



Diana Marcela Gómez Correal

Estudiante de Doctorado en Antropología
Universidad de North Carolina en Chapel Hill

Feminismo y modernidad/colonialidad: entre retos de mundos posibles y otras palabras

El feminismo es una hija rebelde de la modernidad ilustrada. Aunque han existido historias de resistencia de las mujeres a la dominación patriarcal en distintas épocas y contextos históricos, es el discurso moderno ilustrado el que permite la formulación del feminismo como horizonte político de lucha. Las ideas de Igualdad, Fraternidad y Libertad, así como las ilusiones que despertaron revoluciones como la francesa, fueron el escenario propicio para que las mujeres europeas pensarán en la posibilidad de transformación de su situación de opresión. Conocida es la historia de Olimpia de Gouges y su ejecución en el cadalso cuando exigió acceso para las mujeres a los mismos derechos que los hombres.

Rápidamente quedó en evidencia, en contextos como el de Francia y el de Inglaterra, que los pilares sobre los que se cimentaba el nuevo orden social y político y las prerrogativas que significaban para *los* ciudadanos, no se aplicaban por igual a la generalidad de habitantes de los Estados-nación. No habría que esperar mucho para que observáramos lo mismo en América Latina y el Caribe, donde pese a los procesos de Independencia, sujetos históricamente discriminados como los indígenas, los negros, las mujeres y los pobres, quedamos excluidos de los derechos que ofrecía la nueva comunidad imaginada.

El objetivo de este artículo es aportar a la discusión sobre la relación entre modernidad y feminismo en el contexto colombiano, partiendo de la propuesta decolonial. En ese sentido, la modernidad será entendida desde una dimensión espacio-temporal distinta a la usualmente empleada. El debate decolonial trae a la luz, en una perspectiva de larga duración, el transfondo político-ideológico de lo moderno y las implicaciones que tiene su surgimiento y afianzamiento en espacios geográficos como el nuestro y en movimientos como el feminista.

Esta reflexión surge de observar la necesidad de una mirada crítica sobre la relación entre feminismo y modernidad en Colombia en el seno del movimiento feminista. Desde mi punto de vista esto es perentorio toda vez que el discurso moderno ilustrado limita el accionar transformativo y subversor del feminismo. No se trata de descartar dicho discurso –sería una ceguera política y una negación histórica–, sino más bien de revisarlo críticamente para potencializar sus aspectos positivos, y para aprender de la práctica política del feminismo del último siglo en Colombia y el primer decenio del siglo XXI. Ninguna de las efemérides que convocan este número de la revista habrían tenido lugar sin ese transfondo discursivo, y ninguna de las que hoy escribe se hubiese podido reconocer feminista si ese discurso no hubiese habilitado sueños de emancipación.

La primera parte de este artículo presenta la conceptualización de la modernidad de la cual se parte, poniendo de relieve lo que ha implicado su implementación en lo que ahora es territorio colombiano. También explora la relevancia y las características del diálogo entre lo que se conoce como pensamiento decolonial y los feminismos. La segunda parte, sólo pensada a manera de provocación –para retomar parte del espíritu de preparación del próximo EFLAC, Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe– enuncia lo que he identificado como cuatro retos que suponen la postura moderna para la lucha feminista en el país. De uno de ellos se desprenderán algunas reflexiones sobre las diferencias, punto crucial a tener en cuenta en el siguiente EFLAC, y en general en nuestra práctica feminista. Por último, presento unas breves conclusiones en el cierre.

I. La modernidad/colonialidad¹

Partiendo del contexto latinoamericano, las y los teóricos decoloniales consideran que la modernidad inicia con la Conquista de América. Dussel distingue entre dos tipos de modernidad. El primero es el encuentro entre los dos mundos, y el segundo aparece con la Revolución Industrial y la Ilustración, permaneciendo hasta el presente.² El encuentro entre Europa y América significó una serie de cambios que transformaron la configuración del planeta. Uno de estos cambios es el de la transición de un mundo policéntrico a uno monocéntrico, el cual está acompañado de variaciones en los circuitos económicos que a su vez implicaron un proceso de hegemonía capitalista a través del control del Atlántico luego de 1492.

En términos decoloniales, aparece un sistema mundo moderno colonial caracterizado por un ensamble de procesos y formaciones sociales que abarca un colonialismo moderno y modernidades coloniales. Estas articulan las principales formas de poder dentro del sistema (Escobar, 2007: 185).³ Quijano conceptualiza este poder como colonialidad del poder, el cual toma forma alrededor de elementos claves como la raza y el trabajo, el espacio y la gente. Dicha

conceptualización responde a las necesidades de la gente blanca –europea– y del capital.⁴

El proyecto cultural y político europeo que se instaura con sangre desde el encuentro de los dos mundos, estuvo fuertemente ligado al proyecto económico. Desde entonces, un grupo específico de personas impuso sus puntos de vista y sus maneras de vivir al resto de los pueblos. Afortunadamente se mantuvieron múltiples resistencias que permitieron la sobrevivencia de algunas de esas diferencias. El proceso de imposición incluyó los ámbitos de la economía, de la política y la cultura, de la producción de conocimiento y de las subjetividades. Mignolo habla de una matriz colonial de poder, la cual trabaja como una estructura invisible impresa en nuestros cuerpos y mentes (Mignolo, 2009: 75). En esa matriz se incluyen además de los ámbitos nombrados, dominios como la autoridad, las estructuras de género y sexuales y la relación que establecemos con la naturaleza. Ese proyecto moderno/colonial fue impuesto primero con violencia y luego con seducción, y significó al mismo tiempo una violencia epistémica que desconoció el conocimiento de los no europeos.⁵ En ese proceso surgió una intersubjetividad concreta, en la cual lo europeo es considerado como lo

1 El programa de investigación modernidad/colonialidad ha puesto un debate interesante en Latinoamérica que analiza nuestras particularidades desde un lente histórico, partiendo de una producción de pensamiento propia de la región. Este programa es heredero de tradiciones como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación -acción participativa, las cuales han sido algunas de las contribuciones más originales del pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX (Escobar, 2007: 180). Al programa modernidad/colonialidad se han sumado diversidad de intelectuales –mujeres y hombres– que han profundizado y diversificado las apuestas político-conceptuales propuestas. Esto es lo que aquí identifico como pensamiento decolonial, dentro del cual es importante situar el pensamiento indígena y afrodescendiente, los cuales han sido en muchos casos punto de partida de las propuestas de los teóricos decoloniales. Para ver una descripción analítica del programa de investigación modernidad/colonialidad ver. Ver Escobar (2007).

2 En contraste, Foucault define la modernidad como un momento histórico signado por una actitud particular frente al presente que alcanza su máxima expresión en la Ilustración (Foucault, 1984). Filósofos como Kant conciben la Ilustración como un momento en el cual la humanidad arriba a su mayoría de edad. Desde la perspectiva de Foucault, el proyecto moderno es caracterizado por una permanente autocrítica y por la construcción de posibilidades a través de su existencia. Esta modernidad es entendida aquí como el segundo tipo de modernidad de la que habla Dussel, y en este texto es nombrada como la modernidad ilustrada.

3 Todos los textos originales en inglés fueron traducidos por cuenta propia.

4 Es en este momento que la categoría raza aparece con profundas consecuencias como la esclavización de los negros, la apropiación y explotación del trabajo indígena, y la eliminación física de africanos y los pobladores originarios de Abya Yala. La categoría de raza no existía antes del encuentro de los dos mundos. Fue una construcción histórica y cultural sin ningún soporte real biológico, inventado para dominar. Siguiendo a Mignolo, la raza se constituyó en una presuposición ontológica y epistemológica basada en la religión y en la estructura secular del tiempo (Mignolo, 2009: 71). **Abya Yala es la forma en la que los indígenas Kuna nombran el territorio ancestral que les fue arrebatado por los europeos.** Nombrar América de esa manera implica una lucha por el reconocimiento cultural y por visibilizar la violencia que el proyecto moderno/colonial ha implicado. Armando Muyolema (2001) usa la expresión para problematizar el concepto de América Latina como una categoría que niega y reniega de lo indígena. En este texto se usa en algunos momentos de manera intercambiable con América Latina y Afro América para visibilizar que esta porción del continente cuenta con otras formas para nombrarse, ancladas en historias, luchas y tradiciones particulares.

5 Europa impuso su epistemología en detrimento de la pluralidad de formas de conocer y concepciones del mundo presentes en Abya Yala. Eurocentrismo –la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad– es una representación hegemónica y un modo de conocer que se clama universal por sí misma (Escobar, 2007: 184). Como plantea Mignolo, las disciplinas del conocimiento fueron infestadas por la matriz racial moderna (Mignolo, 2009: 73). De esa manera es fundamental reconocer la diferencia colonial como un locus de enunciación (Andreotti, 2010: 3), lo cual reconoce que todo conocimiento es situado.

superior. Una suerte de colonialidad del ser emerge como una dimensión ontológica colonial en los dos lados del encuentro (Maldonado, en Escobar, 2007: 185).

