



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15098784
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: <https://n2l.net/ark:/31467/utopraxis/15098784>
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15098784>



La modernidad potencial y la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Intercambios ficcionados entre Bolívar Echeverría y Peggy R. Sanday

Potential modernity and emancipation from the patriarchal sex-gender system. Fictional exchanges between Bolívar Echeverría and Peggy R. Sanday

Érika CALVO RIVERA

<https://www.orcid.org/0000-0001-6264-3405>

erikacalvorivera@gmail.com

Universidad de Santiago de Compostela, España

RESUMEN

Este texto constituye una puesta en diálogo entre la noción de «modernidad esencial» planteada por Bolívar Echeverría y el análisis de Peggy Reeves Sanday sobre los orígenes de la desigualdad sexual. Para el primero, la potencia de la modernidad reside en la posibilidad de la abundancia; para la segunda, la causa del dominio masculino lo hace en las hostilidades del entorno natural. El intercambio ficcionado entre ambos me permite sostener que la superación de la escasez civilizatoria en la que Echeverría sitúa la esencia de la modernidad podría aparecer, también, como una promesa feminista para la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal. Constituye este un argumento novedoso con el que pretendo profundizar en el debate acerca del vínculo entre modernidad y feminismo y ampliar, desde una perspectiva de género, los horizontes de posibilidad de la modernidad alternativa reivindicada por Bolívar Echeverría.

Palabras clave: modernidad(es); feminismo; Bolívar Echeverría; Peggy Reeves Sanday; sistema sexo-género patriarcal.

ABSTRACT

This text engages in a dialogue between Bolívar Echeverría's notion of «essential modernity» and Peggy Reeves Sanday's analysis of the origins of sexual inequality. For Echeverría, modernity's potentiality lies in the promise of abundance; while for Sanday, the cause of male dominance is rooted in the hostilities of the natural world. The fictional exchange between these two allows me to argue that the overcoming of civilizational scarcity, which Echeverría identifies as the essence of modernity, could also be seen as a feminist promise for overcoming the patriarchal sex-gender system. This constitutes a novel argument with which I aim to deepen the debate on the link between modernity and feminism and expand, from a gender perspective, the horizons of possibility of the alternative modernity advocated by Bolívar Echeverría.

Keywords: modernity(ies); feminismo; Bolívar Echeverría; Peggy Reeves Sanday; patriarchal sex-gender system.

Recibido: 30-10-2024 • Aceptado: 12-01-2025



INTRODUCCIÓN

No es ningún secreto para aquellos familiarizados con los estudios de género que la relación entre modernidad y feminismo es objeto de controversia. Distintas corrientes han participado, durante décadas, en un enzarzado debate que intenta, no sólo dirimir el vínculo históricamente existente entre ambos fenómenos, sino también diseñar el modo en que este debería establecerse en la esfera normativa. En este sentido, los planteamientos que niegan el origen moderno del feminismo divergen de aquellos otros que lo asumen como incuestionable. Entre estos últimos se diferencian, a su vez, las voces que ensalzan la esencia moderna del feminismo y aquellas que, por el contrario, hacen visible la necesidad de su crítica. Las primeras suscriben una concepción ilustrada de la modernidad; las segundas ponen énfasis en su carácter colonial y capitalista. Todas ellas coinciden, sin embargo, en una aproximación unidimensional al fenómeno moderno que identifica su esencia con sus distintas proyecciones históricas.

Este texto recupera el debate entre feminismo y modernidad desde la propuesta, hasta ahora inexplorada por los estudios de género¹, de Bolívar Echeverría (2000c, 2009, 2011a). El filósofo ecuatoriano reivindica la necesidad de complejizar nuestras perspectivas sobre la modernidad al diferenciar entre una modernidad «actual» o «realmente existente» —esa cuyo vínculo con los feminismos es problematizado— de un segundo nivel trascendente: la modernidad potencial. En ella, alega, convergen todos los proyectos constituyentes de su núcleo substancial, a saber: la promesa de superación de la escasez material y la emancipación civilizatoria frente a todo orden social (auto)represivo. La modernidad realmente existente, por su parte, habría surgido como un intento de materialización de estas potencialidades; sin embargo, advierte Echeverría (2009, 2011b, 2011f), su fatal encuentro con el capitalismo terminó por imposibilitar la plena realización de su esencia. Es por este motivo que la construcción de una modernidad alternativa en la que la abundancia y la emancipación humana tengan verdadera cabida deviene en una utopía urgente aún por realizar.

El punto de encuentro entre la modernidad potencial de Bolívar Echeverría y el movimiento feminista es situado, en este trabajo, en las reflexiones que Peggy Reeves Sanday vierte en *Poder femenino y dominio masculino* (1986), una obra diagnóstica sobre los orígenes de la desigualdad sexual. En este clásico, la antropóloga analiza las planificaciones sexuales de más de ciento cincuenta sociedades en aras de dirimir el grado de incidencia del entorno en la segregación sexual y la correspondiente distribución del poder. De esta revisión concluye que, en aquellas sociedades donde predomina la escasez y una relación hostil con la naturaleza, la separación y la desigualdad entre los sexos tiende a estar más presente que en aquellas otras comunidades en las que los medios de subsistencia están asegurados y la percepción del entorno resulta más favorable. La aceptación de este análisis vinculante de la escasez con la desigualdad sexual permite ampliar las posibilidades, ahora desde una perspectiva de género, de la modernidad potencial echeverriana y explorar, a su vez, nuevos caminos para la lucha feminista. Esta es la hipótesis que sostengo en este trabajo.

El desarrollo de mi argumento se realiza a lo largo de cuatro secciones. La primera de ellas consiste en un recorrido por el estado actual del debate entre feminismo y modernidad, el cual, argumento, se habría centrado específicamente en la denominada por Bolívar Echeverría como «modernidad actual». Señalo, por consiguiente, la necesidad de ampliar esta discusión desde la toma en consideración de un nivel alternativo de su existencia: aquel relativo a su dimensión potencial. Tras esta aproximación al estado del arte, presento la caracterización echeverriana de la modernidad potencial como un proyecto de abundancia material y emancipación civilizatoria. La tercera sección considera, de la mano de Peggy R. Sanday, el vínculo entre la escasez y la percepción desfavorable del entorno, por un lado, y la segregación y dominación de género, por el otro. Concluyo, por último, con un ejercicio interdialogico entre ambas propuestas. En él, reflexiono sobre el modo en que la construcción de una modernidad alternativa conforme a su esencia originaria podría fraguar el caldo de cultivo para la emancipación humana pensada, ya no únicamente de forma abstracta —como así

¹Cabe mencionar algunas excepciones que, como Francesca Gargallo (2014) o Silvia Rivera Cusicanqui (2010), sí contemplan la posible articulación de la lucha feminista con una modernidad alternativa a la realmente existente.

lo hacía Bolívar Echeverría, sino en términos concretos qua liberación frente a un sistema de opresión igualmente específico: el sistema sexo-género patriarcal².

