

## CAPÍTULO PRIMERO

# Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales

LILIANA SUÁREZ NAVAZ

El colonialismo no es un periodo histórico superado, un fósil inerte. Es una semilla que aún da sus frutos, reproduciendo una característica administración del pensamiento y sustentando un sistema de extracción de la mayoría de la población del planeta. Este libro es una invitación a reconsiderar la herencia del colonialismo en nosotras mismas y en nuestro entorno, en nuestras elaboraciones teóricas y en nuestras prácticas como feministas. Consideramos esta tarea urgente por varios motivos que iremos avanzando en este texto, de los cuales el más general es la acuciante situación de millones de mujeres situadas en los márgenes del sistema económico y político global, y el pertinaz racismo que abona las desigualdades socioeconómicas.

Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo econó-

mico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia.

En el mundo hispanoparlante esta invitación adquiere un carácter apremiante. Situada en medio del fuego cruzado entre los imperialismos preilustrados y los poscoloniales, la gente de América Latina, como la de la Península Ibérica, hacemos frente a nuestro pasado colonial para poder construir un futuro en donde las alianzas en igualdad prevalezcan. Un espacio poscolonial marcado por los puentes lingüístico-culturales desde los que generar espacios de protagonismo, respuesta y resistencia al dominio anglosajón. Un espacio desde el que enfrentarse con los renovados efluvios de «europeidad» en la Península, sus alzamientos de fronteras y su juego neoliberal. Un terrero más fértil para la resistencia, una «epistemología del sur», como defiende el portugués Boaventura de Sousa Santos, que trace alianzas y estrategias múltiples de descolonización.

Esta llamada a visibilizar las raíces del eurocentrismo del feminismo dominante se ha generado en mi caso a partir de una identidad híbrida latinoamericana y española, como habitante incómoda de ambos espacios políticos e identitarios. En este sentido, pertenezco a esa creciente clase de personas que vive y piensa desde territorios fronterizos y transnacionales, una «tierra de nadie» marcada por múltiples influencias y referencias culturales. Como hija del exilio y la migración y estudiosa de este fenómeno actualmente en España, me resulta preocupante y doloroso el sordo diálogo emprendido por el feminismo liberal hacia las mujeres venidas a Europa desde otras latitudes.

En muchas ocasiones he sido testigo de dos reacciones comunes en relación con el género y la migración. La primera predomina en los ámbitos feministas, con una manifiesta

desconfianza o recelo hacia la «diferencia» cultural de las mujeres migrantes. A menudo esta inquietud se resuelve en la consideración de esta diferencia como un tema menor, por encima del cual debe prevalecer el interés de sus «necesidades y derechos de género». La segunda es más común entre personas que trabajan en el tercer sector adscrito a las migraciones. La «diferencia» cultural es aquí, por el contrario, un caballo de batalla en sus tareas de «integración» multicultural, y a menudo deriva en un perplejo relativismo cultural que tiende a enjaular a estas mujeres en una diferencia construida sobre la base de los imaginarios poscoloniales populares.

Estas dos posturas no son incompatibles. Ni casuales. Son reflejo del particular artificio del poder poscolonial, de sus *efectos de poder* en la compleja articulación entre relaciones de género e identidad etnocultural. Y del modo en que sus técnicas de clasificación y jerarquización de las «diferencias» se mantienen presentes en el actual contexto neoliberal.

Como herramienta para explorar la herencia del pensamiento colonial en los feminismos dominantes proponemos el concepto de *governabilidad*. Usamos esta categoría, adoptada a partir del pensamiento foucaultiano, con un doble objetivo. Por una parte, desde nuestra particular reflexión de la herencia colonial en el mundo hispano, y queriendo contrarrestar la invisibilización de estas herencias coloniales en nuestro entorno intelectual, argumentaré que la categoría analítica de *governabilidad* nos permite destacar lógicas, técnicas y objetivos comunes a los sistemas coloniales modernos (pre- y postilustrados). Por otra parte, el concepto me permite explorar teóricamente el tipo de herencia constitutiva de la epistemología asumida por el feminismo moderno: las premisas sobre el tipo de sujeto político, el horizonte estratégico de la agenda feminista, y más allá de ello, de las propias condiciones de posibilidad de la resistencia que están marcadas por las técnicas y las subjetividades producidas en el contexto político de *governabilidad* colonial.

Exploraremos estas cuestiones en las tres primeras secciones de este trabajo. Pero antes de empezar quiero resaltar una idea central en esta propuesta, un *hilo rojo* que puede seguirse a través de los textos de todas las autoras que aquí reunimos: la descolonización del feminismo exige la conciencia de los destinos entrecruzados de la construcción de los «otros» con el proyecto civilizador. Los feminismos poscoloniales exigen el diálogo y la creación de puentes a partir de la conciencia de esta *mutua dependencia*. No sólo ni fundamentalmente nos planteamos crear «espacios» para feminismos del «tercer mundo». Más allá de esto, el hilo rojo marca el camino para descubrir *conjuntamente* los agujeros negros que fagocitan los esfuerzos de las mujeres y sus posibilidades de alianzas en el sistema neoliberal contemporáneo.

Comenzaremos abordando las lógicas, técnicas y objetivos de la *governabilidad colonial*, para a continuación hacer un breve repaso por algunos feminismos históricos y señalar en ellos la semilla colonial y sus frutos. Pensamos que esta labor es útil en un volumen de estas características dado el tipo de debate que aún escuchamos en nuestro entorno intelectual, donde la «igualdad/diferencia» se plantean a menudo como opciones y/o etiquetas identificadoras o excluyentes. Mostraremos cómo las propias ideas de igualdad y diferencia son hijas de un pensamiento contra el que el feminismo tanto se ha debatido como desangrado. Y veremos cómo el germen de una visión neocolonial se abre con el abandono de ciertas pretensiones arrogantes de universalidad propias del ejercicio colonial, lo cual no necesariamente debe significar abandonarse al particularismo.

