido a la mujer como «lo otro» o «lo opuesto» (cf. Beauvoir, 1949, en Valcárcel, 2001), sino que se ha marcado una línea feminista, basada en un controvertido concepto de igualdad. Esta línea que une el «feminismo ilustrado» del siglo XVIII con el «feminismo de la igualdad» de los siglos XX y XXI todavía es hegemónica a nivel global. Analizar la relación entre «sujeto moderno», «modernidad» y «feminismo» permitirá explicar la idea central del presente artículo, a saber: Las mujeres occidentales han reclamado como suya la autoridad de hablar en nombre de todas las mujeres porque están permeadas de las lógicas discursivas universalistas del hombre moderno, cuestión que no será superada en tanto el *mainstreaming* del género no sea superado por la generalización de enfoques interseccionales decoloniales.

Para desarrollar este argumento se procederá a: resumir brevemente la crítica a la modernidad planteada por la perspectiva decolonial; describir la genealogía de los feminismos occidentales y su expansión por el sistema-mundo y, a partir de ambas acciones, explicar cómo los feminismos occidentales han reproducido algunas características del patriarcado que la modernidad consolidó a escala mundial; por ejemplo, su carácter colonial, clasista, racista y «epistemicida». Con tal propósito conviene definir previamente dos conceptos claves: «modernidad» y «colonialidad».

Sobre el primero, vale recordar que la noción de «moderno» es siempre ambigua o relativa, porque está definida respecto a «lo antiguo», y por tanto su referencia siempre es temporal. No obstante, las ciencias sociales entienden «modernidad» con un sentido bastante concreto, pues describe un estadio de la sociedad europea que, como explica Arturo Escobar (2003: 55-56), ha sido caracterizado de cuatro maneras: 1) *históricamente* (tiene orígenes en el siglo XVII de la Europa del Norte, alrededor de la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial); 2) *sociológicamente* (está caracterizada por la aparición de ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, el desmembramiento de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales); 3) *culturalmente* (está caracterizada por la apropiación de las competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos del Estado, y por la racionalización del mundo-vida); y 4) *filosóficamente* (está marcada por un omnipresente antropocentrismo dado por la emergencia de la noción de «hombre» *como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino*. En cuanto a «colonialidad», el término aún es confundido con «colonialismo» pero, como exponen Farrés y Matarán (2014) a partir de varias fuentes, colonialidad no es lo mismo que colonialismo o poscolonialismo, aunque están relacionados. Así mismo, la «crítica decolonial» no es lo mismo que los «estudios poscoloniales». Adicionalmente, las cuestiones referidas como «colonialidad» no son exclusivas de las sociedades poscoloniales; afectan también a las exmetrópolis.

Todos estos sugieren que si la idea de los inicios de la modernidad como fenómeno ilustrado es cuestionable, también puede serlo la afirmación de que el feminismo inicia con la Ilustración. Esto cambia considerablemente la valoración de los discursos sobre la emancipación femenina y la propia historia de las mujeres.

Cuatro argumentos sobre la modernidad que sugieren replantear los feminismos occidentales.

I. El mito de la modernidad como fenómeno local europeo

El pensamiento ilustrado defendió un modelo de ciudadano autónomo en «lo racional» y «lo político», cuyo proyecto social supuestamente tenía validez universal. Suele afirmarse que la condición de posibilidad para tal enunciación fue el desarrollo del pensamiento racional cartesiano y la ciencia moderna. Como explica Farrés (2013: 77-78), siguiendo a Sánchez Ron (1998), existe una larga historiografía sobre la originalidad, autonomía y superioridad de ese sujeto moderno que incluso llegó a negar que las aportaciones analítico-predictivas de la Antigüedad fueran tan germinales como las llevadas a cabo a partir del siglo XVI. Citando a Grosfoguel (2008), el autor destaca que la pretendida originalidad fue

expuesta por René Descartes en su *Discurso del método* (1637), cuando afirmó la posibilidad de generar conocimientos por medio de un monólogo interior que considera incierto todo conocimiento precedente (*solipsismo*) y plantea que la garantía de la certeza del conocimiento reside en desconfiar de los sentidos y poner distancias entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento (dualismo). Descartes crea filosóficamente

un sujeto *sui generis* que tiene acceso a la verdad universal más allá del espacio y el tiempo por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y por medio de borrar el rostro del sujeto de enunciación, (...) una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial (Grosfoguel, 2008: 202).

En oposición al argumento de la modernidad como fenómeno local europeo, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel expone el argumento de la modernidad como un fenómeno global vinculado a la conquista de las Américas y determinado por procesos imperiales asociados a la centralidad de la Europa latina en la historia mundial a partir de 1492. Para Dussel, la idea de la modernidad como fenómeno europeo es una construcción germano-cristiana presentada por Hegel en sus *Lecciones universitarias*, en medio del enfrentamiento entre el norte y el sur europeos, que tuvo lugar desde el siglo XVI. La división de la historia universal que hizo Hegel niega al «Sur de Europa», y con ello a Latinoamérica, ocultando sus aportes fundamentales a la subjetividad moderna (Dussel, 2008). Hegel expuso que el mundo germano era insuperable y justificó su argumento haciendo una conveniente historia «occidental», que presenta a la cultura germana como depositaria de toda la historia; oficializó una historia de la razón que presenta a la modernidad como un fenómeno regional y autóctono (Dussel, 2000).

Este nuevo argumento sobre la formación de la subjetividad moderna, desarrollado por Dussel (1994, 2008) y retomado por Grosfoguel (2008, 2013), entronca con los trabajos de Quijano y Wallerstein (1992), Mignolo (1995, 2000) y otros. La propuesta replanteó completamente la historia filosófica de la Modernidad mostrando la transcendencia filosófica del debate epistémico que abrió la conquista de América, mostrando que el «yo pienso, luego existo» (*ego cogito* cartesiano) estuvo precedido y directamente influido por 150 años de «yo conquisto, luego existo» (el *ego conquiro* que representa Ginés de Sepúlveda en su encuentro con «lo otro», los nativos americanos). Esa relación entre el «ego cogito» y el «ego conquiro» estuvo mediada históricamente por el genocidio/epistemicidio del «yo extermino, luego existo» (*ego extermino*) que tuvo lugar durante «el largo siglo XVI» (1450-1650) (Grosfoguel, 2013).