MODERNIDAD ACTUAL Y FEMINISMO(S). UNA RELACIÓN CONTROVERSIAL

«Feminismo es la lucha de cualquier mujer ante el patriarcado»³

Concederle al feminismo su origen moderno es sinónimo de negar la naturaleza feminista de las diversas luchas que las mujeres han protagonizado con anterioridad al siglo XVI en latitudes del mundo distintas a la europea —donde, según la tradición historiográfica, habría surgido el proyecto moderno. Esta es la convicción de las exponentes del feminismo comunitario aymara Julieta Paredes (2010, 2018) y Adriana Guzmán (2014) y de algunas representantes de los feminismos descoloniales —entre ellas, la dominicana Ochy Curiel (2009). Se identifica, en sus planteamientos, una fuerte crítica al canon genealógico que sitúa el nacimiento del feminismo en la Europa Ilustrada, lugar desde donde, se supone, se vendría expandiendo a lo largo y ancho del globo en una sucesión de impulsos u «olas». A su juicio, esta conceptualización favorece la reproducción del paradigma evolucionista de la historia y perpetúa la invisibilización de aquellas oposiciones ejercidas frente a la dominación masculina que, bien habrían tenido lugar en momentos anteriores a la modernidad, bien no terminarían por ajustarse a los principios éticos y/o políticos por esta propugnados.

Irene Silverblatt (1990) recupera de una manera prolija, en su obra *Luna, Sol y Brujas*, algunas de estas prácticas de resistencia susceptibles de ser interpretadas como feministas. Lo hace, en concreto, en referencia a los desafíos a los que las mujeres andinas sometieron a la ley colonial y patriarcal impuesta en su territorio tras los procesos de colonización. Reproduce así el testimonio de Doña Angelina y de las hijas de Don Francisco Chilchi, nobles cusqueñas que reclamaron su derecho a la posesión de tierras a pesar de su consideración, por parte del nuevo código político, como menores de edad. Historias similares son protagonizadas por Ana Suto Pongo Piña y Juana Chimbo. La primera de ellas no dudó en demandar a su marido cuando este dispuso de sus bienes sin consultarle previamente. Juana Chimbo, por su parte, rehusó legarle sus propiedades a su esposo para proclamar a su ahijada como su única heredera. Ello, conforme a la siguiente declaración: «porque no tengo ningún pariente, porque el dho mi marido no tiene derecho a las dhas de mis tierras» (Silverblatt:1990, p. 88).

Los anteriores casos dejan constancia de los esfuerzos realizados por las mujeres andinas en la expresión de su disconformidad ante un nuevo imaginario ibérico que las situaba en condiciones de desigualdad frente a sus compañeros varones. Esfuerzos que son, en su totalidad, tan anteriores a la modernidad ilustrada como exteriores al contexto europeo, motivo por el cual, por cierto, no habrían sido considerados por la historiografía feminista. Es con el objetivo de forjar una aproximación más inclusiva al movimiento feminista que las teóricas comunitarias señalan la urgencia de un abordaje genealógico alternativo alejado del lugar común que lo caracteriza como un fenómeno específicamente moderno. Feminismo es, sentencian, «la lucha y la propuesta de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo,

² El complejo conceptual «sistema sexo-género patriarcal» es una propuesta de cuño propio que, formulada en otro lugar (2024), tiene como objetivo operar a modo de síntesis superadora entre las nociones de «sistema sexo-género» y «patriarcado». Ambas fueron empleadas históricamente por el feminismo como totalizantes y excluyentes entre sí. Sin embargo, su puesta en conjunto, sostengo, posibilita dar cuenta del modo en que, cuanto menos desde la configuración del «sistema-mundo moderno (colonial-capitalista)», la división de la sociedad en dos géneros exhaustivos de acuerdo con una lectura dimórfica de los cuerpos ha retroalimentado la dominación masculina, y a la inversa. Con este complejo pretendo, entonces, dejar constancia del modo en que ambos sistemas figuran como codependientes. De alguna manera, esta parece ser también la convicción de Peggy Reeves Sanday (1986), quien reflexiona sobre cómo la igualdad entre los géneros aparece de manera más frecuente ahí donde la integración entre ambos está más presente, esto es, ahí donde las diferencias anatómicas no son revestidas, o no de manera tan notable, de significaciones culturales. Por el contrario, la dominación patriarcal tiende a acentuarse en aquellas comunidades en las que la separación de los géneros y la lectura dimórfica de los cuerpos es más incidente, esto es, ahí donde el sistema sexo-género opera de manera más presente. Por este motivo, decido recuperar en este texto la herramienta conceptual «sistema sexo-género patriarcal» pues, definiendo, hablar de superación del dominio masculino es hablar, también, de avanzar hacia un orden social en el que las corporalidades no sean clasificadas de acuerdo con el binarismo de género y el paradigma dimórfico sexual.

³ Titular adaptado del original: «Feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime» (Paredes Carvajal: 2010, p. 76).

en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime» (Paredes Carvajal & Guzmán Arroyo: 2014, p. 67).

«El feminismo nació en un momento específico y la lucha de las mujeres en muchos lugares»⁴

Aun sin negar el valor de la praxis subversiva de mujeres como Ana Suto o Juana Chimbo, hay quienes creen, como Aura Cumes (2021), que, aunque la lucha de las mujeres pueda ser observada en muchos lugares y momentos de la historia, el feminismo tan sólo en uno: la modernidad europea. De acuerdo con su argumento, la configuración de las demandas feministas no podría haber tenido lugar con anterioridad a la modernidad ni en otro continente que no fuese el europeo porque, sencillamente, el patriarcado aparece en el «viejo mundo» en ese mismo contexto histórico. Se adhiere así al supuesto que, suscrito por algunas feministas marxistas (Federici, 2019; Scholz, 2013; Young, 1992), sitúa la condición de posibilidad del patriarcado —cuanto menos en su forma históricamente vigente— en los albores de la modernidad y en su alianza con la naciente economía capitalista —sin olvidar, subraya Aura Cumes, los procesos de colonización que en este mismo momento tuvieron lugar.

En virtud de lo anterior, Cumes (2021) asegura que, mientras la lucha de las mujeres europeas tiene el privilegio de nombrarse sólo como feminista, no es este el caso de aquella abanderada por las mujeres indígenas de Abya Yala, las cuales deben resistir tanto a la dominación de género como al colonialismo y al capitalismo que, con sus dinámicas globales, a aquella primera atraviesan. El feminismo, por ende, aparecería como una lucha articulada desde «la comodidad de un solo lugar» (Cumes: 2012, p. 6) e incapaz, en virtud de su naturaleza moderna y eurocéntrica, de rebelarse frente a la dominación colonial y capitalista. Es por este motivo que, concluye Cumes (2021), «no todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas» (p. 25). No es la única, cabe mencionar, que así lo piensa, tal y como lo habrían manifestado en diversas ocasiones las mujeres zapatistas o las integrantes de la Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú (Gargallo Celentani, 2014). Todas ellas negaron, al igual que Cumes, el carácter feminista de su lucha.

«El feminismo es una radicalización de la Ilustración, no su impugnación»⁵

Aunque por motivos diferentes a los de Aura Cumes, aquellas que suscriben la conocida como vertiente ilustrada del feminismo coinciden con la intelectual maya quiché en que el movimiento feminista y la lucha de las mujeres no son sinónimos. Ahora bien, a su entender, la diferencia entre ambos no puede ser reducida a cuestiones temporales o geopolíticas, sino que radica en los esfuerzos de conceptualización y proyección universal que, conforme a los principios de igualdad e individualidad, habrían caracterizado al feminismo desde sus orígenes. Una particularidad de la que, afirman, el feminismo fue dotado gracias a la modernidad y a su proyecto normativo: la Ilustración, partidaria de la deslegitimación de toda explicación naturalista de la desigualdad humana. Es de la radicalización de esta empresa que, dirimen, el nacimiento del feminismo pudo tener lugar. Su objetivo: impugnar las incoherencias de la modernidad ilustrada al excluir a las mujeres de la sociedad política y reclamar la plena realización de sus principios éticos. Entre aquellas que conciben la modernidad como la condición de posibilidad del feminismo destacan la mexicana Estela Serret y, su otrora maestra, Celia Amorós.