Las propuestas de intelectuales feministas poscoloniales advierten del peligro de una y otra. Es más, sus análisis manifiestamente ayudan a entender cómo la combinación de las técnicas de universalización y particularización generarán la máxima eficacia en la cooptación o exclusión de sus

propuestas. Bajo la denominación de agencias feministas poscoloniales, con las que cerramos este trabajo introductorio, apuntaremos a prácticas y reflexiones que desde los márgenes están construyendo alternativas a las políticas de construcción de subjetividades, a las estrategias de poder que, bajo la negación o exacerbación de la diferencia, reproducen el control sobre los recursos, materiales y simbólicos, de las luchas de las mujeres en el mundo. Toda precaución es poca.

## GOVERNABILIDAD COLONIAL

Cuando Foucault acuña el concepto de *governabilidad*<sup>2</sup>, lo hace en contraste con el concepto de *soberanía* cuyo principal exponente ideológico lo encontramos en *El príncipe* de Maquiavelo. El objetivo central del gobierno soberano es el cumplimiento de la ley (tributos incluidos) por parte de los sujetos que viven dentro de un determinado territorio (cuya soberanía detenta el príncipe). La gobernabilidad se refiere más bien a la cuestión del gobierno de uno mismo, del gobierno de las almas y las vidas, del gobierno de los menores y la pedagogía y sólo en último lugar, el gobierno del Estado por parte del príncipe (Foucault [1978], 1991, 87). No son tipos de poder incompatibles. Pero la gobernabilidad es *la* forma de poder que configura la subjetividad y el pensamiento político modernos, a decir de Foucault y otros autores actua-

<sup>2</sup> Michel Foucault inventa el neologismo *gubernamentalidad* para referirse al «arte del gobierno» en un sentido amplio, más allá del Estado e incluyendo un espectro de técnicas de control dirigidas a los sujetos a través de la biopolítica. En este trabajo usamos el concepto «governabilidad» como sinónimo de gubernamentalidad a sabiendas de que Foucault podría haber escogido este concepto ya presente en el idioma francés y que hay diferencias que en otro contexto conviene matizar. Lo hacemos por cuestiones estéticas, para facilitar la lectura y entendiendo que no es relevante la discusión erudita del concepto en este contexto.

les<sup>3</sup>. Esta forma de gobierno está vinculada a dos circunstancias históricas determinantes: la formación de Estados modernos y la aparición de la disidencia religiosa: «es en la intersección de estas dos tendencias que el problema se plantea de manera más intensa: cómo ser gobernado, cómo de estrictamente, por quién, con qué fin, con qué métodos, etc.» (Foucault, 1991, 88).

Repasemos tres de sus características claves: a) el territorio no es un eje central de esta forma de gobierno (sólo una variable más); b) su objetivo es la «conducta de la conducta», es decir, la disposición eficiente y productiva de las personas (sus esperanzas, deseos, etc.) y las cosas, y c) el Estado es una entre otras formas de llevar a cabo la tarea de gobernabilidad de las poblaciones. Es una forma de gobierno cuya eficacia no reside en una relación de poder negativa, basada en la coerción, la disciplina y la sanción. Al contrario, este poder radica en su aspecto aparentemente «voluntario» y productivo. Incide en la construcción de un tipo de sujetos que se presten a ser gobernados, sujetos previsibles y administrables, adscritos a identidades, con subjetividades y agencia específicas. Las dimensiones de la *governabilidad* son tres (y sigo parcialmente a Inda en su clarificador análisis): 1) en primer lugar, las lógicas del gobierno, en las que incluimos todas aquellas formas de conocimiento experto o «regímenes de verdad» que contribuyen a hacer de la realidad algo sobre lo cual pueda gobernarse de manera calculada; esta construcción de la realidad se articula alrededor de la construcción de «problemas» para los cuales se plantean «soluciones»; 2) en segundo lugar, la dimensión de las técni-

<sup>3</sup> Desde finales de la década de los noventa el concepto ha tenido mucha influencia en el análisis político. Véanse, entre otros, Rose y Miller, 1992; Dean, 1999; Inda, 2005; Nugent, 2004; Asad, 1987, para el modelo de gobierno colonial (véase la nota siguiente), o para la actual globalización neoliberal (Ferguson y Gupta, 2002; Ong, 1999, 2000; Suárez, 2004, 2007).

cas e instrumentos de gobierno, incluidos los programas de gobierno, y 3) en tercer lugar, la dimensión que más destacaremos en este trabajo, la construcción de sujetos de gobierno: «la importancia de esta construcción de sujetos es que a través de ella —esto es, a través de la vinculación de ciertos individuos a ciertas identidades, y a través de conseguir que ellos se sientan como ciertos tipos de seres con ciertas capacidades y cualidades—, el gobierno moldea la conducta humana» (Inda, 2005, 10).

Si, como establece Foucault, la gobernabilidad se distingue como el modo de gobierno moderno desde el siglo XVI, y aunque él limitó su análisis empírico al entorno europeo, es de rigor pensar que las colonias fueron un ámbito de ejercicio privilegiado de este modo de gobierno<sup>4</sup>. ¿Podemos entonces hablar de *governabilidad colonial*? ¿Podríamos a través de esta perspectiva, mejor que a través de una noción coercitiva del poder centrada en el análisis del tipo de institución política que detenta el poder legítimo, explorar las lógicas de la gobernabilidad colonial donde se asientan las raíces del contagio etnocéntrico de los feminismos? ¿Cuáles serían sus lógicas o razones de gobierno, cuáles sus técnicas más relevantes, cuáles, pues, los sujetos coloniales producidos (más en concreto, las «sujetas» coloniales producidas)?

La hipótesis que aquí planteamos es que la gobernabilidad colonial instituyó como lógica de gobierno (como su legitimación) la inferioridad del «otro» colonizado. La regla de la diferencia y la regla de la asimilación se trenzan en un aparente nudo gordiano como «problema» a la vez que «solución», en una dicotomía irresoluble de la que hemos hablado en otros trabajos (Suárez, 2004). Esta contradicción es sólo aparente, pues como explico a continuación, son ambas

<sup>4</sup> Stoler, 1995, 1; Comaroff, 1989; Asad, 1987; Comaroff, 1989; Cohn y Dirks, 1988; Ong, 1987; Rafael, 1988; Mitchell, 1971; Chakrabarty, 1992; Scott, 1994; Scott, 2005.

técnicas de gobernabilidad que operan más efectivamente en su articulación que desagradamente.