La colonialidad del poder, como lo plantea Quijano (2007), no desaparece con el fin del colonialismo –una estructura política que implica el ejercicio de dominación de una sociedad sobre otra-. La colonialidad –la manera como la dominación es ejercida, el resultado de su ejercicio y sus consecuencias- se mantiene incluso luego de los procesos de descolonización e independencia. Para el mismo autor, la colonialidad es una parte intrínseca de la modernidad, y no uno de sus productos. En ese sentido se habla en este artículo de modernidad/colonialidad, reconociendo el lado oscuro –históricamente anclado- del proyecto moderno.⁶

La propuesta decolonial que busco describir en estas líneas, está también asociada con la producción de conocimiento, las luchas políticas y las propuestas de los pueblos indígenas de Abya Yala y de la población afrodescendiente, así como de los mestizos que han cuestionado el colonialismo y la colonialidad del poder. Indígenas como Fausto Reinaga (1969), por ejemplo, problematizan cómo lo europeo construyó al indígena como el otro salvaje, no humano y cómo devaluaron sus producciones de conocimiento. Sus críticas y propuestas implican una lucha por la enunciación y por la representación propia, así como una agenda política que privilegia visiones no occidentales.

En el mismo contexto boliviano, Silvia Rivera (1991) ha desarrollado importantes reflexiones sobre el colonialismo experimentado por las sociedades indígenas andinas, las resistencias que estas sociedades

han puesto en marcha desde la Conquista, al tiempo que reconoce lo indígena como una posibilidad política para el presente y una opción de sociedad para la construcción de futuro.⁷ En esa lógica se enmarca el concepto andino de *nayrapacha*, que condensa una visión del pasado pero del pasado-como-futuro, “como una renovación del tiempo-espacio” (Rivera, 1991: 10).

Es desde contextos concretos de lucha como la feminista que las búsquedas y apuestas político-conceptuales decoloniales pueden tener concreción, así como la propuesta de Escobar (2007) de mundos y conocimientos de otra manera. La perspectiva decolonial no se plantea por el simple gusto de un marco distinto de referencia, sino por el reconocimiento de falencias en el proyecto moderno y por las consecuencias de su contra cara: la colonialidad. Basta dar un vistazo al mundo para constatar cómo el proyecto moderno occidental está en serios aprietos. De ello dan cuenta las crisis recientes del capitalismo en Estados Unidos y Europa, los regímenes políticos autoritarios auspiciados por los ideales modernos como son los casos recientes en África, el deterioro de la naturaleza, la profundización de la violencia como forma de acción política, las crecientes inequidades económicas, así como las desigualdades de reconocimiento cultural y simbólico que siguen sufriendo varias colectividades.

Desde mi punto de vista, partir de la definición que proponen los decoloniales de la modernidad es un importante movimiento político y epistemológico

6 En contraste con críticas internas a la modernidad, como las del postmodernismo o la del francés Bruno Latour (1991), comparto la perspectiva decolonial cuando reconoce un lado oscuro de la modernidad. Para Latour, nunca “hemos” sido modernos. Desde mi punto de vista las contradicciones que Latour describe como parte de la modernidad son una parte intrínseca de ella. De esa manera el “nosotros” de Latour debería ser enunciado como “ustedes” (sujetos hegemónicos de Europa y Estados Unidos) siempre han sido modernos. Su modernidad implica toda esa serie de contradicciones, y su modernidad incluye un lado oscuro –el de la dominación sobre otros territorios que han conceptualizado de diferentes maneras, entre ellos como “tercer mundo” o los territorios a “modernizar”-.

7 Un espacio privilegiado de descolonización son las literaturas indígenas de Abya Yala. En varias de esas escrituras es posible observar críticas al colonialismo, el capitalismo, el imperialismo y la colonialidad del poder. Como en el caso de Reinaga (1969), estas literaturas son la expresión de luchas por la enunciación propia pero también por la existencia de otras epistemologías y cosmovisiones. Como planteo arriba, es un paso necesario en la concreción de la decolonialidad como proyecto político hacer estas voces visibles como propuestas decoloniales, el lugar importante que juegan en la constitución de un espacio intelectual y el establecimiento de diálogos horizontales con ellas. Desafiar la modernidad/colonialidad implica transformar las relaciones de poder tradicionales entre la academia, los subalternos y los movimientos sociales, así como las relaciones entre Sur y Norte. Esto supone conceptualizaciones distintas a las hegemónicas sobre la academia y la investigación. Siguiendo a Smith (1999) es interesante preguntar qué pasa cuando el subalterno se convierte en investigador, que podría transformarse a una pregunta sobre qué pasa cuando la “subalterna” del feminismo se vuelve feminista.

que reconoce que la modernidad no es solamente producto de los europeos sino también de las que fueron colonias; que esta contiene un lado negativo: el de la dominación, la violencia, la expropiación y la invasión; y que la modernidad es un proyecto antropocéntrico, logo céntrico y falo céntrico. Como lo plantea Leff, el mundo es ordenado siguiendo principios racionales desde la perspectiva de una conciencia masculina eurocéntrica que incluye una extrema economización⁸ y tecnificación del mundo (Leff, en Escobar, 2007: 183).

Considero necesario no solo reconocer el lado negativo de la modernidad, sino también las trampas y encrucijadas que el proyecto moderno implica aun en los principios que resultan más perentorios, llamativos y justos para nosotras. La modernidad ilustrada parte de principios que son configurados durante la colonia y que corresponden a la cosmovisión de los dominantes. Así, por ejemplo, se consolidan nociones como las del sujeto universal y la concepción del tiempo lineal con implicaciones tan serias como suponer que solo existe un modelo de sociedad posible: la moderna occidental –en sus versiones de capitalismo o socialismo–, y que es hacia ella que el resto del mundo debe caminar. El llamado de la decolonialidad, y de este artículo, es visibilizar las consecuencias que lo moderno implica en la negación de la diferencia individual y colectiva, en los ámbitos de las subjetividades y de lo geográfico, político, cultural y económico, así como en la construcción, definición y puesta en marcha de futuros posibles.

De esa manera el proyecto decolonial implica una propuesta radical en términos epistemológicos y de construcción de otras subjetividades. La decolonialidad problematiza el lugar de enunciación y de producción de conocimiento. Para muchas y muchos intelectuales europeos y norteamericanos ha sido difícil cuestionar de manera radical la historia y el contexto que le da surgimiento a sus ideas, así como ver

8 Una crítica a la postura moderna ilustrada debe estar acompañada de una crítica al proyecto económico hegemónico. Esto es urgente no solo porque el capitalismo implica desigualdades entre hombres y entre naciones, sino porque también convierte a los seres humanos en objetos y es destructivo de la naturaleza.

la centralidad que ellos sustentan en la producción de conocimiento.⁹ El debate sobre la modernidad se ha profundizado cuando desde geo-temporalidades específicas se debate el pasado, el presente y futuros posibles. En ese proceso se ha develado la construcción subordinada como el “Otro” del proyecto hegemónico.¹⁰

La decolonialidad reconoce la diferencia colonial como un espacio epistemológico y político central. En ese sentido, la transformación puede provenir de los sujetos negados por ese modelo, y de los espacios de dominación en los cuales el lado oscuro de la modernidad ha tomado más fuerza. Sin esencializar, considero que hay más posibilidades de encontrar alternativas subversoras a las crisis actuales en los lugares donde la modernidad no ha funcionado que en los lugares donde ésta ha sido más o menos exitosa. Allí mujeres y hombres han sostenido los privilegios que el sistema moderno/colonial ha implicado y las propuestas de cambio pueden terminar configurando el mismo modelo sin transformaciones reales si la gente no opta por apuestas radicales y no meras enmendaciones al modelo de dominación.

Caminando desde y hacia un feminismo decolonial

Dentro de la propuesta decolonial, ha habido avances teóricos que ponen la discusión sobre la situación de las mujeres en la estructura moderna/colonial. En el artículo “Worlds and Knowledges Otherwise...”, Escobar (2007) identifica tres retos del programa modernidad/colonialidad. Uno de ellos está relacionado con la subordinación de las mujeres.¹¹ Para el autor, el tratamiento del género en

9 Algunos de ellos producen conocimiento desde los lugares privilegiados y las prerrogativas que el discurso moderno ofrece: la posibilidad de ser el discurso hegemónico. Para ellos ha sido difícil darse cuenta de lo que producen: la permanente construcción de un “otro” devaluado.

10 Podemos encontrar varios marcos teóricos que emergen de este lugar de enunciación como los estudios postcoloniales, la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, los estudios subalternos de Asia del Sur, la teoría feminista chicana, entre otras. Siguiendo a Escobar (2007), el pensamiento decolonial puede situarse dentro de estas miradas críticas y dentro de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano.

11 Las otras dos tienen que ver con una mirada crítica sobre la explotación de la naturaleza y el repensarse la economía. Para el autor, la crisis medioambiental signa los límites de la modernidad, la racionalidad instrumental y refleja los fracasos de la modernidad para articular la biología y la historia

el grupo no ha sido completamente adecuado. Elina Vuola, una de las primeras en hablar sobre este silencio, plantea que los teólogos de la liberación no identificaron las posiciones de raza y género como centrales en la configuración de los sujetos con los que trabajaban, y que fueron incapaces de responder a los retos que surgen cuando el objeto de estudio se convierte en sujeto por su propio derecho. Para ella, el “otro” es subsumido en una totalidad centrada en lo masculino que niega la existencia de las mujeres en su alteridad y diferencia, y las excluye a ellas y a sus preocupaciones teóricas y políticas (Vuola, en Escobar 2007: 192-193).