⁴Titular adaptado del original: «Se piensa que todas las mujeres en el mundo que luchamos en contra del patriarcado somos feministas, pero el feminismo nació en un momento específico y la lucha de las mujeres ha nacido en muchos lugares» (Cumes: 2021, p. 25)

⁵Titular adaptado del original: «El feminismo es una radicalización de la Ilustración en tanto que proyecto normativo de la modernidad, no su impugnación» (Amorós: 2013, p. 150)

Estela Serret (2002) piensa la modernidad, más que como una época histórica, como el proyecto ético que encarnó, a partir del siglo XVI, el tránsito de un orden tradicional basado en la articulación mítica y estamental de la sociedad a un nuevo orden simbólico. Al contrario que aquel, este nuevo régimen habría de impugnar toda concepción naturalista de las desigualdades sociales y apostar, sensu contrario, por los valores de individualidad, libertad e igualdad. Los conocidos como «teóricos del contrario social» fueron los pioneros en el establecimiento de las bases que habrían de articular este nuevo orden simbólico. Y es que, a pesar de sus distintos planteamientos, todos ellos coinciden en que las diferencias naturalmente existentes entre los hombres no aparecen como condición necesaria ni suficiente para justificar la existencia de una desigualdad natural. Por el contrario, convienen en que, si las desigualdades tienen alguna razón de ser, esta no puede ser sino racional y socialmente construida. Todas, a excepción de una, la cual permaneció como ajena e invisible a la esfera política: la desigualdad de género.

En efecto, a la par que los filósofos ilustrados pensaban a los hombres como individuos que, habiendo nacido libres e iguales, se constituyen voluntariamente en sociedad política, se mantenían fieles a la caracterización tradicional de las mujeres como seres naturalmente inferiores y exteriores a toda configuración sociopolítica. Es en este sentido que, reflexionan Estela Serret (2002) y Celia Amorós (1997, 2013), la modernidad se develó como un proyecto incoherente: su intento por avanzar hacia un nuevo orden simbólico terminaba así por fracasar al permitir la filtración del anterior orden mítico en lo que a la explicación naturalista de la desigualdad entre los sexos se refiere: «al excluir a las mujeres de la ciudadanía, los varones introducían por la ventana la misma lógica jerárquica estamental que habían expulsado por la puerta» (Amorós: 2013, p. 149). Es de la necesidad de hacer de la Ilustración una empresa radicalmente congruente con sus bases éticas y políticas que, coligen, aparecieron las vindicaciones de figuras como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft. Con ellas, el feminismo quedaba inaugurado como «el hijo bastardo de la Ilustración» (Beltrán Pedreira & Maquieira D'Angelo, 2001).

«Curar las luces con más luces» (Serret: 2016, p. 21) aparecería, en virtud de lo anterior, como el único camino deseable para el feminismo. Esto porque, a pesar de las limitaciones del proyecto moderno, sólo él pudo fundamentar la deslegitimación de las desigualdades naturales. Por este motivo, las feministas ilustradas coinciden en que la crítica que el feminismo dirigió desde sus inicios al proyecto moderno no debe ser percibida como su impugnación externa, sino como una exigencia de radicalización en aras de la consecución de su plena coherencia interna (Amorós, 2013). Sin embargo, un interrogante emerge al respecto: ¿es la modernidad, una vez depurada de su componente patriarcal, todo —y sólo— luces? Esta fue la pregunta a la que Enrique Dussel intentó darle respuesta a lo largo de su trayectoria intelectual. Desde el cuestionamiento de la identificación inequívoca entre modernidad e Ilustración, el filósofo de la liberación planteó, por vez primera, la posibilidad de que los principios ilustrados de igualdad, universalidad y libertad representasen, únicamente, la cara visible de una modernidad que devendría, sin embargo, en un fenómeno mucho más complejo.

«El discurso feminista esconde la dimensión colonial de la modernidad»⁶

Una de las grandes obsesiones de Enrique Dussel (1993, 2001, 2008a, 2008b) giró en torno a la problematización del ya muchas veces teorizado fenómeno de la modernidad. Fue así como consiguió develar un conjunto creencias a las que denominó como «los mitos de la modernidad». El primero de ellos, y el más significativo a efectos de este trabajo, consistiría en su misma definición como un fenómeno intraeuropeo cuyo desarrollo habría sido posibilitado por una serie de acontecimientos que en el «viejo continente» tuvieron lugar. La Reforma, la Ilustración o la Revolución Francesa serían tan sólo alguno de ellos. No niega Enrique Dussel (1993, 2001) que todos estos sucesos formen parte de la modernidad; en cambio, añade, no son los únicos. Más bien, la modernidad ilustrada de autoras como Estela Serret o Celia

⁶Titular adaptado del original: «El discurso moderno ilustrado alimenta y le da origen al discurso feminista, pero también ese discurso esconde la dimensión colonial de la modernidad» (Espinoza Miñoso, Gómez Correal, & Ochoa Muñoz: 2014, p. 51)

Amorós constituiría una de las dos caras —en concreto, la cara visible y luminosa—, advierte, de un proyecto mucho más complejo. A ella antecedería, ahora bien, una primera que, de naturaleza oscura e invisible, se erigiría como su condición de posibilidad: la colonización ibérica de Abya Yala.

Únicamente con el capital económico, epistémico y ontológico obtenido de los procesos de colonización (Primera Modernidad) es que la Ilustración, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa o la Revolución Industrial, a las que Enrique Dussel (1993, 2008b) caracteriza como eventos propios de una Segunda Modernidad, habrían podido tener lugar. Con este razonamiento, Dussel marcó el tránsito de una comprensión eurocéntrica de la modernidad a un paradigma alternativo capaz de concebirla en su dimensión planetaria. Esta revolución epistemológica, notará le lector, tiene importantes consecuencias para la (re)configuración del movimiento feminista. En efecto, si aceptamos, con las feministas ilustradas —pero también con Cumes—, que el feminismo es un fenómeno de naturaleza moderna y le concedemos a Dussel, así mismo, que la colonialidad aparece como una cara constitutiva —si bien oculta e invisible— de la modernidad, no podemos sino cuestionarnos: ¿hasta qué punto el lado oscuro de la modernidad se ha podido manifestar en el desarrollo histórico del feminismo?

La respuesta que los feminismos descoloniales han venido articulando al respecto apunta a que el grado de incidencia del patrón de poder colonial en la construcción de los feminismos es mayor de lo que cabría pensar a priori. En última instancia, la aceptación del supuesto de que la colonialidad se erige como la cara B de la modernidad conlleva la asunción de que también aquella se inserta en el núcleo del feminismo, en tanto pensado este como proyecto moderno. No es un secreto, en esta línea, la complicidad de algunas feministas estadounidense con la invasión de Irak y Afganistán bajo la creencia de que la occidentalización de sus habitantes resultaría favorable para el bienestar de sus mujeres (Mendoza, 2014). Se trata tan sólo de uno de los muchos ejemplos en los que se puede observar el fenómeno denominado por Yuderlys Espinosa (2014, 2016) como «racismo de género» y por Chandra Mohanty (2008), por su parte, como «colonialismo discursivo». La denuncia, en ambos casos, es similar, y apunta a la crítica frente a la tendencia del feminismo hegemónico a totalizar el concepto «mujer», a sostener la existencia de una única vía para la emancipación feminista o a invisibilizar otros ejes de opresión como la «raza» o la clase social.