Las teorías poscoloniales comienzan a tomar fuerza a partir del trabajo de Edward Said *Orientalism* (1978) y Talal Asad (1987), entre otros. El *orientalismo* es una práctica discursiva compleja por medio de la cual Occidente produce Oriente a través de un esquema cognitivo que enfatiza las diferencias entre los dos. Tanto el motivo como el resultado de este discurso es categorizar el Oriente como atrasado, primitivo e inferior en comparación con el Occidente, y, representado como tal, queda justificada la «misión civilizadora» del último. En el ámbito hindú, donde las perspectivas poscoloniales han arraigado con fuerza, el grupo de estudios subalternos ha aportado rigurosos estudios históricos que muestran el efecto de este colonialismo discursivo y sus representaciones distorsionadas en los colonizados, en su autopercepción como pueblo y en su capacidad de resistencia (Guha, 1989). Chatterjee nos interesa especialmente porque plantea la cuestión de cuál pueda ser la particularidad del gobierno colonial en relación y contraste con el gobierno moderno europeo. Considera que el rasgo que caracteriza el colonialismo frente a otras formas de dominación es la centralidad de la «diferencia colonial» (en sus palabras, «the rule of colonial difference», Chatterjee, 1993, 14). La técnica de categorización asociada con esta forma de gobernabilidad consiste en definir la «normalidad dominante» sobre la base de la creación de alteridades radicales encarnadas en colectivos sociales naturalizados como esencial e insoslayablemente diferentes. Alteridades que son por supuesto consideradas como *inferiores* tanto en la lógica de la gobernabilidad colonial ibérica (los «indios ignorantes» o los «moros herejes»), como en la lógica de la gobernabilidad ilustrada de los imperios coloniales británico, francés o, en general, europeos del norte, donde existe ya el discurso plenamente moderno y contemporáneo del progreso y el desarrollo neoevolucionista.

Aunque soy consciente de la dificultad de amalgamar dos procesos coloniales tan diversos como el ibérico y el bri-

tánico y el francés, dadas muy importantes e interesantes diferencias en sus lógicas y razones de gobierno, en sus técnicas de administración y en el tipo de sujetos producidos bajo sus mandatos, creo que comparten esta lógica de la «diferencia» colonial. La diversidad de marcadores de diferencia cultural (racial, en el caso de la conceptualización del área indobritánica; religiosa y cultural, en el caso ibérico y mediterráneo; etno-tribal, en el caso africano) fue similarmente efectiva en la creación de sociedades etnoestratificadas<sup>5</sup>. Sería verosímil incluso afirmar que las formas de gobernabilidad colonial del imperio español en realidad preceden y configuran las formas de gobernabilidad moderna que cuajan en la Ilustración y que ilustraremos en la siguiente sección.

La estrategia de categorización del sujeto colonial bajo la técnica de exotización u *orientalización*, concepto popularizado a partir de los escritos de Said, no es la única ni siquiera la principal. Con ella ha coexistido lo que en América Latina se ha dado en llamar *occidentalización*, la técnica del orden colonial que integra *invisibilizando* las diferencias (Coronil, 2000). Esta técnica descansa en la pretensión y proyección universal de las categorías generadas en el pensamiento occidental y la invisibilización del otro. No nos referimos sólo, por supuesto, al efecto discursivo de este mecanismo de gobierno. Basado en el genocidio físico y cultural, el *occidentalismo* es consecuencia del complejo de superioridad al que Fanon apuntaba cuando describía los efectos psicológicos de la dialéctica colonial. Éste es también, creemos, el instrumento de dominación al que se refiere Césaire en su magnífico *Discurso sobre el colonialismo*:

<sup>5</sup> La religión como marcador de diferencia en el caso del colonialismo temprano ibérico se combina con una estructura de castas que dibuja una compleja estratificación jurídico-racial, con raíces en el mundo semítico del Al-Andalus, como han demostrado Bataillon, 1950; Castro, 1973; Todorov, 1987; algunas de sus consecuencias pueden analizarse a través de los trabajos de Del Pino, 1998, y Stolke, 1974.

Los indios masacrados, el mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esta chapucería, todo este despilfarro, la humanidad reducida a monólogo, y ¿creen Uds. que todo esto no se paga? La verdad es que en esta política está inscrita la pérdida de Europa misma, y que Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella (Césaire [1955], 2006, 41).

Volveremos sobre este punto más adelante.

Siguiendo el análisis de Césaire y adaptándolo a nuestra exploración del colonialismo como forma de gobernabilidad en el sentido foucaultiano, entendemos que estas dos herramientas convergen en la construcción de lo que somos, de nuestras identidades y nuestras prácticas políticas. Es importante subrayar que *ambas* técnicas son centrales al colonialismo, ambas en su interpenetración. La tensión entre la *exotización* del otro y la *normalización* de lo occidental está presente en las bases de las ciencias sociales y de proyectos como el feminista. La persistente presencia en el panorama poscolonial de la combinación de las dos técnicas y su uso para el mejor funcionamiento del capitalismo neoliberal (i.e. la mayor explotación de colectivos cada vez más fragmentados, desterritorializados y vulnerables, como las mujeres migrantes en el primer mundo), hace necesario planteamientos coherentes de descolonización del pensamiento.

Nuestra propuesta enfatiza el ineludible *carácter dialéctico de las relaciones coloniales*. El sentimiento de superioridad del norte depende del sentimiento de inferioridad del sur. Y viceversa. Esto ya fue señalado por críticos anticolonialistas de la talla de Franz Fanon o Aimé Césaire, pero no está presente en la literatura poscolonial, o sólo de manera aislada (Comaroff, 1989; Cooper y Stoler, 1997). La dialéctica implica un trenzado en los orígenes de la construcción de identidades y, por tanto, una mutua interdependencia

—con las diferencias de poder entre norte y sur obviamente incorporadas en la forma que la dinámica dialéctica se produce. Esta perspectiva avanza una teoría poscolonial que tendría varias ventajas comparativas en los aspectos epistemológico y político, y que para los objetivos de este libro resulta sugerente. La concepción de poder poscolonial iría más allá de sus soportes territoriales, al establecer alianzas entre colonialismos internos y externos, entre los pobres y excluidos de las sociedades ricas y las personas de las sociedades pobres. La realidad poscolonial los une a la vez que los contrapone. El norte y el sur se definen como espacios de posicionamiento y actividad teórica y política, más que referencias de origen o residencia geocultural.