A pesar de esta situación, Escobar encuentra puntos de convergencia entre el feminismo y el programa modernidad/colonialidad, tales como la sospecha de los discursos universales, el reconocimiento de que todo conocimiento es situado y que su naturaleza es parcial, y las preocupaciones por la subjetividad y la identidad (Escobar, 2007: 195). Siguiendo a Escobar, una de las potencialidades del encuentro entre feminismo y pensamiento decolonial, está en la posibilidad de avanzar en el desmantelamiento de las posiciones eurocéntricas que siguen teniendo lugar en varias corrientes de pensamiento feminista, trayendo a colación el lenguaje de la ‘diferencia colonial’. Desde mi punto de vista, reconocer y transformar la realidad de las mujeres en América Latina, Abya Yala y Afro América, hace necesario poner en conversación las teorías y luchas feministas con la perspectiva decolonial. En ese sentido, se necesita una conversación de doble vía que además hable desde la historia y las realidades de las mujeres, y no solo desde el logocentrismo. En ese diálogo es perentorio abordar dos de las estructuras de dominación que nos cruzan como mujeres de Abya Yala: el patriarcado y la modernidad/colonialidad.

En ese camino, los aportes de María Lugones (2008) son importantes para la modernidad/colonialidad

a través de la capitalización de la naturaleza y el trabajo (Escobar, 2007: 197). En los tres casos, Escobar invita a hacer visible las diferencias desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad. Para eso, el reconocimiento de la naturaleza como actor y agente es vital. En el caso de la economía, es necesario dar cuenta de las alternativas económicas que existen en el presente.

pues historiza, desnaturaliza y problematiza las concepciones de género que el programa modernidad/colonialidad estaba usando. En su perspectiva las preguntas por el patriarcado están en relación directa con las especificidades del sistema mundo moderno/colonial en América Latina.¹² Primero, plantea que el patriarcado no puede concebirse como una estructura universal -transhistórica y transcultural-, lo cual abre la puerta a la posibilidad de que este sea transformado. Segundo, Lugones invita a evitar la réplica de entendimientos hegemónicos –impuestos desde el sentido común y el ejercicio del poder de los actores sociales preponderantes- acerca del sexo y el género en los análisis decoloniales. Tercero, la autora se pregunta por qué algunos sujetos subordinados como los hombres negros han sido indiferentes a las luchas de las mujeres negras cuando sus demandas hacen parte de procesos anti-dominación. Y cuarto, se interroga por la ceguera a la diferencia colonial de las feministas.

12 En general la decolonialidad parece enfocarse en los cambios que el capitalismo supuso para el patriarcado. Lugones hace una crítica fuerte a Quijano, quien acepta los entendimientos globales, capitalistas y eurocéntricos sobre género. Quijano relaciona género con sexo, usando un concepto reduccionista y biologicista. Lugones propone que el sexo biológico es también una construcción (Lugones, 2008: 6). Para ella el género está antes de las características biológicas y les da significado. La naturalización de la diferencia sexual es para Lugones otro producto del uso moderno de la ciencia. Por otra parte, me parece que en la autora hay una visión que parece descartar la existencia del patriarcado en Abya Yala y África antes del encuentro entre el viejo y el nuevo mundo. Si bien es importante dar lugar a la diferencia no patriarcal en distintos momentos históricos y espacios geográficos, considero que no podemos descartar la posibilidad de su existencia antes de la Conquista. Por otra parte, considero fundamental el uso de la categoría de patriarcado en la medida en que hace visible una estructura de dominación y permite identificar contra qué estamos luchando las feministas. Patriarcado es entendido aquí como una estructura de dominación basada en la autoridad y el liderazgo masculino que emerge como un proceso histórico que incluye un ejercicio privilegiado de poder del hombre sobre la mujer. Esta estructura organiza un orden simbólico a través de los mitos y la religión, e incluye el control de la sexualidad y la reproducción de la mujer (Reguant, en Varela, 2005: 177). En esta estructura el cuerpo es uno de los principales espacios de control político. Dependiendo de los contextos culturales e históricos, el patriarcado supone configuraciones de género específicas que incluyen la subjetividad, roles y espacios de interacción, así como símbolos culturales que evocan múltiples representaciones y conceptos normativos (Scott, 1990). Esencial para el mantenimiento de esas relaciones de género son las instituciones. El patriarcado no puede considerarse una estructura universal. En algunas sociedades las mujeres no han sido consideradas inferiores a los hombres, y en los lugares donde el patriarcado ha existido, sus expresiones son diversas. Es más, el patriarcado toma forma y especificidades dentro de otras relaciones de poder que son el resultado de estructuras de dominación con una ubicación espacio/temporal concreta.

Para ella esa indiferencia e invisibilización de las demandas de las mujeres negras dentro de sus comunidades pero también dentro del feminismo, tiene que ver por una parte con la separación de las categorías de raza, género, clase y sexualidad; y por otra, con la colonialidad del poder. Lo primero es una ceguera epistemológica que surge de la separación de estas categorías, para lo cual Lugones retoma críticamente de Crenshaw el concepto de interseccionalidad. Pensando en lo segundo, formula la idea de la existencia de un sistema de género moderno/colonial. Una parte constitutiva de ese modelo, como ya lo señalaba, es la colonialidad del poder, y en esa lógica la clasificación de las sociedades alrededor del concepto de raza.¹³ De esa manera, la raza y el género son parte de dos poderosas ficciones de la modernidad/colonialidad para Lugones.

La autora distingue entre un lado “claro” y “oscuro” del sistema de género moderno/colonial. Ambos hacen parte de la co-construcción de la colonialidad del poder y del sistema. El lado “claro” construye el género y las relaciones de género como hegemónicamente aliadas, al tiempo que organiza la vida de las mujeres y los hombres blancos burgueses. El lado “oscuro” incluye el uso de la violencia en la imposición de un modelo de género, en los reinos de la economía, el trabajo y el sexo. Lugones plantea que los colonizadores blancos construyeron una poderosa fuerza interior en las sociedades colonizadas que les permitió cooptar a los hombres dentro de los roles patriarcales.¹⁴

Un punto importante que aporta Lugones, es que la existencia de esa matriz de género moderna/colonial explica en parte por qué durante el siglo XX fue difícil analizar el género, la heterosexualidad y la clase como un producto racializado de la modernidad/

colonialidad. Durante esta centuria, para ella el feminismo se focalizó en contestar la idea de la mujer como frágil, débil de cuerpo y mente, cerrada en la esfera privada y sexualmente pasiva, sin discutir que esas eran características de las mujeres blancas burguesas. Así, el feminismo ha discutido centralmente la noción de feminidad de las mujeres blancas. Ese feminismo, desde su punto de vista, al no observar las diferencias, no consideró importantes las coaliciones. En mi perspectiva, este planteamiento es clave para analizar el desarrollo del feminismo en Colombia, donde la preocupación central fue la vivencia de la opresión por parte de las mestizas –herederas en cierta medida de lo que Lugones describe como la feminidad de las mujeres blancas burguesas–.

Si bien no es un espacio discursivo (teórico-político) cohesionado dentro del feminismo latinoamericano, hay algunas autoras que pueden identificarse como caminando hacia o dentro de la decolonialidad. Entre ellas podría uno situar mujeres negras, las chicanas, las indígenas, mestizas que se han problematizado su construcción identitaria como marcada por la construcción político-conceptual de raza, y las lesbianas, entre otros sujetos subalternos. En América Latina la diferenciación entre decolonialidad y postcolonialidad no es muy clara, por lo que más bien ha sido asumido el debate con el impreso de postcolonialidad. Sin embargo, es importante señalar algunas diferencias que permitan ir definiendo –sin ser camisa de fuerza– lo que constituirían algunas particularidades de la decolonialidad.¹⁵

La postcolonialidad está relacionada con un proyecto específico de descolonización en Asia, con la crítica post-estructuralista, y con el uso de la teoría moderna para el entendimiento de la realidad del tercer mundo. Puede ser concebida como una crítica interna de la modernidad que considera el proyecto moderno como un camino inevitable por seguir. La

13 Esta afirmación, una parte central de la decolonialidad, parece dar prioridad a la raza sobre el género. Desde mi punto de vista la centralidad de la raza y la localización geográfica puede llevar en algunos momentos a tener posiciones esencialistas que pueden resultar en grados de determinismo, o tender a invisibilizar otros sujetos sociales y/o cerrar las posibilidades del diálogo.

14 Siguiendo con la pregunta por el patriarcado en Abya Yala, a este respecto es importante preguntarse por qué estos hombres estuvieron tan proclives al patriarcado. ¿Qué elementos de sus sociedades estaban presentes antes de la Conquista que hicieron esto posible?