II. Ego-política del conocimiento versus teo-política del conocimiento

Dussel mostró que Hegel instaló una política de ocultamiento iniciada por Descartes, quien negó cualquier influencia anterior aunque hubiera heredado de los jesuitas las reflexiones sobre el «*ego cogito*». Recuperando varias epístolas de Descartes, Dussel (2008) probó que este se había inspirado en san Agustín, y que antes de abandonar La Flèche en 1617 debió estudiar ciertos libros extendidos dentro de la orden jesuita. Para Dussel, el aporte novedoso en Descartes es fundar la subjetividad en sí misma y no en Dios (Dussel, 2008: 162). En este sentido, si hasta mediados del siglo XVII la teología cristiana hegemónica había impuesto una «teo-política del conocimiento» (cf. Mignolo, 2000), con Descartes quedo instaurado un nuevo momento en la historia del pensamiento occidental, que puede llamarse «ego-política del conocimiento», en el que:

Todos los atributos de Dios se extrapolan ahora al Hombre (occidental). Verdad universal más allá del tiempo y el espacio, acceso privilegiado a las leyes del Universo y la capacidad de producir el conocimiento y la teoría científicos se colocan ahora en la mente del Hombre Occidental. El «ego-cogito» cartesiano («pienso, luego soy») es la base de las ciencias modernas occidentales. Al producir un dualismo entre mente y cuerpo y entre mente y naturaleza, Descartes logró reclamar un conocimiento no situado, universal y de visión omnipresente (Grosfoguel, 2006: 23).

III. Cuerpo-política del conocimiento: racismo, sexismo y colonialismo como soportes de la Modernidad

Como señala Ramón Grosfoguel, esa «visión desde el ojo de dios» esconde una perspectiva particular bajo un universalismo abstracto que ha permitido al «hombre» occidental defender su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal (2006: 23). La propia filosofía occidental cuestionará el solipsismo cartesiano pero mantendrá «la filosofía sin rostro del punto cero», cuya supuesta neutralidad axiológica y objetividad empírica asumen las ciencias humanas a partir del siglo XIX (2008: 202). Al respecto el autor destaca que el universalismo en Descartes se presenta en dos sentidos: 1) en el sentido de los enunciados (un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio-temporal y pretende ser eterno); 2) en el sentido epistémico (un sujeto de enunciación abstraído, vaciado de cuerpo y contenido y de localización en la cartografía de poder mundial produce conocimientos con pretensiones universales, como diseño global, para todos en el mundo).

El primer sentido (...) ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo (...) en el sentido epistémico del sujeto de enunciación sin rostro ni localización espacio-temporal, el de

la ego-política del conocimiento, ha continuado hasta nuestros días con el punto cero de la ciencias occidentales aún entre los críticos del propio René Descartes y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo (Grosfoguel, 2008: 203).

La «cuerpo-política del conocimiento» implícita en el discurso de Descartes quedará explícita en Immanuel Kant, quien en el siglo XVIII intentará resolver los dilemas del universalismo cartesiano presentando las categorías de espacio y tiempo como localizadas en la mente de los «hombres», y por tanto, como categorías universales *a priori* de todo conocimiento. Pero, ¿qué significa «hombres» para Kant?

Si tomamos sus escritos antropológicos, vemos que para Kant (2004b) la razón trascendental es masculina, blanca y europea. Los hombres africanos, asiáticos indígenas, sureuropeos (españoles, italianos y portugueses) y todas las mujeres (incluidas las europeas) no tienen acceso a la «razón». La geografía de la razón cambia con Kant, pues él escribe su filosofía desde Alemania en el siglo XVIII, justo en el momento en que otros imperios en el noroeste de Europa (incluidos Francia, Alemania e Inglaterra) desplazan a Holanda y en competencia entre sí constituyen el nuevo centro del sistema-mundo (Grosfoguel, 2008: 204).

El *sujeto transcendental* kantiano hace visible una actitud racista/sexista/colonialista que ya estaba presente en el *ego cogito* cartesiano. Para comprender dicho sujeto es necesario analizar lo que antecede a Descartes y permite la consolidación de la práctica del ego cogito entre los jesuitas: el debate filosófico despertado por la conquista del «Nuevo Mundo», cuando se cuestionó la condición humana de sus pueblos originarios. Hasta el presente, la historia de la filosofía moderna centroeuropea y norteamericana ha pretendido desconocer este debate sin precedentes que protagonizaron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en Valladolid (1550) cuando trataban de entender el estatuto ontológico de los «indios». El debate replanteó todo cuanto era conocido en Europa y presentó unos conceptos de «barbarie» y «superioridad cultural» que antecederían a la filosofía de la Ilustración:

Será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y por la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud. (...) Y si rechazan tal imperio *se les puede imponer por medio de las armas*, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara (...) En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades» (Sepúlveda, 1967, citado por Dussel, 2008: 166).

Para la mentalidad «europea» de la época, el mundo estaba dividido en tres regiones marcadas por los pueblos descendientes de los hijos de Noé (Asia, por Sem; Europa, por Jafet, y África, por Cam). Por ser descendientes de Noé, la condición humana de estos grupos nunca estuvo en duda. Sin embargo todo cambió en 1492: al encontrar que los nativos americanos no correspondían a ninguno de estos grupos, se concluyó su inferioridad respecto al «yo conquistador», lo que derivó en un concepto de «barbarie» que luego justificaría la superioridad europea respecto a turcos, moros y judíos. Como recuerda el semiólogo argentino y profesor de literatura, Walter Mignolo (2003: 35-39), Bartolomé de Las Casas, en su *Apologética historia sumaria*, identificó cuatro tipos de «bárbaros» y construyó un quinto tipo de «barbarie» que atravesaba e incluía los anteriores bajo un nuevo criterio: la negatividad. Los tipos de «bárbaro» que presentaba eran:

1. Una nación que se considera «bárbara» cuando la conducta de un grupo humano es extraña o también puede ser feroz, desordenada y con signos de degeneración irracional y costumbres desorbitadas (Las Casas, 1999: 637).
2. Son «bárbaros» todos aquellos que carecen de locución que corresponda a su lenguaje «así como nuestra locución se corresponde con el latín» (Las Casas, 1999: 208).
3. El tercer tipo de «bárbaro» es un complemento del primero. La diferencia es que este tipo se define por su declarada ferocidad e ingobernabilidad; aquellos que no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados definen este tercer tipo.
4. El cuarto tipo de «bárbaro» o nación «bárbara» es aquel o aquella que «carece» de la verdadera religión y de la fe cristiana. Por lo tanto, todos los infieles son «bárbaros» aunque sean «sabios imprudentes filósofos y políticos» (Las Casas, 1999: 645).
5. El quinto tipo, «la barbarie negativa», atraviesa e incluye a los cuatro anteriores e identifica a todo «bárbaro» que no sólo rechace recibir la fe cristiana, sino que además la impugna y la persigue y, si pudiera — y sólo para llevar y expandir su propia secta— la destruiría (Las Casas, 1999: 647).

Mignolo (2003) comenta que el primer tipo de barbarie es una idea que luego desarrollarán Hobbes y Locke, y que se basa una escala que va de la naturaleza a la sociedad superior organizada de los seres humanos (la sociedad cristiana para Las Casas y la sociedad inglesa, de la burguesía en ascenso de su tiempo para Locke) (Mignolo, 2003: 36). Sobre el segundo tipo, agrega que es uno de los criterios fundamentales para caracterizar la barbarie de los complejos económico-gubernamentales de los incas y de los aztecas y se hace eco de la importancia atribuida en el Renacimiento a la letra escrita y la gramática (37). Sobre el tercer

tipo, señala que una distinción clave es entre aquellos que no pueden gobernarse a sí mismos y aquellos que sí pueden. Ejemplos serían el imperio otomano, el inca, el azteca, el islámico del norte y noreste de África. En este caso vale la misma lógica que en el anterior, en el que una persona «sabia» puede ser también «bárbara». Una nación que es capaz de gobernarse a sí misma, pero no tiene «locución literal» (tipo 2) o es «pagana» o «infiel» (tipo 4), es también una nación «bárbara» (Mignolo, 2003: 37). Sobre el cuarto, considera que representa el criterio definitivo de Las Casas que estaba rondando desde el principio: no hay nación (con excepción de la cristiandad, esto es, una «nación de fe» más que una «nación de nacimiento») que no tenga alguna «carencia» (sobre todo «locución literal» y «verdadera religión»). Es en el último tipo en el que Las Casas menciona por primera vez a los turcos (el imperio otomano al Este de la cristiandad) y a los moros (el imperio islámico al Sur de la cristiandad) (39).

Los diferentes tipos de «barbarie» que Las Casas define permitirán sostener lo que Grosfoguel (2013) denomina «los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI», que serán la condición de posibilidad sociohistórica para la transformación del «yo conquisto, luego existo» en el racismo/sexismo epistémico del «yo pienso, luego existo». Esos cuatro genocidios/epistemicidios fueron: 1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la «pureza de sangre»; 2) contra los pueblos indígenas, primero en el continente americano y luego los aborígenes en Asia; 3) contra los africanos, con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano; 4) contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indoeuropeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas bajo acusación de brujería. Grosfoguel (2013) explica que los genocidios/epistemicidios contra musulmanes, judíos y mujeres acusadas de brujas habían iniciado antes que el debate entre Sepúlveda y Las Casas, pero los discursos que se aplicaban hasta el momento no cuestionaban la condición humana, no ponían en duda que fueran personas con alma, pues precisamente las quemaban para salvar sus almas. Fue en el siglo XVI cuando a estos grupos comenzó a considerárseles por debajo de la línea de lo humano aplicando los mismos criterios que sobre la población originaria de América. No existía discurso similar en los orígenes del cristianismo.

El caso de los juicios contra las mujeres es significativo. Según Anderson y Zinsser (1991: 186), entre 1300 y 1500, existen pruebas parciales de unos quinientos juicios contra mujeres acusadas de brujas, pero declaraciones originales de sólo veintiuno en Alemania, Francia y Suiza. En cambio, se observa un salto exponencial en las cifras entre finales del siglo XVI y principios del XVII en Europa occidental, que persiste en Europa del Este hasta principios del siglo XVIII:

Los principales e historiadores modernos de la brujería —Gustave Henningsen para el norte de España, Christina Larner para Escocia, Alan M. Macfarlane para Inglaterra, Erik Midelfort para el suroeste de Alemania,

William Monter para Suiza, Francia Occidental y el norte de Italia— han apuntado coincidencias que explicarían el fenómeno en una región particular. Por ejemplo, en España las jóvenes adolescentes constituyeron gran parte de las 7000 acusaciones; en Escocia, en este período las mujeres jóvenes fueron perseguidas por infanticidio, pero no por brujería; en las tierras fronterizas, donde se producía un cruce de culturas, como los cantones de Suiza, el oeste de Francia y el norte de España, estallaron oleadas de histeria; en zonas como el suroeste de Alemania, donde la autoridad de la iglesia era tradicionalmente débil y la herejía con aflicción recurrente, se dieron persecuciones masivas (Anderson y Zinsser, 1991: 497).

Estos cuatro procesos de genocidio (exterminio de personas) y epistemicidio (la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas) producidos por el «yo extermino, luego existo» (ego extermino) son la conexión entre el «yo conquisto, luego existo» (ego conquiro) y el «yo pienso, luego existo» (ego cogito); son los fundamentos del privilegio epistémico de los hombres occidentales.