Para poder avanzar en el proceso de descolonización conviene ser conscientes de lo que Butler ha denominado la paradoja de la subjetivización:

La paradoja de la subjetivización (*assujétissement*) es precisamente que el sujeto que resistiría tales normas es en sí habilitado, o incluso creado por esas mismas normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder (Butler, 1993, 15).

La tensa relación entre exotización y universalización como técnicas coloniales de gobierno construyen canales de expresión, de dominación y de resistencias dominantes. El *orientalismo* como estrategia de representación produce reacciones etnicistas que son *a la vez* espacios de transformación y de reinscripción de estructuras de poder locales. El *universalismo* conduce a llamadas a la «desidentificación» que invisibilizan las desigualdades de partida de los distintos colectivos interpelados (colectivos en general estigmatizados en sus rasgos raciales y etnoculturales), así como los códigos normativos latentes en los comportamientos de estas poblaciones «integradas» en la «normalidad».

El énfasis en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales nos permite explorar el modo en que el feminismo ha sido parte de las lógicas de gobernabilidad de los «Otros» como sujetos construidos en esta lógica de gobierno. Veamos en la sección que sigue algunos rasgos que consideramos herencias coloniales implícitas en la tradición feminista, para finalmente orientar las reflexiones hacia aportaciones que consideramos centrales en la tarea de descolonización del feminismo.

#### ILUSTRES FEMINISMOS Y HERENCIAS ILUSTRADAS

El feminismo moderno nace a partir de la exclusión de las mujeres como ciudadanas de pleno derecho en la revolución ilustrada. Esta exclusión se basa en una nueva lógica, irónicamente, la lógica universalista de la razón que se consolida a partir del siglo XVII. Vemos algunos rasgos de la lógica de gobernabilidad moderna ya en las colonias hispánicas, pero son las nuevas contradicciones entre igualdad y diferencia las que generan un movimiento social y político como el feminismo.

Pero ¿por qué y cómo objeta el primer feminismo? Y ¿en qué medida este origen es determinante para la formación de un feminismo etnocéntrico, que aquí venimos a interpelar? La cuestión central está en una determinada noción de naturaleza, progresivamente desacralizada, que se aplica al individuo. Ambos conceptos, naturaleza e individuo, son productos intelectuales y culturales específicos, aunque hayan permeado nuestras categorías cognitivas hasta tal punto que incluso hoy en día es difícil llamar la atención sobre su particularismo, para evitar los daños del falso universalismo, esto es, etnocentrismo. En concreto, pues, la lógica cultural ilustrada parte de una idea de la naturaleza del hombre como ser racional (el «pienso, luego existo» de Descartes), y como igual

ante la ley. Las leyes de la naturaleza se consideran inmanentes y las características innatas se predicán como insoslayables. Autónomo y libre por naturaleza, el individuo posee unas características que le vienen dadas por la naturaleza, y es libre de desarrollarlas sin la interferencia del Estado siempre que respete la ley. Pero ¿todos los seres humanos tienen las mismas características innatas?

No, por supuesto, y aquí encontramos algunas claves importantes para entender la importancia de la lógica de la diferencia en la modernidad. Como otros colectivos definidos por su «diferencia», las mujeres son construidas como determinadas «naturalmente» hacia la reproducción. Como Carole Pateman ha demostrado (1988), los hombres ilustrados querían gobernarse a sí mismos y superar la sociedad estamental donde sólo los aristócratas, por nacimiento, tenían ciertos derechos. Pero al intentar superar la lógica excluyente de la sociedad medieval, crearon argumentos para negar la autonomía a «otros» sobre la base de esta distinción entre lo público, con seres autónomos iguales en derechos, y lo privado, con seres dependientes que por sus características naturales eran presuntamente incapaces de gobernarse a sí mismos: mujeres, proletarios y los «otros» colonizados. El «bien común» se consideraba algo racionalmente alcanzable, independiente de los intereses particulares de grupos y colectivos. No podían imaginar que los colectivos excluidos iban a apropiarse de la universalidad argumentando que eran igualmente racionales y capaces de su autogobierno, y reivindicando que su diferencia generaba intereses que debían ser legítimamente considerados parte del bien común (véase Collier, Maurer y Suárez Navaz, 1995).

Dos importantes efectos tienen lugar en la práctica teórica y política del feminismo. Por una parte, esa común y «natural» diferencia sexual (que *no* se cuestiona en sí misma) se vincula a determinada concepción de identidad femenina y ésta se presupone de *todas* las mujeres. Y, por otra, se identifica esta diferencia como la causa de la subordinación. La

política feminista entonces trata de entender mejor las consecuencias de esa subordinación sexual y ayudar a las mujeres a hacerse conscientes de ello, porque como en el caso de los intereses de clase, hay primero que despejar la «falsa conciencia». Esta explicación caricaturiza un complejo proceso de lucha política y de crítica epistemológica feminista absolutamente irremplazables, pero que en líneas generales siguieron este proceso sobre todo en las primeras etapas del feminismo.

Siguiendo a Foucault y luego a Butler vemos cómo las condiciones de subordinación (históricamente situadas) son las mismas que convierten al sujeto en consciente de sí mismo y en agente social. Así, el feminismo nace con una pretensión de universalismo semejante al que le ha excluido. Flax ilustra estas contradicciones:

Filósofos de la Ilustración, como Kant, no pretendían incluir a las mujeres entre aquella población que consideraban capaz de liberarse de las formas tradicionales de autoridad, sin embargo, es comprensible que aquellas personas que han sido definidas como incapaces de auto-emanciparse insistan en que conceptos como verdad objetiva y acceso al progreso a través del descubrimiento científico incluyan y sean aplicables a las capacidades y experiencias tanto de hombres como de mujeres. También resulta atractivo para aquellas que han sido excluidas el creer que la razón va a triunfar y que quienes proclaman ideas como la objetividad y la verdad científica van a responder positivamente ante argumentos racionales. Si no existen bases objetivas para distinguir entre creencias verdaderas y falsas, parecería que sólo el poder puede determinar qué argumentos serán considerados como verdaderos y cuáles no. Esta es una perspectiva aterradora para aquellos y aquellas que carecen de (o son oprimidos por) el poder de otro (Flax, 1990, 42).