15 Algunas feministas podrían no estar de acuerdo con el rótulo de decolonialidad, como es el caso de Silvia Rivera, quien le pone un debate importante a la decolonialidad en términos de la relación entre academia/movimientos sociales, y la relación entre el Sur y el Norte. Por otra parte es difícil definir las fronteras entre postcolonialidad y decolonialidad. El primero como cuerpo teórico ha sido conocido por mucho más tiempo en América Latina, en especial a través de los trabajos de Spivak y Chandra Mohanty.

decolonialidad, originada en Latinoamérica, África y el Caribe, se plantea ir más allá de la matriz moderna, y pensar su proyecto académico y político desde la 'diferencia colonial'. Esto significa que aunque las propuestas de la modernidad no son completamente descartadas, la centralidad de pensar otros presentes y futuros parte del diálogo entre los múltiples sujetos que han experimentado el colonialismo y la colonialidad del poder, para construir alternativas desde las visiones del mundo y las epistemologías que fueron devaluadas y objeto de violencia del proyecto moderno/colonial. Esta propuesta no implica una mirada acrítica o esencialista de lo indígena y lo negro, tampoco excluye a quienes no lo son. Sujetos coloniales –en diversos grados y con especificidades– hemos sido y somos todos quienes habitamos lo que hoy se denomina América Latina y el Caribe. Una propuesta decolonial parte de reconocer que la geo-temporalidad de la que somos parte marca nuestro andar, y que debería guiar nuestras alternativas como sociedades.

De esa manera algunos puntos centrales de un proyecto descolonizador, retomando lo arriba descrito, incluyen una mirada crítica a la manera como producimos conocimiento;¹⁶ a las estructuras de dominación y formas de organización social existente (colonialismo, imperialismo, dictaduras, falsas democracias y/o democracias recortadas); al modelo económico;¹⁷ a la subjetividad colonial; a nuestra

relación con la naturaleza; al relacionamiento intercultural que entablamos; a la manera como concebimos la espiritualidad, entre otros aspectos. Si bien no todo aquel que tenga una agenda decolonial se plantea descolonizar lo mismo ni de la misma manera, estos son algunos puntos de articulación de una propuesta que es y debe ser heterogénea.

En el caso del feminismo decolonial –el cual considero debe compartir las preocupaciones arriba mencionadas–, la agenda debe preocuparse por dos estructuras de dominación que no se deben abordar de manera independiente sino que tienen que pensarse desde las articulaciones que han generado. Estas estructuras son el patriarcado y la modernidad/colonialidad, las cuales toman fuerza a través de relaciones de poder concretas. Tentativamente, recogiendo algunos de los tópicos centrales de lo que uno podría conceptualizar como feminismo decolonial, están: primero, la problematización de la experiencia del colonialismo y la colonialidad por parte de las mujeres, lo cual incluye la creación de sujetos, cuerpos, sexualidades y nociones de belleza específicas cruzadas por la raza.¹⁸ Segundo, la reproducción del racismo y el clasismo hasta el presente, inclusive dentro del feminismo. Tercero, la problematización –como lo hacen indígenas y afrodescendientes– del poder de los hombres dentro de sus comunidades, y de los nacionalismos y la política de la identidad cultural (Hernández, 2008); y de la manera en que han sido representadas las mujeres en sus culturas.

16 En el caso del feminismo la crítica debe ser no solo a la producción de conocimiento masculino, sino también la que se da a su interior, debatiendo el carácter colonial e imperial que contiene su discurso. Chandra Mohanty (1984) ha criticado que el feminismo habla desde una posición de poder estructural, situando su agenda como la única válida. En ese orden de ideas, un feminismo decolonial cuestiona la producción de conocimiento desde el feminismo latinoamericano. Muchas feministas resaltan la dimensión eurocéntrica de ese conocimiento y la necesidad de una descolonización intelectual. Por ejemplo, GLEFAS –Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista– está explorando las rupturas epistemológicas que implica el reconocimiento de la producción de conocimiento más allá de la academia.

17 En algunos momentos diera la impresión que por la crítica a lo moderno, la categoría de clase y aportes como los de Marx fueran descartados por algunos teóricos decoloniales. En ese sentido siento como un vacío que Lugones no incluya dentro de su reflexión de la interseccionalidad la dimensión de clase, vital para entender la situación de las mujeres en contextos como el nuestro. Si bien las clases no son categorías estáticas, dan cuenta de las desigualdades en la distribución de la riqueza y condiciones materiales diferenciales que cruzan la estructura moderna/colonial. En ese sentido son fundamentales los aportes de Nancy Fraser (1997) cuando

plantea lo perentorio de dos luchas: la del reconocimiento y la de la redistribución.

18 Siguiendo a Bell Hooks, Katsi Yari analiza la construcción de la hipersexualidad de las mujeres negras. Tal como plantea la primera, las mujeres negras son localizadas en la base de la pirámide social y tienen el estatus social más bajo. Yari explora cómo los sujetos hegemónicos tienen ciertas miradas sobre las mujeres afrodescendientes que ellas no pueden controlar. Este punto de vista devalúa al "Otro." Para Muyolema (2011) los mestizos deberían transformar el sentido común a través del cual construyen su imaginario sobre los indígenas. Del Valle Escalante (2011) señala que este punto de vista es un problema del sujeto que usa la ideología del colonialismo para categorizar al otro, no un problema del sujeto al cual se le aplica. En ese sentido, la descolonización implica al menos tres caminos: el del cambio del sentido común que habilita el pensamiento racista aun existente; el de la afirmación cultural, la cual incluye re aprender lo que "somos" como indígenas y afrodescendientes; y el del reconocimiento de la construcción histórica que ha hecho el otro de "nosotros".

Poner en el centro del debate la raza –categoría con la que hemos sido construidas desde el siglo XV– implica reconocer que todas estamos racializadas. En ese sentido el debate feminista sobre el mestizaje, un cuarto aspecto de debate del feminismo decolonial, es esencial. En ese camino van algunas de las reflexiones de Silvia Rivera, Breny Mendoza y Gloria Anzaldúa. Esta última por ejemplo, habla de la conciencia de una nueva mestiza. La feminista africana Aili Mari Tripp propone una “identidad” mestiza que incluye las relaciones de poder y las inequidades entre el Sur y el Norte como ejes esenciales del colonialismo (Hernández, 2008: 25).

Desde mi punto de vista este debate es un paso necesario en el feminismo de la región latinoamericana y del Caribe. Mientras ahora es más visible la “otra” que es afrodescendiente o indígena, la identidad de mestizas no ha sido muy problematizada. En contextos como el colombiano, dentro del feminismo el mestizaje es la identidad hegemónica de la cual no se debate porque ha pasado a ser como lo blanco, es decir, lo dado y lo dominante. Una pregunta interesante por hacernos es quién se considera a sí misma mestiza o blanca y por qué, así como cuáles son las implicaciones de cada una de estas categorías identitarias y cuáles de las tradiciones culturales que nos dan origen son más o menos importantes en esos reconocimientos. Una pregunta para las no indígenas y negras sobre cómo se conciben racial/étnica/culturalmente constituidas, permite descenrar el privilegio de lo blanco y/o mestizo, la supuesta neutralidad racial de las feministas y develar los privilegios que adquieren como ser la voz autorizada dentro del feminismo. Al mismo tiempo habilita la posibilidad de construir puentes de diálogo entre las mujeres desde las diferencias.

Partiendo del reconocimiento de la diferencia dentro de las mujeres, una quinta preocupación del feminismo decolonial tiene que ver con el cuestionamiento de la idea de un sujeto feminista universal y de la heterosexualidad como la norma. Tal como lo plantea Yuderkys Espinosa (2011), la idea es investigar la dependencia y la colonialidad en los estudios de género y la sexualidad. Un sexto aspecto central del feminismo decolonial, tiene que ver con la valo-

ración de las cosmovisiones indígenas y negras– las cuales fueron objeto de violencia y silenciamiento permanente desde el encuentro con lo europeo-. Ello implica concebir nuevos relacionamientos con la naturaleza, distintas conceptualizaciones del tiempo y de la espiritualidad, entre otros más que retan pilares de la modernidad.¹⁹

El feminismo decolonial debería también buscar espacios de diálogo y solidaridad entre las mujeres. Agustín Lao (2011) plantea que la interseccionalidad y la construcción de coaliciones a través de las posiciones de sujetos y los espacios sociales, han estado en el corazón de las mujeres de color/del tercer mundo/y de las epistemologías y políticas feministas multiculturales y transnacionales.

En conjunto, como Lao sugiere (2011), la política decolonial es la política del anti-racismo, anti-imperialismo y el anti-capitalismo. Es pro-liberación de las mujeres, personas queer, lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas; antipatriarcal y anti heterosexista. Lo decolonial es una propuesta geográficamente situada, enunciada desde distintas subalternidades, que emplea una memoria de larga duración y otras temporalidades para la construcción de otros mundos y conocimientos de otras maneras.