Grosfoguel (2006), siguiendo trabajos de varios autores y autoras, destaca que el hombre occidental es capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual (todo esto al mismo tiempo) y que instaura una jerarquía epistémica en el sistema-mundo que asumirá múltiples manifestaciones a lo largo de la historia y hasta la actualidad. Entre ellas, una formación de clase global, una división internacional del trabajo del centro y la periferia, un sistema interestatal global de organizaciones político-militares controladas por hombres europeos e institucionalizadas en administraciones coloniales y neocoloniales, una jerarquía etno/racial global que privilegia a los occidentales sobre los no occidentales, una jerarquía global de género que da primacía a los hombres sobre las mujeres y al patriarcado europeo sobre otras formas de relaciones de género, una jerarquía sexual que otorga primacía a los heterosexuales, una jerarquía espiritual global que da primacía a los cristianos sobre las espiritualidades no cristianas/no occidentales, una jerarquía epistémica que privilegia el conocimiento y la cosmología occidentales sobre el conocimiento y las cosmologías no occidentales, una jerarquía lingüística entre las lenguas europeas y las no europeas, una jerarquía estética global donde se privilegian las formas de belleza y los gustos occidentales, una jerarquía pedagógica global donde se privilegian las pedagogías occidentales de matriz cartesiana, una jerarquía de medios de comunicación global donde se privilegian los aparatos de comunicación controlados por Occidente, una jerarquía ecológica global donde se privilegia el concepto de «naturaleza» occidental (donde la naturaleza es siempre pasiva, exterior a los humanos y un medio para un fin), una jerarquía de edad occidentalizada donde se privilegia la edad adulta-productiva entre los 16 y los 64 años y se inferioriza y hace dispensables a los «viejos» y los «niños».

IV. Del pensamiento moderno abismal al pensamiento transmoderno pluriversal

Boaventura de Sousa Santos (2010) define el pensamiento occidental moderno como un «pensamiento abismal», un sistema de distinciones visibles e invisibles, donde las segundas constituyen el fundamento de las primeras y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el de «este lado de la línea» y el del «otro lado de la línea».

La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (De Sousa Santos, 2010: 12).

No quiere decir esto que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal, o que no hayan existido formas de pensamiento abismal fuera de Occidente; sino que, abismales o no, el pensamiento moderno occidental ha tratado las formas de pensamiento no occidental de modo abismal. Incluso, a ciertas vertientes no hegemónicas dentro del pensamiento moderno occidental que se han opuesto a las hegemónicas. De Sousa Santos agrega que las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad social en «este lado de la línea» están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre «este lado de la línea» y el otro «lado de la línea». Frente a esa epistemología moderna, abismal, universalista, Dussel propone el proyecto filosófico de la transmodernidad:

La transmodernidad es el proyecto utópico del filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel para trascender la versión eurocéntrica de la modernidad (Dussel, 2001). En oposición al proyecto de Habermas de que lo que necesita hacerse es completar el proyecto incompleto de la modernidad, la transmodernidad de Dussel es el camino para completar el proyecto de descolonización inconcluso e incompleto en el siglo XX. En lugar de una sola modernidad centrada en Europa e impuesta como un diseño global al resto del mundo, Dussel aboga por una multiplicidad de respuestas críticas descoloniales a la modernidad eurocentrada desde las culturas subalternas y el lugar epistémico de los pueblos colonizados en todo el mundo. En la interpretación que Walter Mignolo hace de Dussel, la transmodernidad sería equivalente a la «diversalidad como

proyecto universal», lo cual es resultado de un «pensamiento fronterizo crítico» como una intervención epistémica desde los subalternos diversos (Mignolo, 2000). Las epistemologías subalternas podrían proporcionar, siguiendo la redefinición que hace Walter Mignolo (2000) del concepto del pensador caribeño Edward Glissant, una «diversalidad» de respuestas a los problemas de la modernidad que conduce a la transmodernidad (Grosfoguel, 2006: 40).

Según Dussel (2009), la filosofía europea moderna confundió el dominio económico-político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales con una pretensión de universalidad eurocéntrica que debe cuestionarse para formular un proyecto que dé perspectiva a la modernidad eurocéntrica filosófica e intente un «pluriverso transmoderno» mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios de las filosofías periféricas, subalternas, poscoloniales que fueron «desechados» por la Modernidad.² «A fin de cuentas, hay aspectos formales universales en los que

² Las líneas abismales de la modernidad convierte en «desechos culturales» todas las experiencias que están «al otro lado de la línea», explica De Sousa Santos (2010).

todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los 'núcleos problemáticos' en un nivel abstracto» (31). Por «núcleos problemáticos

universales» el autor entiende el conjunto de preguntas fundamentales (ontológicas) que el *homo sapiens* debió hacerse llegado a su madurez:

Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas en torno a algunos «núcleos problemáticos», tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia *subjetividad*, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el *mundo ético y social*? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el *fundamento último* de todo lo real, del universo? —lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: «¿por qué el *ser* y no más bien la *nada*?». Estos «núcleo[s] problemáticos» debieron inevitablemente hacerse presente [sic] cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son «núcleos problemáticos» racionales o preguntas, entre muchas otras, de los «por qué» *universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición (Dussel, 2009: 32).

El contenido y el modo de responder a estos núcleos problemáticos ha desembocado en diversas narrativas *racionales* (entendiendo por esto «dar razones» o fundamento) que intentan explicar los fenómenos (lo que «aparece» en el nivel de cada uno de esos «núcleos problemáticos») (32); sin embargo la filosofía occidental habla de un paso del *mythos* al *lógos*, de un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*, de lo *empírico concreto* a lo *universal*, de lo *sensible* a lo *conceptual*, que es falso en la medida que:

Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un *progreso* en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación, pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos (característica propia de la narrativa racional mítica). Los mitos prometéico [sic] o adámico³ siguen teniendo todavía significación ética en el presente (34).

Dussel agrega que el discurso racional unívoco con *categorías filosóficas* —el que define su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito)— gana en *precisión*, abre la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de descripción y explicación precisa de la realidad empírica para permitir un *manejo* más eficaz en vista de la reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad; pero pierde en *sugestión* de sentido que es fundamental para emprender proyectos en comunidad. En ese sentido nos recuerda que:

³Cf. Ricoeur (1963)

En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etc. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo «escuelas de vida» estrictamente disciplinada (desde el *calmecac* azteca hasta la *academia* ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del III milenio A.C.), fueron los llamados «amantes de la sabiduría» (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, «los amantes de los mitos» eran también y estrictamente «amantes de la sabiduría», y por ello los que posteriormente serán llamados *filósofos* deberían más bien ser denominados *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica (34).