Lo que es importante retener a efectos del argumento que aquí presentamos es el modo en que las categorías de los

«otros» se *naturalizan*. Una característica «natural» se predica de *todos* aquellos que responden a la categoría así construida, homogeneizando de esta forma un conjunto de personas que, independientemente de tal rasgo, son seguramente muy diferentes. Mujeres y sujetos colonizados compartían esta Otredad y el enjaulamiento dentro de estas categorías de representación dominantes. La naturalización de estas diferencias, como hemos dicho antes, no sólo es la base de la exclusión y/o subordinación, sino que también establece las bases de la conciencia y la agencia social. Mujeres y colonizados mantendrán con esta «diferencia» una extraña relación de amor/odio que aún está presente hoy en día en luchas y reivindicaciones de unos y otros.

Categorías analíticas como «mujer» se sitúan en la base de una política feminista que había identificado como su «problema» la diferencia sexual. Las propuestas clásicas de Simone de Beauvoir, Friedan o Rubin ponen las bases de la crítica feminista a la rígida dicotomía naturaleza/cultura a través de la distinción entre sexo/género, que, sin embargo, mantiene la base ontológica de la diferencia sexual inquestionada. A ellas se unen, si bien en un claro disenso avivado en el contexto de la guerra fría, las críticas del feminismo socialista que vinculan el patriarcado a un modo de producción económico dominante aliado con el imperialismo estadounidense que entonces comenzaba a afianzarse (Hartmann, 1979; Mitchell, 1971; Eisenstein, 1978). Redundando en el uso de categorías analíticas dicotómicas basadas en la diferencia sexual, aportan como herramientas de análisis categorías tan fructíferas como fueron producción/reproducción y sus dimensiones socioespaciales, público/privado. Estas perspectivas teóricas sirvieron para profundizar en el análisis de las formas de explotación y la opresión de «la mujer» en lo que se denominó «patriarcado capitalista» (Eisenstein, 1978). En este momento histórico, las luchas feministas en su versión más radical denuncian estos espacios y roles como fuentes de la dominación, y apelan a la necesidad



de abandonar las labores que el patriarcado imponía a las mujeres tanto en sus funciones reproductivas como en el espacio en el que eran contenidas.

Aunque las diferencias ideológicas dieron lugar a feminismos muy diferentes —liberales, socialistas o radicales—, las propuestas analíticas se cohesionan alrededor de la identificación de estructuras de poder que controlaban, subordinaban y objetivaban a las mujeres. Esta identificación teórica fue adquiriendo validez empírica «universal» gracias a la selección de estudios etnográficos que parecían demostrar estas premisas en «otras culturas» (Moore, 1996; Del Valle, 2000)<sup>6</sup>. En los años setenta, el concepto «mujer», basado en la diferencia sexual que supuestamente configura la naturaleza de todas las mujeres, se presuponía en los trabajos de investigación de las científicas sociales feministas y en los proyectos de intervención de las activistas que luchan por los derechos universales de esa «mujer». Además de la homogeneización de la identidad de las mujeres sobre la base de su sexo, se produce una reducción del conglomerado de estructuras de dominación, haciendo de la sexual la determinante.

Está de más decir que los feminismos occidentales no son homogéneos. Chandra Mohanty opta no obstante por congregarlos bajo una única etiqueta por sus *efectos* etnocéntricos. Se trata del primer artículo de la autora publicado sobre estas cuestiones y en su momento sacudió el debate fe-

---

<sup>6</sup> La relación entre las ciencias sociales y el feminismo es instrumental, de manera que aunque hubo trabajos etnográficos que mostraban la dificultad de reducir la compleja vida social y el análisis de género a esas categorías, no se tenían en cuenta sino para falsar o confirmar las hipótesis defendidas. Es el caso, por ejemplo, de las etnografías que exploran las relaciones de género más allá de las diferencias sexuales, como el análisis de la transexualidad en Omán en la etnografía clásica de Wikan (1977) que, sin embargo, no es tenido en cuenta en absoluto para superar las visiones estereotipadas de la extrema subordinación de género en la sociedades musulmanas (véanse Strathern, 1987, y Mahmood, en esta edición).

minista. Mohanty escogió sus ejemplos de obras de mujeres feministas que partían además de una postura de solidaridad con el Tercer Mundo y, específicamente, con sus mujeres. En su análisis, estas feministas evaluaban la condición de las mujeres del Tercer Mundo como notablemente peor que las suyas propias, víctimas de estas «estructuras de dominación» patriarcal y sexistas:

Se asume que el «estatus», o «posición», de las mujeres es obvio, porque las mujeres como grupo previamente constituido son *colocadas* dentro de estructuras religiosas, económicas, familiares y legales [...] este enfoque [...] estructura el mundo en una dicotomía, en términos finalmente binarios, en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente el dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos y familiares son construidos por los hombres (Mohanty, 1984, pág. 152 de esta ed.).

El mecanismo opera a través de la acción conjunta de la homogeneización del sujeto estudiado y el reduccionismo y la dicotomización en el análisis de las relaciones de poder. En primer lugar, se generaliza bajo la etiqueta de «mujer promedio del Tercer Mundo» (o mujer de color, o mujer de países en vías de desarrollo, según quien hable) una enorme diversidad de situaciones caracterizadas, además, por una estratificación interna y una variedad cultural enorme. En segundo lugar, se escoge y aísla la dimensión de género de las múltiples estructuras de poder en las que las mujeres estudiadas están situadas, y se llega a conclusiones apresuradas respecto a las causas de la subyugación de «las mujeres». En tercer lugar, se parte de dinámicas de género antagónicas, con los hombres como dominantes y las mujeres como dominadas. Esta concepción de poder dicotómica ha sido ampliamente cuestionada en las ciencias sociales postestructurales, que, inspiradas por las propuestas analíticas de Antonio

Gramsci y Michel Foucault, buscan formas de incorporar el entrecruce de estrategias de dominación, así como el análisis de la forma en que el poder implica las subjetividades de los sujetos involucrados.