Para concluir esta primera sección, es importante tener en mente que el discurso moderno ilustrado alimenta y le da origen al discurso feminista, pero que también ese discurso esconde la dimensión colonial de la modernidad. En ese sentido, es esencial comprender por qué de la dupla modernidad/colonialidad ha sido más fácil para el feminismo acceder a la ilusión de la modernidad mientras se ha ignorado su aspecto colonial, incluida la manera como las diferencias culturales y raciales son abordadas. Considero que esto es debido en parte a la preponderancia que se le ha dado desde el feminismo al patriarcado como forma de dominación, en detrimento de otras estructuras de dominación y relaciones de poder

19 Por citar algunos ejemplos, la compilación realizada por Yuderkys Espinosa (2010), busca contribuir a un feminismo localizado geopolíticamente, y que es antirracista, anticapitalista y antinormativo. La espiritualidad es explorada por autoras feministas como Marcos (1999), y es posible observarla en las literaturas indígenas escritas por mujeres.

que han configurado nuestras sociedades. También ocurre porque a una parte del feminismo latinoamericano le ha faltado mirar de manera mucho más crítica su relación con el pensamiento feminista hegemónico europeo y norteamericano, y examinar con mayor lupa las múltiples realidades que cruzan el ser mujer en Abya Yala y Afro América.

El reconocimiento de una colonialidad del ser, producto de una colonialidad del conocimiento (Quijano, 2007), nos invita a pensar acerca de la manera en la cual discursos como el feminista se han formado y circulado, sus conexiones con la colonialidad del conocimiento y las implicaciones para la construcción de proyectos políticos y las subjetividades. La sociedad que la modernidad ilustrada promete a este lado del mundo es una imposición con raíces históricas violentas, dos aspectos que no deberíamos olvidar.

Mientras en años recientes, importantes reflexiones postcoloniales y decoloniales han surgido dentro del feminismo en Latinoamérica y el Caribe, los espacios de diálogo entre los distintos feminismos parecen tornarse escasos y parecen ser conversaciones de oídos sordos. Desde mi punto de vista ese viene siendo el caso del feminismo colombiano. Si bien no es mi intención con este artículo hacer de una perspectiva teórica una camisa de fuerza ni imponer etiquetas al feminismo, sí es mi propósito invitar a la conversación y animar discusiones acerca de las genealogías profundas de nuestro pensamiento político.

De igual manera escribo consciente de la importancia que tiene el diálogo entre distintas corrientes de pensamiento y políticas para la construcción de una apuesta como la feminista. Así como considero necesaria una aproximación teórica holística -dado que una sola forma de ver la realidad no puede dar cuenta de la complejidad social ni transformarla-, pienso que son deseables los puentes entre distintas experiencias políticas. Esto no para construir una propuesta hegemónica desde el feminismo, sino para nutrir sus distintas tendencias con las riquezas de las otras. Este es en sí mismo el reto que nos ponen las diferencias, e implica pasar del discurso a la práctica.

Las siguientes reflexiones parten de conceptualizar al feminismo como una importante fuerza disruptiva dentro de la modernidad ilustrada. Los diferentes feminismos han producido un nuevo locus de enunciación desde el cual las feministas han discutido importantes pilares de la modernidad. La apuesta feminista lo ha hecho desde la producción de un conocimiento y una práctica política contra hegemónica a lo patriarcal -dependiendo de las corrientes feministas también contra hegemónica al capitalismo, al colonialismo y/o a otras estructuras de dominación-, que sin embargo en algunos momentos ha replicado aspectos cuestionables de la modernidad. Esas réplicas y algunas de las debilidades del feminismo para radicalizar el proyecto feminista están en parte relacionadas con el desconocimiento de la dimensión colonial de la modernidad. En ese sentido, una aproximación crítica desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad puede potencializar el feminismo.

II. Provocaciones para múltiples respuestas

Las provocaciones que voy a enumerar son resultado de una lectura que quiere partir de las realidades de las mujeres en nuestro contexto, así como de la historia de la lucha de los feminismos. Busca evitar una aproximación simplista y dicotómica. Antes de entrar en los cuatro retos que he identificado en la relación entre modernidad y feminismo, voy a presentar una periodización esquemática y corta del feminismo colombiano.

Podemos hablar de tres grandes momentos u olas del feminismo en el país. La primera ola (1920-1957) ha sido conceptualizada como el feminismo de la igualdad, caracterizada por un tono más liberal y centrada en las demandas por la igualdad política y los derechos civiles como la ciudadanía, acceso a la educación superior y a todas las profesiones, así como a compartir la custodia de los hijos e hijas, la administración de los bienes, y acceso a igual salario por igual trabajo. En la década de 1930 una de las demandas centrales del movimiento emancipatorio de las mujeres fue el voto (Villarreal, 1994), conquistado en 1954. Las actrices centrales de este movimiento eran mujeres de clase media y alta,

representantes de la izquierda y del mundo del trabajo como María Cano y Betsabé Espinosa.

La segunda ola (1970-1991) ha sido caracterizada por ser una disputa social, cultural y política mucho más radical, en la que se incluían dimensiones como la sexualidad, la política, la vida privada y pública. Algunas de las demandas tenían que ver con el derecho al aborto, autonomía sobre el cuerpo y en relación a los partidos políticos, libertad para la escogencia de las parejas y de los tipos de familia, constitución de un Estado laico y no patriarcal capaz de materializar los derechos de las mujeres, e inclusión real del género femenino en la democracia, entre otras demandas. De esta ola hacen parte feministas clase media y alta, todas universitarias y cercanas a los discursos y/o dinámicas de la izquierda colombiana.

Durante esta segunda ola tienen lugar dos de las efemérides que convocan este número de EN OTRAS PALABRAS. En 1981 en Bogotá tiene lugar el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, y desde finales de la década de 1980 la formulación de la nueva Constitución, en la cual las feministas y los movimientos de mujeres buscaron incidir de diversas maneras.²⁰

Una tercera ola del feminismo en Colombia (1991-2011), está caracterizada por una pluralización del campo feminista, en el que las distintas demandas del feminismo formuladas durante la segunda ola se mantienen, pero cobrando fuerza una pregunta por la particularidad del contexto colombiano: el

20 En la investigación sobre el feminismo de la segunda ola en Bogotá (Gómez, 2011), he propuesto leer las dinámicas de esta ola a través de dos coyunturas específicas. La primera un proceso de sensibilización, reconocimiento e identificación (1971-1981), y una segunda de interlocución, incidencia e institucionalización (1982-1991). En la primera aparecen los primeros núcleos de discusión feminista, se dan procesos de articulación en torno a demandas como la del aborto, y las primeras discusiones sobre doble militancia y autonomía. Esta coyuntura termina con el Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. En la segunda coyuntura algunos procesos organizativos ganan fuerza y se dan procesos de institucionalización; tiene lugar la construcción de algunas políticas públicas para mujeres de sectores populares; las feministas discuten el uso de la violencia por parte de todos los actores del conflicto y buscan participar y hacer “uso” de las diferentes reformas democráticas que tienen lugar durante la década de 1980. En general las referencias que hago en este artículo al feminismo de la segunda ola parten de la investigación sobre la experiencia bogotana.

conflicto armado interno y su negociación política. De igual manera durante esta ola tiene lugar la inserción de las feministas en el Estado con la creación de algunas oficinas de políticas públicas en el nivel nacional y local. En relación con la guerra y la paz, se pueden resaltar tres grandes procesos: la constitución de organizaciones específicas que discuten estos tópicos; procesos más amplios de confluencia; y finalmente, ejercicios de participación en los procesos de negociación del conflicto.²¹

La pluralización del campo feminista ha estado acompañada de la emergencia de procesos organizativos en redes, por una mayor presencia de la diferencia que caracteriza a las mujeres y por la discusión de su existencia, así como por el crecimiento en escenarios de diálogo entre las distintas expresiones organizativas de mujeres y feministas. La discusión de las mujeres indígenas y negras, así como de las lesbianas y de una nueva generación de feministas, le ha impreso a este momento nuevas dinámicas y puede liderar la aparición de una nueva ola del feminismo, en la cual las diferencias, la discusión sobre la modernidad y nuevas propuestas políticas tengan lugar. Condiciones propicias para este nuevo momento deben incluir el diálogo entre las experiencias, conocimientos, generaciones, posiciones de sujeto, demandas, estrategias y diversos componentes de la historia feminista de nuestro país.

La historia de los feminismos colombianos, pese a algunas cercanías con el feminismo norteamericano y europeo, contiene particularidades que comparte con el contexto latinoamericano y del Caribe. Entre ellas la manera concreta como la modernidad ha tenido lugar en este lado del continente, las problemáticas que caracterizan al mal llamado “tercer mundo”, y la heterogeneidad de su población. En el contexto de Abya Yala/Afro América, Colombia posee una particularidad concreta que es importante traer a colación, y que tiene que ver con la manera como nuestra democracia – a más “antigua y estable” de la

21 Estos han sido los casos de participación de parte del movimiento de mujeres en las Audiencias del Caguán, parte del proceso de paz entre las FARC-EP y el gobierno de Pastrana; y la participación de la Iniciativa de Mujeres Colombianas por la Paz, IMP, en el proceso de desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia.

región— ha tomado forma. La nuestra ha sido una democracia formal con rasgos de dictadura, a la que acompaña un ejercicio de la violencia permanente, un conflicto armado interno prolongado, la presencia del narcotráfico y el paramilitarismo, así como una posición geopolítica privilegiada.