Haciendo un recuento de cómo en las diferentes culturas la *sabiduría* (el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los núcleos problemáticos indicados) se fue convirtiendo en el contenido de un oficio social diferenciado equivalente al filósofo en Grecia, Dussel afirma que:

ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomársela como el prototipo de discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como *criterios de demarcación* entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del Imperio romano, que por su parte abrirá un horizonte cultural a la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo, y que por la Revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace sólo dos siglos) llegara a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo XXI. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia (que denominamos heléno- y euro-centrismo) que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía. De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, y el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida (36-37).

El autor insiste que hay filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una *estructura categorial conceptual* que debe llamarse filosófica. Estas entraron en crisis al ser destruidos muchos de sus recursos teóricos como parte del proceso colonizador mundial europeo, pero hoy están emergiendo gracias a procesos de vuelta a los orígenes: «las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, etc.) comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad» (Dussel, 2009: 42). Sería necesario, por tanto, un trabajo pedagógico propedéutico que comience a educar en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas (no sólo europeas o norteamericanas) han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas a estilos diferentes, como enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías. Es necesaria una reformulación completa de la historia la filosofía a fin de comenzar a preparar el diálogo.

Este proceso de recuperación de las sabidurías es nombrado por De Sousa Santos (2010) como «ecología de saberes», planteando que para ello es necesario un pensamiento posabismal que reconozca «otras intervenciones en el mundo real más allá de la productividad tecnológica de la ciencia moderna» (De Sousa, 2010: 36). Son varios los autores —y autoras como Catherine Walsh, Silvia Rivera Quisicanqui y otras pensadoras decoloniales— quienes formulan una crítica que, como expone Grosfoguel, «no es una crítica esencialista, fundamentalista, antieuropea. Es una perspectiva crítica de los fundamentalismos, el colonialismo y el nacionalismo eurocéntricos del Tercer Mundo» (2006: 20).

La compleja genealogía de los feminismos: desacuerdos sobre el origen y las clasificaciones

En Occidente ha existido una larga historia de sometimiento de las mujeres, que se remonta a lo que se considera el origen de «la civilización occidental». Sin embargo, desde entonces ya existían creencias que ensalzaban a las mujeres y permitían que alguna destacara en campos reservados para los hombres. Esa contradicción motivará la pregunta fundacional en los estudios sobre mujeres, ¿cuándo y cómo comenzó la subordinación? Las respuestas con frecuencia han estado basadas en teorías universales con muy escasas evidencias, tanto por parte de los hombres, que han empleado argumentos extraídos de la naturaleza, las religiones y la prehistoria para justificar la subordinación femenina como por las feministas, que han utilizado argumentos similares para afirmar que tal subordinación era una imposición cultural y debía cesar. La misoginia se extendió al Medioevo, cuando una casta patriarcal se apoderó del naciente cristianismo. Aun así también entonces existió un cuestionamiento a la subordinación femenina.⁴

⁴Destacable es el caso de Pisan Christine de Pizan, en cuyos ideales Celia Amorós (2006) no encuentra un verdadero ideal programático emancipatorio, opinión muy distinta a la de María Milagros Rivera (1996) o la de Teresa Forcades (2011).

Lo mismo ocurrió en el Renacimiento (cf. Anderson y Zinsser, 1991). No obstante, a pesar de esta historia de mujeres que, junto a ciertos hombres, han levantado sus voces contra la

justificación de la subordinación femenina, las feministas occidentales han insistido que los orígenes del feminismo se localizan, como muy lejos, en la Ilustración; es decir, que se trata de un fenómeno moderno. Al decir aquí «como muy lejos, en la Ilustración», se pretende destacar que realmente no existe un consenso global sobre la demarcación del origen del feminismo.

Para Amelia Valcárcel (2001), el feminismo es un hijo no deseado de la Ilustración, y, según la española Nuria Varela (2005), esto sería porque es cuando las mujeres comienzan a hacer las preguntas impertinentes: «¿por qué están excluidas las mujeres? ¿Por qué los derechos sólo corresponden a la mitad del mundo, a los varones? ¿Dónde está el origen de esta discriminación? ¿Qué podemos hacer para combatirla?» (Varela, 2005: 14).

Antes del nacimiento del feminismo, las mujeres ya habían denunciado la situación en la que vivían por ser mujeres y las carencias que tenían que soportar pero esas quejas y denuncias no se consideran feministas porque no cuestionan el origen de la subordinación femenina, y porque tampoco se había articulado un pensamiento destinado a recuperar los derechos arrebatados a las mujeres» (24).

Postura similar tuvo antes Celia Amorós (1997), quien reconoció la existencia de discursos en favor de la igualdad de las mujeres anteriores a la Ilustración, pero los consideró «discursos sobre el memorial de agravios» que no planteaban una proclama igualitarista o un proyecto alternativo, porque aceptaban las leyes estamentales y no cuestionaban la asimetría de poder entre hombres y mujeres. Sus afirmaciones partían de una interpretación de *La ciudad de las damas*, texto que escribió en 1405 Christine de Pizan. Para Amorós, con esas quejas no aparece un verdadero ideal programático emancipatorio, sino con los «discursos de la vindicación» guiados por la «racionalidad» y la noción de «igualdad» generalizados con la Ilustración. Este argumento se mantiene en Amorós y Cobo (2005) y Amorós (2006).

Estas y otras autoras insisten en el origen ilustrado del feminismo considerando que ningún movimiento de mujeres anterior es propiamente «feminismo», porque: 1) no cuestionaban las estructuras estamentales; y 2) no se fundaban en «la razón». Estas premisas conducen a dos posibles conclusiones: 1) sólo los proyectos de las mujeres ateas (liberales, marxistas o anarquistas) se pueden considerar feminismo, y no los feminismos indígena, cristiano, islámico, budista, etc.;⁵ o 2) ambos grupos son feminismos, pero los feminismos indígena, cristiano, islámico, budista, etcétera, de estos otros no tienen genealogía; son derivaciones del pensamiento feminista occidental. Esta segunda conclusión aparece en

⁵ No quiere decir que cualquier idea expresada por una mujer indígena, una cristiana, una musulmana o una budista sea por ello una idea feminista. Tampoco lo es cualquier proyecto de vida de una mujer liberal, marxista o anarquista.

algunas feministas occidentales u occidentalizadas cuando teorizaron sobre los «feminismos poscoloniales» o los «feminismos culturales», términos en que pretendían agrupar los enfoques

críticos fundados en epistemologías no occidentales.