Finalmente, el efecto colonizador se manifiesta en la *co-sificación* de esta mujer promedio, y se la valora principalmente como *objeto* de estructuras de poder, como *víctima* del sistema patriarcal de sociedades no occidentales. La consideración de las mujeres como objetos de explotación o subordinación, más que como agentes activos conscientes de sí mismas y de su entorno, hace del feminismo una misión civilizadora que se pone en marcha sin preguntar a las mujeres afectadas. Césaire lo expresa de manera rotunda:

Me toca ahora plantear una ecuación: *colonización = co-sificación*. Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, [...] de *posibilidades* suprimidas (Césaire [1955], 2006, 20).

Está claro que cuando se niega al Otro su propia humanidad, su capacidad de hablar en sus propios términos y no bajo las categorías impuestas por el polo dominante, el diálogo no fructifica. Los efectos de exclusión son evidentes en la falta de participación de las mujeres «estudiadas» en los movimientos feministas del norte. Pero el efecto colonizador va más allá. Con indudable eficacia, la victimización y objetificación de las mujeres del llamado Tercer Mundo indirectamente lanza una imagen contrapuesta del feminismo occidental. Frente a las «otras», el espejo devuelve una imagen gratificante de la situación de las mujeres en el primer mundo. Y el reflejo ilumina indirectamente toda la empresa civilizatoria de occidente: «En otras palabras, es sólo en tanto que “Mujer/Mujeres” y “el Oriente” se definen como *Otros*, o periféricos, que el Hombre/Humanismo (occidental) puede representarse a sí mismo como el

centro. No es el centro lo que determina la periferia, sino la periferia lo que, en su cualidad limitadora, determina el centro» (Mohanty, págs. 157-158 de esta ed.).

Esta dinámica perversa ya fue destacada por Fanon cuando habló de la *alienación* que provoca el colonialismo tanto en el colonizado como en el colonizador (1952). Si, en efecto, el colonialismo puede explicarse como parte de una estrategia de gobernabilidad, entendemos que la alienación a la que se refiere Fanon configura activamente las subjetividades de ambos, colonizados y colonizadores. En este sentido, Aili Mari Tripp nos recuerda en el trabajo que recogemos en este libro: «Todos nos hemos construido mutuamente, algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías históricas del poder» (pág. 290 de esta ed.). La importancia de visibilizar estos efectos del colonialismo discursivo es patente, sobre todo cuando vemos su tenaz presencia en las representaciones de los Otros/as en la investigación teórica y en la intervención, tanto en la Península como en América Latina, por restringirnos al área hispano- y lusoparlante. Como veremos más adelante, no desvelar estas «jugadas del colonialismo» es contraproducente para los objetivos del feminismo como ideario político global y multicultural.

#### LA «SUJETA FEMENINA» Y LOS RETOS DE SU DECONSTRUCCIÓN

En esta sección desarrollaremos el análisis de otro legado epistemológico que pasa inadvertido al naturalizarse como la misma esencia de la humanidad. Se trata de la premisa de existencia de un «yo auténtico», una identidad profunda que desde nuestro punto de vista es más bien un efecto de producción del modo de conocimiento liberal que una realidad ontológica o una ambición política (véase Collier, Maurer y Suárez Navaz, 1995, para una detallada argumentación). Es este aspecto el que está detrás de los efectos co-

lonizadores de algunos feminismos de la diferencia y de los colores, y, en nuestra opinión, constituye una de las herencias más hondas de la gobernabilidad en la era poscolonial.

A finales de los años setenta surgen en el feminismo críticas al universalismo de las propuestas feministas que señalan la diferencia sexual como causa de la desigualdad de género. Como hemos visto, la idea es que la diferencia sexual es *el* problema y la solución sería atenuarla a través del trabajo productivo de la mujer, el abandono del enclaustramiento en el espacio doméstico y el cuestionamiento de los roles e ideologías de la femineidad. Pero, según la aproximación de teóricas muy diferentes como Chodorov, Gilligan, Kristeva o Irigaray, este análisis de la «liberación de la mujer» reproduce los esquemas de poder en términos masculinos. La transformación de los espacios productivos/reproductivos a través de la incorporación de la mujer al ámbito que antes estaba restringido al varón sólo profundizará la alienación de la mujer, porque no se transforma la lógica sexista. La emancipación femenina tiene que pasar por la revaloración de lo que es propio del ser femenino, una identidad propia y profunda derivada de la diferencia de la mujer.

El tipo de esencialismo al que puede llevar esta alternativa feminista no es de tipo biologicista en general. Se habla de la femineidad como un modo de ser y estar específico, derivado de las realidades de la vida de la mayoría de las mujeres, de la reflexión sobre las particularidades del cuerpo y la sexualidad femenina, del análisis de la socialización sexuada que incide en una determinada psicología, o de un universo semántico que codifica la proyección simbólica de la mujer<sup>7</sup>. Las

<sup>7</sup> Desde el materialismo histórico, el estudio del pensamiento maternal y la ética del cuidado (Chodorov, 1978; Gilligan, 1982), la teoría psicoanalítica y el análisis semántico de la sexualidad femenina (Irigaray, 1974), los estudios culturales y las ciencias sociales interpretacionistas (Harding, 1987), o la literatura sobre la espiritualidad femenina (Daly, 1978).

nuevas propuestas conciben un sujeto femenino con una visión propia y particular que lo distingue del varón y da sentido, en fin, a la categoría «mujer» en su más «profunda y auténtica» dimensión. La idea de que hay un sustrato identitario propio, sea aprendido o condicionado sexualmente, potencia un esencialismo que convierte fácilmente las realidades diversas de las mujeres en naturalezas asumidas *a priori*, como es el caso de la perspectiva inicialmente posmoderna y deconstructiva de Lucy Irigaray. Además, la lógica antagónica entre hombres y mujeres ha resultado poco eficaz desde el punto de vista político. Si bien la visión de las capacidades femeninas de cuidado y sus formas de conocimiento relacional puede basarse en datos empíricos contundentes, las consecuencias de esta perspectiva para la teoría de la justicia y la política son altamente cuestionables (Álvarez, 2001).