Los siguientes acápites mencionan cuatro retos que se han identificado en la relación entre feminismo y modernidad, y profundizan en torno a la trampa que significan pilares del proyecto moderno/colonial como son la universalidad y la igualdad.

Retos en la relación feminismo y modernidad

La modernidad ilustrada ha sido horizonte de posibilidad del feminismo y de proyectos políticos como el liberalismo y el socialismo, entre muchos otros. Aunque cada uno de estos tres proyectos tiene particularidades, hay algunas premisas que todos comparten. Parte de esas premisas le dan cimiento a la política, como son las ideas de universalidad e igualdad; y tienen que ver con las estructuras que la hacen posible como son el Estado-nación y la democracia. Tanto las ideas de universalidad e igualdad, como las estructuras nombradas, hacen parte de dos de los retos que la relación entre feminismo y modernidad supone para las luchas feministas. Un tercer reto está relacionado con la práctica política del propio feminismo, en especial con el ejercicio del poder; y un último, con la construcción de identidades y con las subjetividades.

Estos cuatro retos, que implican la manera como tratamos la diferencia, la forma de gobierno u organización social que queremos, la clase de práctica política y de poder que buscamos construir, y el tipo de sujetos que queremos ser, están cruzados tanto por la modernidad/colonialidad como por el patriarcado. Un entendimiento de cada uno de ellos sin tener en cuenta la colonialidad que lo caracteriza, falla en dar cuenta de la problemática y de la manera de transformarla. Las feministas no pueden solo analizar el carácter patriarcal del Estado o de la construcción subjetiva, sino que también deben identificar la dimensión moderna/colonial que le

subyace. En últimas, es una pregunta por la especificidad de esas cuatro dimensiones en contextos como el latinoamericano y el Caribe, y en particular por el colombiano.

La ilusión universal de la igualdad

En la modernidad ilustrada principios como los de la universalidad y la igualdad son pilares centrales de la política. El acceso a esos principios los garantizan tanto el Estado como la democracia.²² El sentido de universalidad que se emplea como principio de los Estados-nación está relacionado con las pretensiones de constitución de un mundo monocéntrico, una de las grandes transformaciones y aspiraciones que supuso el encuentro entre Europa y Abya Yala. Dicha pretensión incluía un modelo único de sociedad y un entendimiento específico de la realidad. Para el sentido moderno ilustrado, esa universalidad fue entendida desde dos perspectivas diferentes. La primera concebida desde una noción de totalidad orgánica, y la segunda desde un punto de vista estructural-funcionalista. Ambas implican una aproximación reduccionista a la realidad y la metafísica de un sujeto macro histórico (Quijano, 2007: 175-176).

Como ya señalaba, esta noción de totalidad implica la idea de un único camino, universal, lineal y progresivo para toda la humanidad, un único futuro posible en el que las proposiciones políticas y de vida de los subalternos han sido descartadas.²³ Esta

22 La política será entendida de tres maneras distintas. Primero como “ese conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas” (Mouffe, citada en Wills, 2007: 60). Segundo, como el arte de lo posible (Muraro, 2009); y finalmente como un campo de interrelaciones del cual hacen parte distintos actores, quienes se dirigen a intervenir el mundo para posicionar y hacer reales intereses personales y colectivos de construcción de proyectos de sociedad en el marco de relaciones de poder (Gómez, 2005). Esta última definición recoge la propuesta feminista sobre lo personal como político.

23 Para Quijano es importante reconocer la totalidad pero desde otro punto de vista. Considera que para otras culturas distintas a la occidental existe la totalidad en el conocimiento, pero esta incluye la heterogeneidad de la realidad, su irreductibilidad y su carácter contradictorio. En las sociedades no occidentales se reconoce la legitimidad y la deseabilidad de los diversos componentes de la realidad y lo social (Quijano, 2007: 177). Según

noción de universalidad, supone la idea del sujeto elegido, importante para todos los proyectos modernos –izquierdas, liberales, conservadores, e incluso el feminismo-. Esta aproximación sobre la universalidad y la totalidad significa que todos somos lo mismo, o debemos ser lo mismo si queremos *ser*.

Un primer ejemplo en nuestra historia en el que los principios que suponía defender la universalidad y la igualdad terminaron siendo una falacia, fue la exclusión de las mujeres, los indígenas, los negros y los pobres de los derechos que la República suponía. Si bien por una parte el discurso moderno ilustrado contiene la posibilidad de reconocer un sentido de igualdad por el hecho de ser humanos y con ello el acceso a ciertos derechos universales, eso quedó en el papel para sujetos como las mujeres. De esa manera, uno de los primeros retos que la modernidad supone para las demandas femeninas, fue la visión restringida, contradictoria e impuesta de la igualdad y la universalidad. Tan pronto las mujeres clamaron los nuevos “derechos”, les fue negado su carácter como sujetos políticos: su calidad como ciudadanas.

Bajo el discurso de acceso a la igualdad y a la comunidad política moderna y universal de la humanidad,²⁴ las feministas de la primera ola hicieron visible la falacia del discurso moderno en nuestro territorio. Ellas aspiraron a los principios de universalidad e igualdad a través de los derechos a los que los hombres blancos/mestizos, ricos y educados tenían acceso. Las feministas de la primera ola también hicieron visible la exclusión de las mujeres de la esfera públi-

Quijano, esto implica el reconocimiento de las diferencias y la heterogeneidad de los sujetos, mundos y lógicas históricas. Esta sería la única manera de cerrar la puerta al reduccionismo y a la metafísica del sujeto macro histórico. Por su parte Escobar considera que la modernidad no es exitosa en constituir una realidad total aunque desarrolla un proyecto totalizante (Escobar, 2007: 183).

24 Como plantea Arendt (1966) en los Estados-nación el reconocimiento de la humanidad viene mano a mano con el carácter de ciudadanía. Aquellos sin ciudadanía reconocida luego de la segunda guerra mundial eran personas sin Estado, y por ese camino sin derechos. La autora permite observar la conexión entre las ideas de humanidad, ciudadanía y derechos. De esta manera las mujeres sin ciudadanía sustentaron por bastante tiempo la posición de no humanas sin la posibilidad de gozar de derechos.

ca, y consecuentemente de la política. Sus demandas y acciones fueron revolucionarias para la época, y desde ellas hicieron contribuciones significativas a la vida del género femenino en Colombia. Las sufragistas lograron la inclusión formal dentro de la comunidad universal de la humanidad más cercana a su contexto: la de la ciudadanía colombiana. En el orden de alcanzar la igualdad ellas buscaron jugar con las reglas hegemónicas –las de los hombres-, reglas que eran parte central del Estado-nación en la modernidad.

Es paradójico que el derecho de las mujeres se haya alcanzado en el contexto de formación y consolidación del Frente Nacional -pacto bipartidista que legalmente duró entre 1958 y 1974-. Siguiendo a Medina, el voto fue alcanzado durante un periodo que disipó el miedo de los partidos tradicionales a que el voto femenino diera la victoria al oponente (Medina, en Luna, 1994). Como lo plantea Wills, las mujeres adquirieron el voto cuando las elecciones perdieron su fuerza simbólica y cuando se convirtió en un espacio de negociación de múltiples demandas con un frágil contenido programático (Wills, 2007: 105). El acceso a las promesas de la modernidad como la igualdad y la universalidad, además del contexto de violencia y el acuerdo bipartidista, le dieron su tono a las dinámicas de las sufragistas luego de 1954. Con la inclusión en el juego moderno, aunque en una posición de desventaja, los principios de la modernidad respondieron al primer grupo de demandas y retos feministas.

Después de esto Colombia tuvo que esperar hasta el inicio de la década de 1970, cuando el discurso de la segunda ola comenzó a circular, para que el feminismo volviera a repensarse conceptos como los de universalidad e igualdad. Para estas feministas las leyes no eran suficientes para alcanzar la igualdad dado que el problema de la desigualdad era mucho más estructural, y el derecho a ser diferentes a los hombres se convirtió en un principio central para el feminismo. Las críticas a las nociones liberales de

ciudadanía e igualdad ganaron fuerza, así como el reconocimiento de la diferencia sexual, manera desde la cual las feministas hicieron más complejas las nociones modernas de la igualdad y las diversas pretensiones del sujeto universal.

Estas críticas, sin embargo, no significaron que el movimiento feminista escapara a las nociones que dieron origen a su tiempo. Para muchas de ellas fue difícil reconocer las diferencias entre las mujeres. Una noción universal de mujer tenía presencia tanto en las feministas de la primera como de la segunda ola. Aunque existieron muchas críticas al marxismo, las feministas reprodujeron las nociones de vanguardia y la idea del sujeto elegido. En este caso algunas fueron muy estrictas y ortodoxas con la definición de qué es ser feminista. La idea universal de mujer principalmente reconoció y puso atención a una experiencia uniforme de subordinación y a una sola manera de escapar de ella.