Otro argumento para sostener el origen ilustrado del feminismo es afirmar que no existió feminismo, porque no hubo movimientos de mujeres sino casos excepcionales y aislados de mujeres destacadas, como Christine de Pizan (1364-1430) o Juana de Arco (1412-1431). Esta afirmación termina siendo cómplice de la historia androcéntrica, que ha invisibilizado a las mujeres, pues no plantea siquiera la posibilidad de que hayan existido otras mujeres semejantes. Sobre este hecho parece lógico preguntar: ¿Acaso la restauración que tuvo lugar en ese período de algunos preceptos propios de cristianismo primitivo que promulgaban

la igualdad y la fraternidad fue resultado solo de la voluntad de los hombres, sin que mediara presión alguna por parte de las mujeres? Difícilmente se puede responder afirmativamente a este interrogante.

Siguiendo esta visión de estas feministas «eurolatinas» aparece, por tanto, una periodización y clasificación de los feminismos hasta la actualidad. Así, por ejemplo, Nuria Varela (2005) identifica tres «olas feministas» (la primera comenzaría con la Ilustración, la segunda abarcaría desde el *sufragismo* del siglo XIX hasta los aportes de Beauvoir a mitad del siglo XX, y la última iría desde el «feminismo radical» al ciberfeminismo, es decir, aproximadamente desde la década del sesenta hasta la actualidad). Una clasificación aparece dentro de las feministas «eurosajonas», para quienes el origen del feminismo tiene lugar en el siglo XIX. En ese sentido, Andrea Biswas (2004), investigadora de la British Columbia University, considera tres olas feministas muy diferentes: la primera fue de 1880 a 1940 y abarcó la generación de las sufragistas y los grupos en pro de los derechos de las mujeres; la segunda inició al término de la Segunda Guerra Mundial y está todavía vigente; y la tercera puede marcarse a partir de la década de 1990, agrupando luchas femeninas que tienen «el propósito de responder a la situación global y a los diferentes rasgos que hacen de cada comunidad algo único y que, por lo tanto, provocan diferentes reacciones ante ciertos acontecimientos e ideologías», que resultan «de las particularidades religiosas, culturales, educativas, políticas y fisonómicas» (Biswas, 2004: 68).

Las interpretaciones de Varela y Biswas escenifican las diferencias que existen entre las concepciones históricas de lo que podríamos llamar «estudios feministas eurolatinos» y «estudios feministas anglosajones»: los primeros hacen énfasis en las reivindicaciones femeninas ligadas a la Ilustración y a la Revolución Francesa; los segundos, en las ligadas al sufragismo inglés y norteamericano. Así, por ejemplo, mientras Susan Hekman (1995) afirma que «el inicio de la primera ola del movimiento feminista coincide con la Revolución Industrial y el nacimiento de las clases medias, amparada en los postulados del liberalismo del siglo XIX», Celia Amorós (2000) aduce que

(la) primera oleada, si se la quiere llamar así, tuvo lugar en la Revolución Francesa (y) si nos retrotraemos a ello no es por prurito alguno de erudición histórica, sino porque, como es sabido, en la historia todo criterio de periodización es tributario de una concepción (Amorós, 2000: 22).

Los desacuerdos en las clasificaciones son múltiples. Incluso en el contexto anglosajón hay fuentes que marcan el inicio del feminismo, cuando Mary Wollstonecraft publicó su *Vindicación de los derechos de las mujeres* (1792), y otras, cuando un grupo de mujeres se reunió en la *Convención de Séneca Falls*

(Nueva York, 1848) para exigir el derecho a votar (Biswas, 2004). En el contexto eurolatino encontramos otros matices. Por ejemplo, la española Sonia Reverter (2003) propone hablar de cuatro olas feministas y no de tres, matizando así la taxonomía en relación con las reivindicaciones más actuales, vistas sus particularidades religiosas, raciales, culturales, etcétera. Al discutir los feminismos actuales, coincide con Biswas, quien desde su perspectiva anglosajona propone hablar de la existencia de tres olas, y no de dos.

La clasificación de Reverter (2003) es destacable, porque expone una apertura a la que no parece estar dispuesta la mayoría de las feministas europeas, incluso otras no europeas, como la citada Nawal el Saadawi. La intención pluralista de Reverter hace que considere la existencia de cuatro «olas»: la primera, iniciaría en la época Ilustrada; la segunda, con el movimiento sufragista de mujeres del XIX; la tercera, con el feminismo de los 70 en adelante; y la cuarta tendría un origen más reciente marcado por el reconocimiento de que es difícil hablar de experiencia genérica de las mujeres. La autora justifica la necesidad de reconocer una cuarta etapa en el hecho de que no todas lo son de la misma manera ni bajo las mismas circunstancias:

Razones de clase, raza, sexualidad, etnicidad, religión, ideología, profesión, etc., complican el panorama de las relaciones de poder y dominación. Y por ello cada vez se hace más difícil hablar de experiencia genérica de las mujeres. Estos son precisamente los aspectos que han abierto una nueva etapa en el feminismo, la que de momento llamamos «cuarta ola» (y que en terminología internacional estándar es «tercera ola») (Reverter, 2003: 42).

Dado que en su clasificación define los inicios de cada ola pero no delimita sus finales, puede deducirse que para esta investigadora todas las olas coexisten de un modo u otro en la actualidad. Considera así otro aspecto destacable: la complejidad que supone clasificar y periodizar las reivindicaciones feministas está marcada también por que no existe correspondencia unívoca entre «olas» y «tendencias».

Si durante el siglo XIX se solaparon vertientes liberales y socialistas que han ido renovándose hasta hoy, incluso encontrando puntos de contacto, la diversidad actual es mucho mayor; tanto, que justifica hablar de «feminismos» (en plural). La pluralidad es en parte consecuencia del tratamiento que la filosofía posmoderna ha dado a la diversidad pero se ha visto fuertemente robustecida por el desarrollo del concepto «género», que ha desbordado tanto las concepciones universalistas y ahistóricas de las categorías «hombre» y «mujer» como la «heteronormatividad», revelando una realidad sexuada más compleja de la que mostró Beauvoir (1949) al hablar del «segundo sexo».