La diferencia aquí interpelada está basada en la diferencia sexual, y así mantiene la idea de un sujeto analítico y político femenino. Pero el feminismo es un movimiento político complejo y dinámico. Pronto llegan nuevas propuestas de diversificación del sujeto femenino. Se trataba de visibilizar estructuras de poder históricas y globales que inciden en el desplazamiento de ciertos grupos de mujeres del discurso y la práctica feminista. La «mujer» y la femineidad descritas, como sus intereses y sus estrategias políticas de emancipación, no existen en el vacío: «La opresión de las mujeres no conoce fronteras raciales o étnicas, cierto, pero esto no implica que esa [opresión] sea idéntica dentro de esas diferencias» (Lorde, 1984, 70).

Mujeres feministas pertenecientes a colectivos situados en los márgenes de los activismos feministas dominantes denuncian el modo en que sus intereses son cooptados por el feminismo «blanco», por una parte, y, por otra, cómo las representaciones de las mujeres marcadas por la diferencia étnica son racistas, y les quitan poder a las mujeres:

te referías a mujeres no-europeas en tu libro, pero sólo como víctimas [...] comencé a sentir mi historia y mis an-

cestros míticos distorsionados por la ausencia de cualquier imagen de mis diosas poderosas [...] así que, hay una cuestión que surge en mi mente, Mary, ¿has leído realmente en alguna ocasión el trabajo de mujeres negras? Has leído mis palabras, o simplemente las has ojeado para extraer citas que pensabas eran valiosas para apoyar una idea preconcebida sobre alguna antigua conexión entre nosotras?<sup>8</sup> (Lorde, 1984, 67-68).

Feministas negras y chicanas en el contexto político norteamericano destacan la importancia del racismo en la invisibilización de sus intereses, y plantean como propuesta teórica complejizar el sujeto analítico-político.

La lectura de la literatura producida por mujeres chicanas o negras, así como la que nosotras incluimos en este volumen, se caracteriza por adoptar una concepción de cultura mucho más compleja y dinámica que la que en ocasiones se les atribuye. Quizás haya sido Gloria Anzaldúa la teórica con mayor influencia desde una posición no académica y abiertamente rebelde al sometimiento que exigen unas y otras categorías analíticas y políticas. En una sección titulada «Quién es mi gente» afirma:

Soy una puente columpiada por el viento, un crucero habitado por torbellinos, [...] montada a horcajadas en el abismo. «Tu lealtad es a la Raza, el Movimiento Chicano», me dicen los de mi raza. «Tu lealtad es al Tercer Mundo», me dicen mis amigos negros y asiáticos. «Tu lealtad es a tu género, a las mujeres», me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la

<sup>8</sup> El texto de Lorde es una conocida carta dirigida a Mary Daly, teórica y escritora del conocido libro *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*. En el texto, Mary Daly se centra en una serie de prácticas culturales que considera «opresivas» y generaliza el uso y el efecto de estas prácticas para todas las mujeres del Tercer Mundo. Lorde aquí responde a esta generalización y exige un mayor cuidado y rigor en el tipo de afirmaciones que se realizan sobre las «otras» culturas.

revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y lo oculto. Y existe mi afinidad a la literatura, al mundo artístico. ¿Quién soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta (Anzaldúa, 1988, 165).

Anzaldúa presenta una narrativa subversiva y rebelde, que magnifica la acumulación de diferencias, pero lejos de hacerlas incompatibles o de someterse a la fragmentación aparente, se las apropia en una nueva identidad, la identidad de la nueva *mestiza*<sup>9</sup>, en absoluto en una idea simplista y culturalista de mestizaje biológico (1988). Al calor del giro reflexivo y en ocasiones confesional del posmodernismo, la propia experiencia y el contexto en el que se plantea la acción de las mujeres adquieren relevancia teórica y política. Los manifiestos testimoniales transgreden las fronteras de la academia ortodoxa; son conscientes de la multiplicidad y el sojapamiento de las relaciones de subordinación, del peligro que entraña considerar a los agentes sociales como entidades homogéneas y unificadas, de la necesidad de articular lo «universal» y lo «particular», porque así lo han vivido. He aquí su certeza y su poder.

<sup>9</sup> Como Safa ha demostrado en su investigación sobre los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes en América Latina, la ideología de *mestizaje* dominante ha servido a intereses diametralmente opuestos a los aquí reivindicados por Anzaldúa. La ideología de *mestizaje* (paralela en sus efectos a la ideología del indigenismo) ha sido hasta hace poco dominante en todos los países latinoamericanos, y fue inicialmente defendida por las minorías criollas en los procesos de independencia colonial. Esta ideología «celebraba la mezcla racial y cultural como una manera de fungir una imagen nacional homogénea y unificada al mismo tiempo que reafirmaba la supremacía de la civilización y la raza europea favoreciendo el blanqueamiento» (Safa, 2005, 307). Esta ambigüedad, que no desarrollaremos aquí, es pertinente sin duda para el debate de la identidad poscolonial en América Latina.

Es bastante común en nuestro entorno académico encontrar estas posiciones definidas como posmodernas y desacreditadas por ello<sup>10</sup>. A pesar de no estar de acuerdo con esa crítica normalmente desinformada y superficial del posmodernismo como una corriente homogénea de pensamiento, podríamos decir que las perspectivas poscoloniales se oponen a un deconstruccionismo abstracto. En este caso, la deconstrucción no es un pasatiempo teórico, sino la primera fase necesaria para abordar algo más que una suma de formas anecdóticas o folclorizadas de identidad. La tarea de descolonización puede llevarse a cabo desde el pensamiento crítico de los que vivimos en la frontera, frente a múltiples exclusiones. La experiencia personal del dolor y la marginación por la falta de adecuación a las categorías dominantes es teórica y política. Frente al victimismo, la esencialización de la cultura y el racismo que niega el valor de su historia y experiencia, se reivindica un sujeto más allá de la fragmentación posmoderna, pero no como esencia, sino como un activo *posicionamiento* que no tiene soluciones o direcciones establecidas *a priori*.