La disyuntiva «construir un feminismo sin modernidad» o «reconstruir el feminismo moderno sin colonialidad» se alza, en consecuencia, ante la lucha feminista. No se trata, verdaderamente, de un dilema menor. Su resolución se aleja, ahora bien, del propósito de esta sección. En ella, pretendía realizar una breve aproximación al debate sobre el vínculo entre modernidad y feminismo para determinar cómo, en última instancia, la totalidad de las teóricas coinciden en problematizar la emancipación feminista a la luz de la modernidad realmente existente, identifíquese esta con la Ilustración o con el complejo colonialidad/modernidad. Ninguna de ellas parece contemplar, sin embargo, la existencia, para la modernidad, de un nivel ontológico diferente al de su proyección histórica. Mi aporte en este trabajo consiste, precisamente, en reivindicar la necesidad de seguir profundizando en la relación entre feminismo y modernidad tomando en consideración, no obstante, una dimensión ontológica de la modernidad rara vez considerada por los estudios de género. Se trata de la denominada por Bolívar Echeverría como «modernidad potencial» o «modernidad esencial», a cuya presentación dedicaré la segunda sección.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA. LA MODERNIDAD POTENCIAL Y SUS PROMESAS EMANCIPATORIAS

«La modernidad es plural. Existen muchas modernidades y no sólo una»⁷

Los distintos posicionamientos relativos al vínculo entre modernidad y feminismo con anterioridad analizados develan dos de las principales aproximaciones conceptuales a la modernidad. En la primera de ellas, subyacente a las filosofías de Celia Amorós y Estela Serret, modernidad e Ilustración se identifican de manera inequívoca. En cambio, en la segunda, propia de los feminismos descoloniales, la modernidad figura

⁷ Original en Echeverría (2011d, p. 253).

como un complejo del que la Ilustración participa, pero no de forma independiente, sino con los procesos de colonización y el consecuente nacimiento del capital como su condición de posibilidad. En donde ambas parecen encontrarse es en la convicción de que «lo que se ve es lo que hay» o de que, en otras palabras, la esencia de la modernidad consiste, según el caso, bien en el proyecto normativo ilustrado, bien en la colonialidad capitalista. Nada de aquello que constituiría su naturaleza ontológica permanecería en una suerte de mundo de las ideas platónico; toda ella se habría venido realizando o, cuanto menos, proyectando, a lo largo de la historia. Una muy distinta aproximación a la modernidad será la de Bolívar Echeverría.

El filósofo ecuatoriano no deja de recordarnos en sus escritos que la modernidad no es ni una ni única, sino múltiple. Diversos también son, por su parte, los sentidos en los que dicha multiplicidad se manifiesta. La modernidad, según Echeverría (2000d, 2009, 2011e, 2011f), puede ser potencial o en esencia, pero también efectiva, esto es, en acto. Modernidad esencial y actual, se advertirá, no resultan necesariamente convergentes. A su vez, la modernidad efectiva puede ser no-capitalista —tal y como representa el proyecto moderno diseñado por les jesuitas—, pero también capitalista (2000b). Esta modernidad capitalista, a pesar de haber imperado históricamente, tampoco resulta, a ojos de Echeverría (2000a), inequívoca. Nada más lejos de la realidad, en función de su etapa histórica, es posible diferenciar entre una modernidad mediterránea, una modernidad nórdica, una modernidad occidental y una modernidad centroeuropea. Por último, también distintas modernidades capitalistas pueden ser enumeradas (2011d) de tomar en consideración, ya no su periodo temporal, sino la variedad de estrategias por medio de las cuales poblaciones de todo el mundo habrían incorporado el proyecto moderno capitalista a su modo de reproducción social natural. Se trata de la modernidad realista, la modernidad barroca, la modernidad romántica y la modernidad clásica.

De las anteriores clasificaciones de la modernidad múltiple, una en específico resulta significativa para el desarrollo de mi argumento: la relativa a la distinción entre modernidad potencial y modernidad efectiva —también conocida como «realmente existente». En efecto, para Echeverría (2000d), todo lo habido en la realidad humana se desarrolla en dos niveles: un nivel posible y un nivel actual. Este es, también, el caso de la modernidad, la cual aparece potencialmente como una «forma ideal de totalización de la vida humana» (p. 143). El conjunto de intentos concretos de materialización de dicho proyecto civilizatorio constituye el nivel actual de la modernidad, esto es, la modernidad realmente existente. De entre estas tentativas, concluye Echeverría (2011b, 2011f), es la modernidad capitalista la que se habría impuesto sobre las demás, monopolizando su nivel efectivo. No obstante, lejos de lo que cabría esperar, dicha modernidad capitalista resultaría incapaz de conducir a la modernidad actual —ilustrada, colonialista, capitalista— podría funcionar como el caldo de cultivo adecuado, argumentaré al final de este artículo, para la emancipación feminista frente al sistema sexo-género patriarcal.

La anterior distinción deviene, como adelantaba, en especialmente importante para el propósito de este artículo. Esto porque es sobre la modernidad actual y, en específico, sobre la modernidad capitalista que la hegemoniza —insértese, a mayores: ilustrada, o colonialista— que el debate sobre el vínculo entre modernidad y feminismo ha puesto su énfasis. Ello, en un intento por dirimir cómo aquella puede, debe o no debe condicionar el desarrollo de este último. Por el contrario, en raras ocasiones se reflexiona sobre el modo en que la aceptación de una modernidad esencial trascendente a la modernidad realmente existente supone la asunción de un proyecto civilizatorio aún por realizar desde el que, quizás, nuevas rutas para la lucha feminista puedan ser trazadas. Tampoco, cabe precisar, Bolívar Echeverría lo hace. Sin embargo, su planteamiento permite comprender en qué consistiría esa tendencia civilizatoria que, habiendo sido disuelta por su puesta en acto a través de la modernidad actual —ilustrada, colonialista, capitalista— podría funcionar como el caldo de cultivo adecuado, argumentaré al final de este artículo, para la emancipación feminista frente al sistema sexo-género patriarcal.

«La modernidad es en lo más profundo una promesa de abundancia y de emancipación»⁸

Comprender la modernidad en lo que de esencial hay en su proyecto civilizatorio implica, a fortiori, dar cuenta del orden social que con anterioridad a ella existía. Esto porque, de acuerdo con Echeverría (2011e), aquello que caracteriza a la modernidad es la radicalidad de su ruptura frente al orden tradicional. A su vez, la aproximación a cualquier lógica civilizatoria, sea esta la moderna o la tradicional, añade, debe hacerse desde la puesta en el centro de su modo de reproducción social natural. En otras palabras: para el filósofo ecuatoriano (1995, 2011c), son las formas concretas en las que una sociedad produce y consume los insumos necesarios para su subsistencia las que van a determinar cómo es que aquella se articula en la esfera política y cultural. No resulta sorprendente, por ende, que su explicación del orden tradicional se construya en torno a la situación de escasez material en la que el ser humano se encontraba hasta bien entrado el siglo X. De igual manera, es en la revolución de los medios de producción que en este contexto tiene lugar que Echeverría encontrará la condición de posibilidad del nacimiento de la modernidad como un nuevo proyecto civilizatorio.