Por la cercanía de la segunda ola del feminismo con la izquierda, muchas feministas se preocuparon por las mujeres pobres y explotadas, sin escapar a las nociones del sujeto elegido y de la vanguardia. En ese sentido fue más difícil ver y politizar otras diferencias como las relativas a las especificidades de raza, etnia y geografía. Las diferencias internas fueron también difíciles de observar y respetar. Aunque las feministas mantienen o adquieren una posición de clase media y alta durante los años setenta y ochenta del siglo pasado, las permanencias del *habitus* y el refuerzo que se hace de la clase con el paso del tiempo, dejan ver distintas pertenencias de clase entre las feministas de la segunda ola que jugaron un papel importante en sus inter-relaciones que no fueron abiertamente debatidas.

Ni las diferencias de clase ni las desigualdades que supone esa realidad, así como otras que cruzan a las mujeres, fueron abierta y sistemáticamente discutidas dentro de los grupos y el movimiento pese a que

esto causara conflicto y le diera vida a lo que eran como personas y colectivos. No solo las diferencias geográficas, raciales, étnicas y de clase fueron difíciles de observar y problematizar, también las relacionadas con las opciones políticas, los niveles educativos, las personalidades y los proyectos de vida generaron conflictos que generalmente quedaron sin analizar.

Por una parte las ideas preconcebidas –impuestas, hegemónicas– sobre qué es ser “feminista” y “mujer” fueron parte de las lógicas del feminismo. Por otra, la identidad fue esencialmente definida desde un carácter de oposición con relación a los hombres. En el primer caso las feministas no fueron capaces de observar la rica diversidad que componía la noción de mujer pero tampoco la opresión que las otras mujeres experimentaban, así como las múltiples vías que pueden existir para la liberación. En el segundo caso algunas feministas no reconocerían y/o potenciarían la articulación de luchas por otros mundos posibles más allá de una sociedad no patriarcal.

Las feministas de la segunda ola formularon importantes retos a la modernidad en relación con las ideas de universalidad e igualdad, pero siguieron atrapadas en algunas de las lógicas de las nociones hegemónicas al momento de observarse a ellas mismas como mujeres. En el caso de la tercera ola del feminismo, si bien con tensiones, se puede hablar de un espectro organizativo más plural que hace parte del movimiento de mujeres y del feminista en el que la diferencia se comienza a re-conocer.

En la tercera ola, las indígenas, las negras, las campesinas, las mujeres jóvenes y las lesbianas hacen parte de las diversas redes, confluencias y organizaciones como expresión de los *sectores* identitarios desde los que se constituyen estos espacios. Este reconocimiento de la pluralidad de las mujeres se da en el marco de la nueva Constitución Política colombiana. Esta nueva manera de ver las diferencias ha sido

una rica dinámica para el movimiento y ha implicado retos no solo para el feminismo sino también para la democracia y la modernidad.

Con la Constitución de 1991 Colombia es reconocida como una nación pluriétnica y multicultural. Al tiempo que se reconoce la diversidad cultural y étnica que nos constituye, las discriminaciones experimentadas por las mujeres y otros sujetos sociales como los indígenas y los afro descendientes son reconocidas desde la formulación de mecanismos de acción positiva. No obstante dicho avance, el tratamiento de las desigualdades y de las diferencias –muy en un tono liberal– sigue estando distante de convertirse en una real proposición y convicción política que haga de las diferencias un lugar de transformación, y que pretenda cambiar las desigualdades y la exclusión que las han signado. Esto ocurre tanto a nivel del Estado, como de los partidos y los movimientos sociales, incluido el feminista.

Uno podría decir que las agendas políticas del feminismo –en interlocución con distintas organizaciones de mujeres, con el Estado y con otros movimientos sociales– han estado signadas desde la década de 1990 sobre todo por una posición multiculturalista y relativista. El acercamiento a las diferencias y los diálogos entre ellas establecidos, siguen operando desde lógicas dominantes que en el fondo las anulan. Las dificultades no solo aparecen cuando pensamos las dinámicas internas de las organizaciones o confluencias, sino también la práctica democrática y las políticas públicas, es decir, la relación con el Estado.

En algunos de esos espacios y procesos muchas de las diferencias son incluidas como parte de lo políticamente correcto, o se convierten en “objeto” de estudio y/o de intervención, mientras en otros se reconoce a la diversidad de las mujeres como verdaderas aliadas y/o pares del proceso feminista. Dos experiencias positivas de reconocimiento de las diferencias, solo por nombrar algunas en el país, han sido la Constituyente Emancipatoria de Mujeres

(2002) y la Política Pública de Mujer y Géneros de la Alcaldía Mayor de Bogotá (2004-2011).²⁵

En el último caso el reconocimiento tanto de las desigualdades como de las diferencias que cruzan a las mujeres habitantes de la capital fue central para la formulación de la política. Un aspecto importante al momento de hablar de diferencias, es reconocer precisamente las desigualdades que el ser diverso ha constituido en nuestra manera particular de vivir la modernidad.

En este camino hacia la radicalización de la diferencia, el feminismo ha implicado un gran reto para la democracia liberal en el sentido en que problematiza, por ejemplo, que participar no es lo mismo que representar, y que la inclusión de la diferencia no implica necesariamente la última dimensión, vital para la democracia como lo discute Wills (2007). Esto complejiza las nociones de democracia representativa y participativa. Durante la experiencia de la Política Pública de Mujer y Géneros de la capital, algunas preguntas que han guiado la interlocución y construcción con las mujeres han tenido que ver con: ¿quién representa a quién?, ¿qué diferencias son representables políticamente?, ¿cómo se hacen reales las diferencias en el ejercicio de la democracia y/o la política?, ¿cómo se construyen agendas de las mujeres desde la diversidad, y cómo se hace de la democracia un proceso realmente inclusivo y exitoso al mismo tiempo?

En los casos de la Mesa Diversa y el Consejo Consultivo de Mujeres –espacios de interlocución y representación de las mujeres–, el reconocimiento de las diferencias fue esencial, partiendo de visibilizar cada una de ellas (mujeres afro, negras, indígenas, jóvenes, campesinas, LTTB, mujeres en condición de discapacidad, entre otras), y de propiciar espacios de

²⁵ Las referencias que presento sobre la Política Pública de Mujer y Géneros corresponden al período en el cual participé de ese espacio (2004-2007).

diálogo. Sin embargo, pese al esfuerzo por pensarse las diferencias para que se hagan reales, muchas veces se ha replicado una lógica que segmenta a las mujeres y que tiene dificultad para propiciar espacios desde la interseccionalidad. Sigue siendo un reto encontrar la manera de articular las distintas posiciones de sujeto que implican ser mujer en este específico tiempo/espacio. Hacerlo implica cuestionar la idea moderna de un sujeto autónomo y las nociones de individualidad que desconectan a los seres humanos y sus distintas posicionalidades, haciéndonos pensar en identidades aisladas, inconexas unas de las otras como la de ser mujer/negra/pobre/costeña/joven.

Así, una pregunta central es cómo combinar el reconocimiento de las diferentes posiciones de sujeto resultado de una experiencia histórica concreta como la de la modernidad/colonialidad, con una posición mucho más colectiva como mujeres signada por el patriarcado. Si bien la idea de interseccionalidad ha estado presente en los últimos años, ha sido un reto hacerla real en la práctica del feminismo, la democracia y en la implementación de políticas públicas. La realidad de las mujeres, comienza a entenderse, no es segmentada (Rodríguez y Ortiz, 2011).

Por otra parte, el hecho de que “alguien” (el Estado, la academia, la izquierda, las y los “blancos” o “mestizos”) “reconozca” las diferencias, hace parte de relaciones de poder previamente establecidas en esas dos matrices de poder ya descritas. Así, es supremamente importante reconocer la manera como nos relacionamos con las diferencias y los lugares desde los cuales hemos sido construidas. Esa mirada debe incluir una política feminista que respalde otras luchas que subordinan a las mujeres y que se piense desde la ‘diferencia colonial’. Allí es crucial debatir otras estructuras de dominación y las relaciones de poder que implican.

Desde mi punto de vista, la diferencia sigue siendo un “problema” para las feministas, para la democracia, el Estado, el patriarcado y la modernidad/colo-

nialidad. Necesitamos dar un paso adelante más allá del simple nombramiento de las diferencias –característica central del relativismo y el multiculturalismo –, y problematizar la idea universal de mujer sin perder la potencialidad política para las luchas y las transformaciones que implica reconocernos como el sujeto colectivo mujer(es). En la medida en que la discriminación contra “nosotras” sigue presente de manera brutal y alarmante, considero esencial hablar de un sujeto colectivo mujer diverso. Esto implica evitar la institucionalización de las diferencias –ya que borra su potencia–, y reconceptualizar la democracia como democracia radical, mientras vamos pensando en otras formas de organizarnos en sociedad que respondan a las demandas más subversivas de las feministas y otros sujetos colectivos.