Manifestaciones coloniales en los feminismos occidentales

Si observamos la evolución histórica del feminismo desde una perspectiva decolonial comprenderemos que muchas discrepancias entre las feministas a lo largo de la historia, y actitudes, como la citada de Nawal el Saadawi, resultan de la reproducción de la colonialidad que han hecho las mujeres occidentales/occidentalizadas. Esta actitud está anclada en una larga tradición de «racismo epistémico» (Grosfoguel, 2011) que inicia con el feminismo de la Ilustración, continúa en el feminismo norteamericano del siglo XIX, persiste en el «feminismo de la igualdad» y afecta incluso a otros feminismos. La colonialidad persiste en la medida en que no se cuestiona *simultáneamente* los enunciados universalistas derivados de la jerarquía impuesta por los atributos del hombre moderno (capitalista/militar/judeo-cristiano-céntrico/patriarcal/ blanco/ heterosexual). Por ejemplo, el feminismo ilustrado cuestionó el «universalismo del sujeto de enunciación» denunciando que el modelo de «sujeto moderno» (el «ciudadano» de Rousseau) responde a la experiencia particular del varón; sin embargo no criticó el «universalismo de los enunciados» que hacía ver la «razón occidental» como la única forma válida de abordar los «núcleos problemáticos universales». No será hasta el siglo XX y la posmodernidad que la supuesta universalidad de la razón moderna comienza a contaminarse definitivamente con «lo otro» como resultado, en parte, de la influencia de la llamada «Tercera Ola» feminista. Intelectuales como las feministas chicanas Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa (1983), feministas blancas como Donna Haraway (1988) y feministas negras como Patricia Hill Collins (1990) denunciarán que los conocimientos siempre están situados.

En general, las feministas ilustradas tampoco cuestionaron la heteronormatividad ni la jerarquía de clase ni el militarismo, etc., razón de ser de diversos movimientos dentro de la «Segunda Ola» y la «Tercera Ola» feministas. La necesidad histórica de estas olas evidencia los límites del feminismo ilustrado y de la pertinencia de buscar proyectos feministas que actúen *simultáneamente* sobre las jerarquías establecidas por los distintos atributos del hombre moderno. Hacia esa simultaneidad apunta el concepto de *mainstreaming* de género (que en España se ha traducido con el término «transversalidad» (Lombardo, 2003), pero este presenta ciertos límites que están siendo contestados por la noción de «interseccionalidad», propuesta por las feministas afroamericanas en la década de 1980.

Desde el feminismo ilustrado hasta hoy, las mujeres occidentales/occidentalizadas han manifestado algunos atributos de la razón moderna (capitalista/militar/judeo-cristiano-céntrica/ patriarcal/ blanca/heterosexual), pero no todos en su conjunto, con lo cual contribuyen a reproducir la colonialidad en algunos aspectos, no siempre de forma consciente. Muchas veces la visibilidad queda encerrada en el binarismo propio de la filosofía patriarcal y termina en fundamentalismos: la oposición binaria modernidad/posmodernidad ha conducido a un falso concepto

de relativismo cultural;⁶ el par capitalismo/socialismo ha impedido materializar

⁶ Reproducen así el «posmodernismo celebratorio» al que se refiere Boaventura de Sousa Santos (2006), el cual, como explica el autor, «a menudo combina la crítica del universalismo occidental con una reivindicación de la singularidad de Occidente» (De Sousa Santos, 2006: 41).

otros sistemas socioeconómicos fuera del desarrollismo compartido por ambos; el binarismo judeo-cristiano-centrismo/ateísmo ha negado la

posibilidad de cualquier proyecto teológico de emancipación dentro de estas religiones o en cualquier otra; la oposición hombre/mujer como categorías universales que invisibilizan otras masculinidades y femineidades; la oposición blanco/no blanco también ha conducido en ocasiones a racismos a la inversa. En resumen, este binarismo origina una compleja red de jerarquías que no alcanzaríamos a agotar en esta investigación, pero cuya mención no se puede eludir.

Incluso el «feminismo de la diferencia», que presenta una visión alternativa al discurso del «feminismo de la igualdad», entabla un debate que sigue siendo una «crítica eurocéntrica al eurocentrismo» en tanto ignora aspectos epistemológicos reivindicados por las feministas no-occidentales, como son la defensa de sus «racionalidades» respecto a la «racionalidad occidental».

El feminismo de la diferencia tiene un gran límite y es que acepta toda diferencia excepto la diferencia epistémica. Por ejemplo, en Francia las primeras que aceptaron la ley de prohibición del velo en las escuelas, dirigida contra las mujeres musulmanas, fueron feministas de la diferencia como Julia Kristeva (Grosfoguel, en Lamus, 2007: 333).

Es una situación similar a la que sufrían las mujeres negras frente a las feministas blancas del siglo XIX. Las negras denunciaban que eran sometidas por parte de «la identidad homogénea y hegemónica que afirmaban las sufragistas, la pretendida universalidad de una *sisterhood* que se revelaba falsa» (Sánchez Muñoz, 2005: 47).

La cuestión de las «racionalidades» es la «diferencia» menos aceptada: feministas socialistas, liberales, marxistas, de la igualdad, anarquistas, radicales, mujeres occidentales/occidentalizadas en general, no suelen ahondar en los debates teológicos para comprender qué significado pueden tener para la emancipación femenina dentro de estas comunidades o sociedades, o sobre todo, cómo pueden contribuir a la copresencia en espacios multiculturales. Ejemplo es el libro *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam* de Celia Amorós (2009), donde la autora reconoce que no es experta en el tema pero se atreve a marcar ciertas «notas para el debate acerca del uso del velo islámico» ignorando conscientemente sus múltiples aspectos. Amorós reconoce que estos aspectos serían diversos (sociológicos políticos, religiosos, etc.), pero asume que intervendrá desde un punto de vista filosófico, desde el punto de vista de la semiótica y la filosofía del lenguaje, reafirmando así su convicción de que «la razón constituye la sustancia

de la subjetividad humana y es idéntica para todos los hombres, por lo que reviste validez universal» (Amorós, 1991: 29). De este modo muestra que no tiene intención de dialogar con ninguna mujer crítica musulmana (que no es lo mismo que árabe). De hecho, en su libro están ausentes las referencias a feministas musulmanas (cita a Sophie Bessis y Fadela Amara, que no lo son). Su análisis discurre tomando como base un cuestionable concepto de «multiculturalismo» sin entrar en debates epistémicos o de cosmovisiones.