La historia de la humanidad es, a juicio de Bolívar Echeverría (2018), la historia de la escasez. Dicha afirmación se sostiene en el hecho de que, en ausencia de los medios tecnológicos adecuados, el ser humano se encuentra en una situación de impotencia para obtener los recursos presentes en la naturaleza, aun pudiendo ser estos abundantes. Este era el escenario habitual para la humanidad, esgrime Echeverría (2009, 2011f), hasta el acontecimiento de la revolución neotécnica. En consecuencia, el régimen civilizatorio tradicional se habría construido con base en, (i), la relación hostil con una naturaleza que negaba a la civilización los bienes materiales para su reproducción; (ii), la coerción hacia el otro y la (auto)represión del «sí mismo» y, (iii), la defensa a ultranza de las tres identidades arcaicas. Estas son, a saber, las articuladas en torno al cultivo de maíz, del trigo y del arroz. En una coyuntura marcada por la incertidumbre, la producción de estos tres granos permitía atenuar, si bien no eliminar, la amenaza de la ausencia total de previsiones. Los requerimientos, distintos para cada uno de estos cultivos, determinaron las diferencias entre las tres identidades civilizatorias originarias (Echeverría, 2011b, 2011c).

La necesidad de defender a ultranza las denominadas como «identidades elementales productivistas» se disipa en el momento en que la escasez desaparece y, con ella, el monopolio exclusivo de los tres granos como garantía única de la reproducción social. Este es un fenómeno que empieza a ser observado, explica Echeverría (2009), a partir de los siglos X y XI, contexto en el que se produce la conocida como «revolución neotécnica». Esta inauguró, por vez primera, la promesa de la abundancia y, con ella, la posibilidad de sustitución del proyecto civilizatorio vigente por otro alternativo: la modernidad. En una primera definición de la modernidad, el filósofo ecuatoriano no duda en afirmar que la modernidad es, de facto, «la respuesta o reacción aquiescente y constructiva al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la revolución neotécnica forjada en los tiempos medievales» (p. 19). Llegades hasta este punto, es posible que el lector se pregunte en qué consiste la nombrada revolución neotécnica y de qué manera esta se posibilitó el diseño de una nueva lógica estructuradora de la vida humana. Espero que el siguiente párrafo sirva de aclaración al respecto.

Durante buena parte de la existencia humana, los procesos transformativos de la materia se realizaron a través de medios tecnológicos que, aun siendo diversos, se caracterizaban por, (i), ser heredados de antepasados; (ii), ser creados a imagen y semejanza de la naturaleza o, en último término, (iii), ser descubiertos de manera fortuita. Esto suponía que la humanidad quedaba supeditada a los designios del entorno natural. No obstante, apunta Bolívar Echeverría (2009), hacia los siglos X y XI empieza a emerger una conciencia civilizatoria, nunca antes existente, en torno a la necesidad de procurar la invención e incorporación «voluntaria y premeditada» (p. 19) de nuevos instrumentos tecnológicos. Esta desencadenó en una revolución productiva que posibilitó la independencia del trabajo humano frente a la «tiranía» de la naturaleza y la superación, por ende, del permanente estado de escasez en el que la humanidad se encontraba. Un nuevo proyecto civilizatorio fue requerido en consecuencia. Esto, en la medida en que la

⁸ Original en Echeverría (2011b, p. 168).

hostilidad frente a la naturaleza, la imposición de regímenes coercitivos o la petrificación cultural dejaron de ser necesarios y/o adecuados en un nuevo escenario cuyo horizonte no era ya el de la escasez, sino el de la abundancia.

La modernidad fue la tendencia civilizatoria que emergió como respuesta a los nuevos requerimientos que por la revolución neotécnica fueron suscitados. Distintos componentes de su lógica la diferenciaban de aquellos otros constituyentes del orden tradicional. El primero de ellos, el relativo al vínculo entre humanidad y naturaleza: si el régimen tradicional había situado al ser humano en una relación hostil con su entorno, la modernidad impulsaba, de forma contraria, el establecimiento de un vínculo de carácter colaborativo y cooperativo. Esta nueva percepción del medio natural no habría resultado posible, cabe destacar, sin la recién adquirida facilidad para la obtención de los bienes materiales con que la revolución neotécnica dotó a la humanidad. De manera análoga, la (auto)represión social, elemento irrenunciable para el orden tradicional, era abandonado por la modernidad en su apuesta por la emancipación frente a todo sistema coercitivo, incluidas las tres identidades culturales elementales. Echeverría (2011b) no duda en afirmar, en consecuencia, que «la modernidad es en lo más profundo, en lo más originario de su planteamiento, una promesa de abundancia y de emancipación (...) un fenómeno absolutamente positivo» (p. 168).

¿Es la modernidad, en su nivel potencial, también una promesa de emancipación y un «fenómeno absolutamente positivo» para la lucha feminista frente al sistema sexo-género patriarcal? Este es un interrogante que el filósofo ecuatoriano deja sin resolver en sus especulaciones, teorizadas de un modo más bien abstracto, acerca de las promesas de la modernidad. A él es que pretendo darle respuesta en este artículo. Para ello, pondré en diálogo la noción de «modernidad esencial», en esta sección estudiada, con el diagnóstico de Peggy Reeves Sanday acerca de los orígenes de la desigualdad sexual. En efecto, si acordamos percibir la abundancia como esencia de la modernidad y aceptamos, con Sanday, que la escasez se instituye como la causa primera del dominio masculino, quizás la reivindicación echeverriana de una modernidad alternativa congruente con sus potencialidades pueda aparecer, más que como una promesa abstracta de emancipación, como un horizonte concreto de superación del sistema sexo-género patriarcal. Con todo, con el propósito de evitar conclusiones precipitadas, creo importante llevar a cabo una breve revisión del desarrollo argumentativo de la antropóloga estadounidense. A él dedico el siguiente epígrafe.

PEGGY REEVES SANDAY Y LA SELECCIÓN CULTURAL DE LA PLANIFICACIÓN SEXUAL

La consideración de la desigualdad sexual como un fenómeno universal, existente en todas las culturas y temporalidades, fue un lugar común en el seno de la antropología y otras ciencias sociales a lo largo del siglo XX. En este sentido, la publicación de *Poder femenino y dominio masculino* en los años ochenta supuso una ruptura con la tendencia paradigmática vigente. En aquella obra, Peggy Reeves Sanday (1986) negaba la universalidad de la segregación de los sexos y de la dominación masculina y se embarcaba en el análisis de más de ciento cincuenta sociedades con el objetivo de dirimir las causas de la desigualdad sexual. Ello, desde el supuesto de que las planificaciones sexuales no son azarosas, sino que se insertan en el conjunto más amplio de decisiones culturales tomadas por una sociedad. Estas tendrían como objetivo, advierte Sanday, garantizar su adaptación al entorno y asegurar, con ella, su supervivencia. Con este razonamiento, la autora se inscribe en la perspectiva benedictina de la «selección cultural», empleada, ahora, en aras de explicar el proceso por el que una sociedad decide articularse conforme a una determinada planificación sexual y no a otra.