La universalidad, pilar de la modernidad ilustrada, está acompañada de la idea de la igualdad. En la realidad política que nos ha caracterizado ambas implican en la práctica borrar la diferencia. Siguiendo a Escobar, la modernidad expulsa la “alteridad radical” del reino de las posibilidades (Escobar, 2007: 183). Si bien el problema de relacionamiento con la diferencia no es algo que aparezca tan solo con el encuentro entre el viejo y el nuevo mundo -la miopía por la diferencia es parte esencial del patriarcado y de la historia de la humanidad-, sí parece convertirse en algo que está más allá del alcance del pensamiento metafísico occidental, tal como lo plantea Derrida (Derrida, en Lechte, 1994: 143).

Aunque el Otro no ha sido erradicado con la modernidad/colonialidad, esta parece habernos enseñado a ver la diferencia con el lente de la igualdad universal abstracta, que en últimas la elimina. Como plantea Gibson-Graham (2006), hemos sido educados para ver macro estructuras uniformes como la del capitalismo, sin poder observar lo diferente. En esa lógica, un camino para que las diferencias puedan ser, incluye primero verlas, luego aprender a mirarlas, enseguida radicalizar la posibilidad de su existencia y construir vías políticas que la hagan

posible más allá del discurso, en la realidad, en la vida cotidiana. Hacer esto implica re-conocer las diferencias dentro de las categorías de identidad previamente construidas como las de mujer(es) y feministas, y reconceptualizar -como muchas feministas lo han hecho-, la igualdad y la noción de universalidad.

Esto implica construir dichas nociones fuera de las imposiciones de actores hegemónicos, desde la construcción colectiva de las diferencias. Una crítica a la idea de universalidad e igualdad no implica descartarlas, sino analizar las bases ontológicas y epistemológicas desde las que se han construido para repensar la humanidad como totalidad articulada desde distintos tipos de seres humanos y sociedades. Esto incluye re-pensar el planeta tierra y la realidad desde las conexiones y redes que existen entre las humanas y los humanos, la naturaleza y las cosas, entre otros múltiples actores que le dan existencia a este mundo. Todo esto implica radicalizar la diferencia más allá de lo humano y reconocer que el mundo funciona interconectado, idea que la modernidad también ha querido borrar desde su lógica individualista y antropocéntrica.

III. Para cerrar

Entender la situación de las mujeres en América Latina y el Caribe implica tener en cuenta el patriarcado y la modernidad/colonialidad. De igual manera comprender nuestra modernidad implica traer a colación su dimensión colonial. En este espacio geográfico las mujeres hemos sido parte de los sujetos históricamente discriminados, cuyos puntos de vista y sentires han sido negados o subordinados en la construcción de la sociedad anhelada. Como otros de esos sujetos -indígenas, afrodescendientes, campesinos, gitanos-, somos una posibilidad para pensarnos otros mundos posibles.

Los retos que la relación entre modernidad y feminismo generan hacen parte de un proceso que

confronta a cada una de las partes con la otra (los principios de la modernidad, desde la estructura moderna/colonial con el feminismo, y viceversa). Un debate en torno a esto puede nutrir al movimiento feminista al tiempo que puede proveer claves para una práctica subversiva si se entiende como esa relación entre transformar el mundo desde lo feminista y la domesticación de su accionar por lo hegemónico, opera.

Es importante señalar que el debate sobre la modernidad/colonialidad en América Latina es difícil de situar porque algunos de los valores de la modernidad siguen siendo un horizonte político para las izquierdas y los movimientos sociales. Sin embargo es importante visibilizar el fracaso de ese proyecto en esta parte del continente, su carácter impuesto y las réplicas que aun las alternativas políticas están haciendo de sus dimensiones objetables. En el caso de Colombia uno podría pensar que la violencia prolongada que hemos vivido incide para que la modernidad siga siendo pensada como una posibilidad política para alcanzar la paz y dejar la barbarie atrás. Sin embargo es interesante darle la vuelta a esta proposición y pensar en qué medida la modernidad/colonialidad ha traído altas dosis de esa barbarie al presente.

Una de las principales riquezas de Abya Yala, que se nos ha enseñado a ignorar, es la de la amplia diversidad humana, de opciones, visiones de mundo y alternativas al modelo hegemónico. Es perentorio que el feminismo de América Latina y el Caribe construya desde ellas y desde la claridad de la historia que la ha producido. Preguntas por la colonialidad del poder presente en el movimiento feminista, en nuestras subjetividades, en espacios en los que interlocutamos y en los procesos en los que creemos son fundamentales para profundizar la radicalidad de un proyecto feminista, deben ser formuladas para que podamos seguir proponiendo otras formas de ser y estar en el mundo.

Bibliografía

Andreotti, Vanessa (2010). "Engaging the (geo) political economy of knowledge construction: Towards decoloniality and diversity in global citizenship education". En: [http://www.ucalgary.ca/peacestudies/files/peacestudies/Engaging%20the%20\(geo\)political%20economy%20of%20knowledge%20construction.pdf](http://www.ucalgary.ca/peacestudies/files/peacestudies/Engaging%20the%20(geo)political%20economy%20of%20knowledge%20construction.pdf)

Arendt, Hannah (1966), "The Decline of the Nation State and the End of the Rights of Man", *Origins of Totalitarianism*. pp. 267-302.

Escobar, Arturo (2007), "Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program." *Cultural Studies*. Marzo/Mayo. p. 179-210.

Espinosa, Yuderkis (2010), Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Volumen 1. Coordinadora Yuderkis Espinosa Molina. *La Frontera*, Buenos Aires, 2010.

Foucault, Michel (1984), "What is Enlightenment "What is Enlightenment ?" En:ed., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, p. 32-50.

Fraser, Nancy (1997), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá, Nuevo Pensamiento Jurídico, Universidad de los Andes.

Gibson-Graham J.K. (2006), *A Post Capitalist Politics*. Minneapolis, U. of Minnesota Press.

Gómez, Diana (2005), Participación, representación y empoderamiento de las mujeres. Consideraciones desde el proceso de construcción colectiva de la política pública de mujer y géneros. *Hacia el plan de igualdad de oportunidades. Elementos conceptuales*.

Serie construcción colectiva de la política pública de mujer y géneros en el Distrito Capital. Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

_____ (2011), *Dinámicas del movimiento feminista bogotano. Historias de cuarto, salón y calle. Historias de vida (1970-1991)*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Impresol Ediciones Ltda.

Hernández, Aída y Liliana Suárez (2008), Introducción: Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer. 2008.

Katsi, Yari (documento por correo electrónico), "Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras".

Lao-Montes, Agustín y Mirangela Buggs (2011), "Translocal Space of Afro-Latinidad: Critical Feminist Visions for Diasporic Bridge-Building". University of Massachusetts at Amherst. En proceso de publicación.

Latour, Bruno (1991), *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Lechte, John (2000), Jacques Derrida. *Cincuenta pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid, Cátedra, Teorema.

Lugones, María (2008), "The Coloniality of Gender", En: <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wko-v2d2>

Luna, Lola (1994), *Historia, género y política. Movimiento de mujeres y participación política en Colombia. 1930-1991*. Barcelona, Comisión Internacional de Ciencia y Tecnología, CICYT.

- Marcos, Silvia (1999), "Mesoamerican Women's Indigenous Spirituality Decolonizing Religious Beliefs". *Journal of Feminist Studies in Religion*, Volume 25, Number 2, Fall 2009, pp. 25-45. Indiana University Press.
- Mignolo, Walter (2009), "Dispensable and Bare Lives. Coloniality and the Hidden Political/Economic Agenda of Modernity". *Human Architecture. Journal of the Sociology of Self-Knowledge* VII, Spring: 69-88.
- Mohanty, Chandra 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary 2* 12, no. 3/13, no. I (spring/fall): 338-358.
- Muraro, Luisa (2009), "El poder y la política no son lo mismo" (copia en circulación por correo electrónico).
- Muyolema, Armando (2001), "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena como cuestionamiento.' Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Editado por Ileana Rodríguez, Amsterdam-Atlanta, Rodopi.
- _____ (2011), Diálogos. Latin American Imaginaries Working Group. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, Abril 7 y 8.
- Quijano, Aníbal (2007), "Colony and Modernity/Rationality." *Cultural Studies*. Marzo/Mayo. p. 168-178.
- Quiroga, Natalia (2011), Comunicación personal.
- Reinaga, Fausto (1969), "Mi palabra". *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*. Selección: Guillermo Bonfil Batalla. Editorial Nueva Imagen.
- Rodríguez, Celenis y Alejandra Ortiz (2011), Comunicación personal. Reuniones Desacato Feminista.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1991). Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo. *Serie Cuadernos de debate*; no. 1 La Paz, Bolivia: Taller de Historia Oral Andina.
- Scott, Joan (1988), *Gender and the Politics of History*. New York, Columbia University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. New York, New York, Zed Books.
- Varela, Nuria (2005), *Feminismo para principiantes*. Barcelona, Ediciones B.
- Villarreal, Norma (1994), El camino de la utopía feminista en Colombia. 1975-1991. Magdalena León (compiladora), *Mujeres y participación política: avances y desafíos en América Latina*. Bogotá, Tercer Mundo Editores.
- Wills, María Emma (2007), *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia, 1970-2000*, Bogotá, Norma.