Conclusiones

Como se ha mostrado, si los feminismos occidentales no aceptan que han reproducido diferentes formas de «racismo/sexismo epistémico», no habrá descolonización de los feminismos (entiéndase, eliminación de cualquier tipo de jerarquía donde unas mujeres decidan qué es lo mejor para el resto de las mujeres), no será posible emitir valoraciones desprejuiciadas sobre los aportes en términos emancipatorios hechos por las mujeres desde posiciones distintas a la línea ilustrada. En ese sentido, la primera acción descolonizadora es revisar el discurso historiográfico «modernocéntrico» sobre los orígenes del feminismo. Argumentos como los de Enrique Dussel sobre la Ilustración conducen a preguntar: ¿acaso no incurren las feministas occidentales en una actitud semejante a la de Descartes cuando marcan los orígenes del feminismo en la Ilustración? El diálogo entre las feministas occidentales y las feministas no occidentales es una necesidad para traspasar los límites emancipatorios de la modernidad eurocentrada.

Bibliografía

- Amorós, C. 1991. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Madrid: Anthropos.
- Amorós, C. 1997. *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. 2006. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... Para las luchas de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. 2009. *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, C. y R. Cobo. 2005. «Feminismo e ilustración», en C. Amorós y A. De Miguel, *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización* (vol. I, pp. 91-145). Madrid: Minerva Ediciones.
- Anderson, B. S. y J. P. Zinsser. 1991. *Historia de las mujeres: Una historia propia*. Barcelona: Crítica.

- Biswas, A. 2004. «La tercera ola feminista: cuando la diversidad, las particularidades y las diferencias son lo que cuenta». *Casa del Tiempo*, 6(68): 65-70.
- Cobo, R. 1995. *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Cátedra.
- Collins, P. H. 1990. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York: Routledge, Chapman and Hall.
- De Sousa Santos, B. 2006. *Conocer desde el Sur: para una cultural política emancipatoria*. Lima: Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.
- De Sousa Santos, B. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. 1994. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz: UMSA y Plural Editores.
- Dussel, E. 2000. «Europa, modernidad y eurocentrismo», en E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-63). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- Dussel, E. 2008. «Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la modernidad». *Tabula Rasa*, 9: 153-197.
- Dussel, E. 2009. «Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas». *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 14 (45): 31-44.
- Escobar, A. 2003. «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*, 1: 51-86.
- Farrés, Y. 2013. «*Críticas decoloniales a la arquitectura, el urbanismo y la ordenación del territorio*». Tesis doctoral no publicada. Universidad de Granada.
- Farrés, Y. y Matarán, A. 2014. «Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción» (versión electrónica). *Polis*, 13(37): 339-361.
- Forcades, T. 2011. *La teología feminista en la historia*. Barcelona: Fragmenta.
- Grosfoguel, R. 2006. «La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa*, 4: 17-48.
- Grosfoguel, R. 2008. «Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial». *Tabula Rasa*, 9: 199-215.
- Grosfoguel, R. 2011. «Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales». *Tabula Rasa*, 14: 341-355.
- Grosfoguel, R. 2013. «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI». *Tabula Rasa*, 9: 31-58.

Hekman, S. 1995. «Sujetos y agentes: los problemas del feminismo», en M. Vidal y T. Reus (eds.), *Abanicos excéntricos: ensayos sobre la mujer en la cultura posmoderna* (pp. 39-56). Alicante: Universidad de Alicante y AngloAmerican Studies.

Higueras, G. 2011, 7 de marzo. «La mujer no puede liberarse bajo ninguna religión. Entrevista a Nawal el Saadawi». *El País*. Recuperada de http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/03/07/actualidad/1299452411_850215.html

Lamus, D. 2007. «Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos». *Tabula Rasa*, 7: 323-340.

Las Casas, B de. 1999. «Apologética historia sumaria», en *Obras completas*. Madrid: Alianza.

Lombardo, E. 2003. «El mainstreaming de género en la Unión Europea» (versión electrónica). *Aequalitas. Revista Jurídica de Igualdad de Oportunidades entre Mujeres y Hombres*, 10-15: 6-11.

Maldonado-Torres, N. 2007. «On the coloniality of being». *Cultural Studies*, 21 (2): 240-270.

Mignolo, W. 1995. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Mignolo, W. 2000. *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, W. 2003. *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento frontera*. Madrid: Akal.

Moraga, C.; Anzaldúa, G. (eds.) (1983). *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table/Women of Color.

Quijano, A. 2001. «Globalización, colonialidad del poder y democracia», En AAVV. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto Diplomático Pedro Gual.

Quijano, A. y Wallerstein, I. 1992. «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System». *International Journal of Social Sciences*, 134: 583-591.

Reverter, S. (2003). «La perspectiva de género en la filosofía». *Feminismo/s*, 1(1): 33-50.

Rivera Garretas, M. M. 1996. «La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual». *Política y Cultura*, 6: 25-39.

Sánchez Muñoz, C. 2005. «Genealogía de la vindicación», en E. Beltrán y V. Maquieira, (eds.). *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* (pp. 17-74). Madrid: Alianza.

Sánchez Ron, J.M. 1998. «El final del paradigma moderno. Diez tesis», en *Memorias del seminario público. Ciencia moderna y postmoderna*. Madrid: Fundación Juan March.

Sepúlveda, G. de. 1967. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: FCE.

Valcárcel, A. 2001. «Beauvoir: A cincuenta años del segundo sexo», en A. Valcárcel y R. Romero (eds.). *Pensadoras del siglo XX* (pp. 123-141). Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

Varela, N. 2005. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.