Las distintas planificaciones sexuales, señala la antropóloga, pueden ser clasificadas atendiendo a dos parámetros: (i), la tendencia a la integración o segregación de los sexos y, (ii), la distribución del poder entre ambos, pudiendo ser esta igualitaria o desigual. Con el propósito de demostrar el modo en que la adopción de diferentes planes sexuales responde a condiciones igualmente distintas del entorno, Sanday (1986) explora en su novedoso estudio la incidencia de diversas variables ambientales en la articulación de las relaciones entre los sexos. Entre ellas, destacan: la percepción de la naturaleza, favorable o desfavorable en virtud de la escasez o la abundancia de recursos disponibles; el modo de obtención de las provisiones sea

que se centre en la caza o en la agricultura; el grado de garantía de dichas previsiones; la incidencia de conflictos bélicos u otros fenómenos como migraciones o invasiones coloniales y, por último, los tabúes sexuales y la simbología masculina o femenina de los mitos de origen.

A través del análisis de una muestra transcultural estándar que abarcó a más de un centenar de sociedades, Poder femenino y dominio masculino ratifica la hipótesis de la autora al corroborar la existencia de una correlación entre las variables ambientales estudiadas y el tipo de planificación sexual por una sociedad adoptado. Entre las conexiones identificadas, la más significativa a efectos de este trabajo es aquella que remite al vínculo existente entre un escenario de escasez material, por un lado, y una mayor segregación y desigualdad sexual, por el otro. «En entornos favorables florece la igualdad sexual; en entornos desfavorables, prevalece la desigualdad sexual» (p. 203) o «sólo un 7% de las sociedades igualitarias se enfrentan a la escasez; en el caso de las sociedades desiguales, solo el 14% tiene la provisión de alimentos constante» (p. 201) son algunas de las conclusiones esgrimidas por la antropóloga (1986).

Percepción del entorno y orientación del poder

El énfasis que aquí hago en las condiciones de abundancia y/o escasez para comprender la planificación sexual de una sociedad no responde a su importancia, o no sólo, para el argumento que en este texto pretendo desarrollar. Antes bien, el mismo hincapié es realizado por la antropóloga en su obra. Esto, en tanto las demás variables ambientales (a saber: la guerra, las migraciones, el modo de subsistencia, la garantía de las previsiones) pueden ser explicadas, en último término, desde la prevalencia de la abundancia o de la escasez natural. Por ejemplo, la elección de la caza y la pesca como fuentes principales de obtención de alimento está directamente relacionada con una baja disponibilidad de previsiones y ambas, a su vez, con la escasez material del entorno. En este sentido, considero que la mejor manera de aproximarnos al modo en que la abundancia y/o escasez se vinculan con los planes sexuales de una comunidad es observar, primero, cómo aquellas influyen en las demás variables por Sanday problematizadas.

Ahí donde la abundancia está presente y las condiciones del entorno resultan favorables, reflexiona la autora (1986), es más probable que sus habitantes procuren el alimento por medio de la recolección, la manipulación de vegetales y, en general, la agricultura. Contrariamente, aquellas sociedades que se desarrollan en un ambiente poco adecuado para su reproducción social se ven obligadas a desplazarse para cazar o pescar, haciendo de los animales no humanos su principal fuente de sustento. Así mismo, las migraciones y los conflictos, tanto internos como externos, son más comunes en estas comunidades amenazadas por la escasez que en aquellas otras donde la seguridad de recursos permite la promoción de relaciones cooperativas con les otros y, también, con la naturaleza.

Una percepción desfavorable de la naturaleza es inherente a aquellas comunidades que no pueden ser previstas por su entorno de los medios necesarios para la subsistencia. Hasta aquí, se puede decir que hay poco de novedoso en el argumento de la antropóloga. Sin embargo, ella sostiene que, a mayores, esta apreciación de la naturaleza como una amenaza y un peligroso enemigo a combatir implica una orientación del poder particular, a la que denomina como «externa». Dicho de una manera más sencilla: mientras en aquellos pueblos en los que abundan los recursos naturales la fuente de poder humana es situada en la naturaleza, la tierra, los cuerpos o el agua, los cuales son considerados potenciales aliados para la civilización, en aquellos otros en los que prevalece la escasez material y se impone la necesidad de la caza y la guerra, el origen del poder es situado en los animales, los seres trascendentes o los actos mágicos. En los primeros, concluye Sanday (1986), el poder se orienta de forma interna; en los últimos, de manera externa. Son los mitos de origen los que, a ojos de la pensadora, ofrecen un testimonio más fidedigno de la conexión entre las condiciones del entorno y la orientación del poder en una sociedad. En ellos se puede observar, además, cómo dicha orientación del poder se vincula, de manera estrecha, con la articulación de las relaciones entre los sexos y la distribución de poder entre ambos.

La simbología de género en los mitos de origen y la desigualdad sexual

Por «mito de origen» se entiende aquella narración a través de la cual una sociedad explica el surgimiento de la civilización y, en algunos casos, del orden social existente. A través de los mitos de origen, muchas comunidades legitiman su imaginario ético y político. Por este motivo, estos relatos simbólicos devienen en testimonios de valor incalculable sobre los modos de articulación social adoptados por las diferentes culturas. De acuerdo con Peggy R. Sanday (1986), tres componentes elementales pueden ser identificados en un mito de origen: (i), la descripción del agente creador de la humanidad; (ii), la referencia al lugar originario del agente creador y, (iii), la explicación del método empleado para la creación. En concreto, estos dos últimos figuran como indicadores de la orientación externa o interna del poder prevaleciente en una comunidad.

Son múltiples los lugares de los que puede provenir el agente o los agentes creadores. Ahora bien, estos pueden ser clasificados en virtud de si el espacio de procedencia es interior (el agua, la tierra) o exterior (el cielo, «el arriba», «la nada»). Por su parte, al respecto del método empleado, la creación puede realizarse desde la manipulación del propio cuerpo o, contrariamente, al margen de él. De acuerdo con Sanday, en aquellas sociedades con una orientación exterior del poder, la tendencia será la de que su mito de origen sitúe el lugar de procedencia del creador en el exterior y aluda, así mismo, a un proceso de creación realizado al margen de la propia corporalidad. Caso contrario, si la orientación del poder es interna: el creador provendrá del interior y dará origen a la humanidad, de igual manera, desde la interioridad de su corporalidad. Una última conexión debe ser señalada, además, al respecto de la descripción del agente creador, la cual aparece expresada, con frecuencia, en término sexuales. Y es que se da el caso, concluye Sanday (1986), de que aquellas sociedades con una orientación del poder interna comprenden a su instancia creadora en términos femeninos, mientras que aquellas con una orientación externa hacen lo propio al pensar a su creador en términos masculinos.

La simbología de género que en los distintos mitos de origen puede ser observada deviene en un elemento irrenunciable para comprender los planes sexuales que articulan las distintas sociedades. Así lo considera Sanday, aunque no es la única. De hecho, en el Segundo Sexo de Simone de Beauvoir (2017), las referencias al mito bíblico de Adán y Eva resultan frecuentes en el intento por situar los orígenes causales de la dominación de género. De igual modo, en tiempos recientes, pensadoras como Aura Cumes (2019, 2021) o Rita Segato (2003, 2016) han vuelto a poner las narraciones de origen en el punto de mira en aras de resolver el debate acerca de la presencia de la dominación masculina en la Abya Yala preintrusión colonial. Al igual que ellas, también Sanday (1986) entiende que “el hecho de que el creador sea concebido en términos masculinos o femeninos” aparece como fiel evidencia de “la relación de autoridad entre los sexos” (p. 30). A esta conclusión habría llegado después de que su estudio transcultural arrojase los siguientes resultados porcentuales: del total de treinta y cuatro sociedades identificadas con una organización igualitaria, el 32% presentaría un simbolismo de origen femenino y el 35%, mixto. Entre las veinticinco comunidades en las que imperaría, por el contrario, el dominio masculino, el simbolismo de origen femenino sólo estaría presente en un 12% de los casos y el mixto, por su parte, en un 24%.

Dos sociedades paradigmáticas en la ejemplificación de las cadenas correlacionales mencionadas son las conformadas por les semang y les azande (Sanday, 1986). Les primeras, con una orientación del poder interna y una alta estimación de la naturaleza, consideran a Manojí, divinidad femenina, como la instancia creadora de todo lo existente. Su planificación sexual se caracteriza, en consonancia, por la ausencia de una segregación acentuada de los sexos y una distribución de poder igualitaria: hombres y mujeres son representados en los ritos ceremoniales y participan, de manera conjunta, del derecho a la propiedad y de la toma de decisiones políticas. Caso contrario es el de les azande, pueblo de la África central que, en sus orígenes, carecía de agricultura a causa de las hostilidades de su entorno, motivo por el que se vio obligado a garantizar su reproducción social por medio de la caza, la migración y la conquista de otras comunidades. La orientación exterior del poder se hace presente, así mismo, en su mito de origen, donde se atribuye la creación a un varón llamado Bepaizegino y a su hijo el Sol. La escasez, la orientación del poder exterior y la simbología de origen masculina desemboca así, para les azande, en una planificación sexual caracterizada por la fuerte segregación entre los sexos y la subordinación de les sujetos feminizados.

El imperio del dominio masculino entre los azande, concluye la antropóloga, no debe sorprender a le lector. Esto porque, si algún supuesto universal es por ella aceptado, es aquel que apunta a la existencia, en todas las sociedades, de una proyección vincular de las mujeres con la capacidad de «dar la vida» y de los hombres, por su parte, con el poder de quitarla. Ahí donde la escasez material se hace notoria, reflexiona, la muerte aparece, en forma de caza, pesca o guerra, como condición de posibilidad para la reproducción de la vida. Los animales y las instancias superiores pasan a ser considerados la fuente de poder (orientación externa) y los varones, a su vez, como los intermediarios entre ella y la civilización. Al revés, la naturaleza y las mujeres, cuya permeabilidad categorial es aceptada por Sanday, son percibidas como una peligrosa amenaza que debe ser combatida. Nada más lejos de la realidad, en aquellas sociedades donde la naturaleza provee a la humanidad de abundancia y la muerte no es requerida, en consecuencia, como seguro de supervivencia, el poder de «otorgar la vida» es considerado suficiente per se para la reproducción social y es puesto en alta estima. En estas comunidades, no sólo la segregación entre los sexos resulta menor, sino que también la distribución del poder adquiere un carácter más igualitario.

CONCLUSIONES

La argumentación de Sanday habilita una aproximación en clave de género a la modernidad reivindicada por Bolívar Echeverría. Desde ella, el tránsito de la escasez a la abundancia civilizatoria que por la modernidad es encarnado puede ser pensado, también, como la substitución generalizada de una orientación exterior del poder por una orientación interna del mismo. Este cambio representaría la semilla necesaria para una revolución en lo que a la relación con la naturaleza refiere, pero, también, en lo concerniente a la planificación sexual. Finalmente, de acuerdo con el planteamiento de Sanday (1986), la abundancia civilizatoria se alzaría como la condición necesaria para que, en su adaptación al entorno, las distintas sociedades no requiriesen de la puesta en valor del «poder de quitar la vida» para garantizar su reproducción social ni de la adopción, por ende, de planes sexuales basados en el dominio masculino. La modernidad, en lo que en ella hay de esencial, se presentaría en consecuencia como un proyecto de totalización de la vida humana que implicaría, también, la integración e igualdad entre los sexos.

Podrá pensar le lector que, si así fuese, el horizonte de la emancipación frente al sistema sexo-género patriarcal ya debería haber sido alcanzado. Finalmente, hace más de cinco siglos que la humanidad empezó a transitar por la conocida como «época moderna». Sin embargo, replicaría Echeverría (2011b), lo cierto es que la civilización viene habitando, desde entonces, un proyecto concreto de realización de la modernidad potencial condenado al fracaso. La modernidad capitalista resulta, verdaderamente, incapaz de cumplir la promesa civilizatoria de la modernidad. Esto, en la medida en que aquello que de capitalista hay en ella traiciona lo que de moderno brota en su seno: la ley de valor que subyace a toda dinámica capitalista necesita, en última instancia, de la escasez para su reproducción, imposibilitando, con ello, la plena instauración de la abundancia. Sólo la construcción de una modernidad alternativa y no capitalista podría posibilitar la plena realización de la esencia de la modernidad.

La pregunta acerca de la posibilidad de que una modernidad alternativa en congruencia con sus potencialidades apareciese también como la tabla de salvación para la lucha feminista fue abordada en este trabajo. Esto, desde el intercambio ficcionado entre Peggy Reeves Sanday y Bolívar Echeverría. Con esta puesta en diálogo, mi propósito no era otro sino el de atenuar la carencia de una perspectiva de género en la filosofía echeverriana y contribuir, desde su noción de «modernidad esencial», al desarrollo del debate acerca del vínculo entre modernidad y feminismo. Con la mirada puesta en este horizonte, inicié este texto con una recopilación de las diferentes posturas existentes acerca de la relación entre el proyecto moderno y la emancipación feminista. Posteriormente, asenté las bases de consistencia de la «modernidad potencial» como aquel nivel ontológico de la modernidad desde el cual, alegué, es posible explorar nuevas conexiones entre la lucha ante el sistema sexo-género patriarcal y el fenómeno moderno. Esta fue, precisamente, la empresa que emprendí al final del artículo. En él, analicé, desde la obra de Peggy R. Sanday, las

potencialidades que la modernidad esencial presentaría para la emancipación humana, también, en lo que a la liberación ante la opresión binaria y patriarcal de género concierne.

Del diálogo entre ambos planteamientos se concluye que la construcción de una modernidad alternativa en congruencia con su esencia puede fungir como el caldo de cultivo para la superación del sistema sexo-género patriarcal. Ahora bien, ello supone aceptar un conjunto de premisas que por los autores son esgrimidas. Es a le lectore que le corresponde decidir sobre la suscripción de los supuestos que subyacen a sus planteamientos. En cualquier caso, antes de concluir este texto, quisiera señalar algunos ejes detonadores de reflexión. El primero de ellos refiere a la posibilidad de concebir una modernidad cuya esencia resida en una dimensión alternativa a la de su concreción histórica. ¿Acaso no podría suponer esta hipótesis un retorno a la concepción habermasiana de una «modernidad inacabada» que imposibilitaría el avance hacia un nuevo proyecto civilizatorio? Esta no es, sin embargo, la única crítica que a la filosofía echeverriana puede ser formulada. De hecho, algunos de sus principales detractores (Echeverría, 2009) no dudaron en señalar el reduccionismo económico que subyace a su noción de «modernidad potencial», explicada unilateralmente desde la revolución productiva desencadenada con motivo del nacimiento de la neotécnica.

Una cierta tendencia al economicismo es compartida, de hecho, tanto por Bolívar Echeverría como por Peggy R. Sanday: el primero, al sostener la posibilidad de que la superación de la escasez posibilitada por la neotécnica conduzca a una emancipación civilizatoria; la segunda, al mostrar su convicción de que la consecución de la abundancia material es garantía de la adopción de planificaciones sexuales igualitarias. Un último elemento aporético puede ser identificado en el desarrollo argumentativo de la antropóloga. Y es que, si bien Sanday muestra su reticencia a aceptar la universalidad de la dominación masculina, incurre en un riesgo similar al afirmar que en la práctica totalidad de las sociedades conocidas las mujeres son asociadas con la capacidad de «dar la vida» y los varones, a su vez, con el poder de quitarla. En cualquier caso, como adelantaba, mi tarea se limitó a analizar qué horizontes de posibilidad se inauguran ante el feminismo desde la consideración de un nivel alternativo de la modernidad y qué nuevas posibilidades se abren, de igual manera, para la filosofía echeverriana, de tomar en consideración la perspectiva feminista. Es ahora le lectore quien debe valorar la respuesta a la misma pregunta que articuló este artículo: ¿es la construcción de una modernidad alternativa conforme a su esencia el camino más adecuado a seguir para la emancipación civilizatoria, también, frente al sistema sexo-género patriarcal?

BIBLIOGRAFÍA

AMORÓS, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra.

AMORÓS, C. (2013). *Vetas de ilustración: reflexiones sobre feminismo e islam*. Cátedra.

BELTRÁN PEDREIRA, E., & MAQUIEIRA D'ANGELO, V. (2001). *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Alianza Editorial.

CALVO RIVERA, É. (2024). *Bajo la mirada de Abya Yala : de vuelta sobre los orígenes del sistema sexo-género patriarcal : una revisión teórica de los posicionamientos de los feminismos descoloniales, comunitarios y quehaceres de mujeres indígenas en torno a la colonialidad de género*. (Tesis de Maestría en Estudios de Género), Universidad Nacional Autónoma de México, <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TESO1000853141>

CUMES, A. E. (2012). "Mujeres indígenas patriarcalo y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio". *Anuario de Hojas de WARM*, 1(17), pp. 1-16. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>

CUMES, A. E. (2019). "Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas" https://img.macba.cat/public/uploads/20190611/Patriarcado_dominacin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.4.pdf

CUMES, A. E. (2021.) "La dualidad complementaria y el Popol vuj: Patriarcado, capitalismo y despojo/Interviewer: Y. Gil. (Vol 3), *Revista de la Universidad de México*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>.

CURIEL PICHARDO, O. (2009). *Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y El Caribe. Conferencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista*, Buenos Aires.

DE BEAUVOIR, S. (2017). *El Segundo Sexo*. Cátedra

DUSSEL, E. (1993). "Europa, modernidad y eurocentrismo". *Revista de Cultura Teológica*, (4), 69-81. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur/sur/20100708040738/4_dussel.pdf.

DUSSEL, E. (2001). "Eurocentrismo y modernidad" en: W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-71). Signo.

DUSSEL, E. (2008a). 1492. *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. Biblioteca Indígena.

DUSSEL, E. (2008b). "Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad". *Tabula rasa*, pp. 156-197. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a10.pdf>.

ECHEVERRÍA, B. (2000a). "El ethos barroco", en: B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (pp. 32-57): Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000b). "La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina", en: B. Echeverría (Ed.), *La modernidad de lo barroco* (pp. 57-83): Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000c). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2000d). "Modernidad y cultura". En B. Echeverría (Ed.), *La modernidad de lo barroco* (pp. 140-156). Ediciones Era.

ECHEVERRÍA, B. (2009). *¿Qué es la modernidad? Cuadernos del Seminario. Modernidad: visiones y dimensiones*: Universidad Nacional Autónoma de México.

ECHEVERRÍA, B. (2011a). *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011b). "Crisis de la modernidad". En B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 165-177). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011c). "La Modernidad múltiple". En B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 177-189). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011d). "La múltiple modernidad de América Latina", en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 241-259). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011e). "Modernidad y capitalismo: 15 tesis sobre la modernidad", en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 67-117). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2011f). "Un concepto de modernidad", en: B. Echeverría (Ed.), *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 117-133). Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

ECHEVERRÍA, B. (2018). "Blanquitud". Consideraciones sobre el racismo como un fenómeno específicamente moderno", en: B. Echeverría (Ed.), *Racismo y blanquitud* (pp. 5-18): Zineditorial

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2014). "Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica". *El Cotidiano*, (184), pp. 7-12. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>.

ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2016). "De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad". *Solar: revista de filosofía iberoamericana*, 12(1), pp. 141-171. https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf.

ESPINOSA MIÑOSO, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.

FEDERICI, S. (2019). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.

GARGALLO CELENTANI, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confeción.

MENDOZA, B. (2014). "La epistemología del sur, la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano", en: Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales desde Abya Yala* (pp. 99-105). Editorial Universidad del Cauca.

PAREDES CARVAJAL, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. El rebozo.

PAREDES CARVAJAL, J. (2018). "Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismocomunitario". *Mandrágora*, 24(2), pp. 145-160.

PAREDES CARVAJAL, J., & Guzmán Arroyo, A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que es el feminismo comunitario?* Moreno Artes Gráficas.

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Tinta limón.

SANDAY, P. R. (1986). *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Editorial mitre.

SCHOLZ, R. (2013). "El patriarcado productor de mercancías: tesis sobre capitalismo y relaciones de género". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, (5), pp. 44-60.

SEGATO, R. L. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes.

SEGATO, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños.

SERRET, E. (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

SERRET, E. (2016). "Igualdad y diferencia: la falsa dicotomía de la teoría y política feministas". *Debate feminista*, 52, pp. 18-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6047764&orden=0&info=link>.

SILVERBLATT, I. (1990). *Luna, sol y brujas: géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.

TALPADE MOHANTY, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial, en: L. Suárez Navaz & R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Cátedra.

YOUNG, I. (1992). "Marxismo y feminismo. Más allá del 'matrimonio infeliz' (una crítica al sistema dual). *El cielo por asalto*, 2(4), pp. 43-69. <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-de-buenos-aires/sociologia-del-trabajo/young-marxismo-y-feminismo/65382646>.

BIODATA

Érika CALVO RIVERA. Maestra en Estudios de Género por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Filosofía para los Retos Contemporáneos por la Universitat Oberta de Catalunya. Sus temas de interés versan sobre los feminismos -con énfasis en los feminismos descoloniales, marxistas y comunitarios, la teoría *queer*, el marxismo crítico latinoamericano y el giro decolonial. Sus últimas publicaciones son: "En torno a lo poscolonial y lo decolonial en los feminismos del Sur Global" (*Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, 2023), "Fenomenología para la subversión de la razón moderna patriarcal, colonial y antropocéntrica" (*Debate Feminista*, 2023) y "La justicia social se adentra en la cocina. Controversias acerca del salario para el trabajo de cuidados" (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 2022). Actualmente está cursando el doctorado en Filosofía por la Universidade de Santiago de Compostela.



Código: ut30pr1092025