Estos posicionamientos inciden en la formación de un feminismo cada vez más complejo. La importancia de la biopolítica y la colonización del cuerpo de las mujeres adquieren una enorme relevancia. La autora bell hooks, por ejemplo, se refiere a su experiencia cuando habla de la dificultad de ser intelectual para la mujer negra: «La cultura blanca tuvo que producir una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizados [...] estas representaciones imprimen en la conciencia de todo el mundo la idea de que las mujeres negras son todo cuerpo y no mente» (hooks, 1984, 154). El sujeto femenino continúa desestabilizándose a partir de las nuevas aportaciones de mujeres que quieren transformar el feminismo y sus premisas inconfesadas,

como la «heterosexualidad» contenida en las categorías dicotómicas hasta entonces mantenidas (Witting, 1981).

Como parte de estas experiencias personales e íntimas, surge con fuerza la reflexión sobre la espiritualidad y la religión. La Iglesia es un elemento ambivalente: espacio de refugio a la vez que instrumento de opresión de género. Más allá de la institución, la experiencia de apropiación del discurso religioso aparece reiteradamente como un acto profundamente personal que también ha desempeñado un importante papel en las luchas en América Latina, en África, en Oriente Medio, en Asia, como este libro muestra de manera contundente. La religión se enfoca desde una perspectiva postsecular que intenta superar la inflexibilidad del laicismo mal entendido, y que se centra en el significado que la religión adquiere para las mujeres —en ocasiones muy diferente de la interpretación que de las mismas prácticas hacen los varones de la misma comunidad. Así, descubrimos prácticas que empoderan no a través de la protección de dioses y diosas externos, omnipotentes, sino como parte de una búsqueda espiritual que, como en el caso que describe Tohidi y especialmente Mahmood en este libro, reside en sí mismas, en su cuerpo y en su capacidad para hacer de sí mismas aquello que las dignifica. Anzaldúa nos da de nuevo un ejemplo del modo en que esta experiencia religiosa puede servir para trascender el dualismo que ha oprimido a las mujeres, sujeto-objeto, hombre-mujer, cultura-naturaleza, religión-superstición: «El poder está en mi interior, es la entidad que representa la suma total de todas las reencarnaciones, la diosa que llamo Antigua, mi Diosa, la divina interior *Coatlicue-Cihuacoatl-Tlazolteolt-Tonantzin-Coatlalopeuh-Guadalupe*, todas son una» (Anzaldúa, 1988, 50).

Progresivamente, aquella «sujeta femenina» en la que se basaba el análisis y la política emancipatoria feminista de la diferencia va desvaneciéndose. En la labor de reconstrucción de la categoría epistemológica de «mujer», basada en aquella «diferencia sexual» creada y mantenida a través de las ideolo-

<sup>10</sup> Consúltense Hernández, 2003, para un análisis más ecuánime de esta cuestión.

gías patriarcales, nuevas propuestas abandonan definitivamente el sustrato ontológico de univocidad de sexo, y cuestionan la utilidad de la distinción entre sexo/género. Se trata de una llamada a la desnaturalización de los sujetos epistemológicos y políticos del feminismo, planteando voces múltiples, basadas no en una «libre» elección, sino en posicionamientos y experiencias sociales (Young, 1990; Haraway, 1991).

Butler, con su propuesta del género como actuación/*performance*, liquida más aún la posibilidad de cualquier sujeto prediscursivo. Sin sustrato biológico ni colectivo social posible, esta propuesta incide en el poder regulatorio de la repetición de normas en el proceso de socialización. El género no consiste en estructuras externas a la mujer, que se le imponen por un sistema de dominación patriarcal ajeno. El propio cuerpo ha encarnado estas estructuras y las reproduce de manera inconsciente y consciente, con la participación activa de las propias mujeres, que a pesar de no conjugarse en una categoría de mujer, tienen aún capacidad y deseo fundamental de resistirse a la opresión.

Cualquier esfuerzo teórico por descubrir, mantener o articular una femineidad esencial se las tendrá que ver con el siguiente problema moral y empírico: ¿qué sucede cuando las mujeres individuales no se reconocen en las teorías que explican sus aspectos esenciales? ¿[...] qué concluiremos? ¿Que estas mujeres están engañadas, que no son mujeres en absoluto? Podemos decir que las mujeres tienen una esencia más inclusiva, o bien, podemos volver a aquella sugerencia tan prometedora de Simone de Beauvoir, básicamente, que las mujeres no tienen esencia en absoluto, y, por tanto, no hay necesidades naturales, y desde luego, lo que llamamos esencia o hecho material es simplemente una opción cultural obligada que se ha disfrazado como una verdad natural (Butler, 1987, 142).

Así pues, la cuestión es a la vez epistemológica y política, ya que la exclusión práctica de las voces y estrategias de

mujeres marcadas por su diferencia es un efecto colateral de un feminismo ortodoxo. Chantal Mouffe clarifica el modo en que el feminismo mantiene su misión después del colapso del sujeto femenino y las categorías universales de análisis de poder en las relaciones de género:

Si la categoría «mujer» no corresponde a ninguna esencia unitaria y unificadora, el problema ya no debe ser tratar de descubrirla. Las preguntas centrales vienen a ser ¿cómo se construye la categoría «mujer» como tal dentro de diferentes discursos? ¿Cómo se convierte la diferencia sexual en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales? Y ¿cómo se construyen relaciones de subordinación a través de tal distinción? Todo el falso dilema de la igualdad *versus* la diferencia se derrumba desde el momento en que no tenemos una entidad homogénea «mujer» enfrentada con otra entidad homogénea «varón», sino una multiplicidad de relaciones sociales en las que la diferencia sexual está construida siempre de muy diversos modos, y donde la lucha en contra de la subordinación tiene que plantearse de formas específicas y diferenciales (Mouffe, 1999, 112).

#### AGENCIAS FEMINISTAS POSCOLONIALES

Hemos mostrado varios efectos epistemológicos y políticos del poder colonial sobre las mujeres y las luchas feministas, y la actitud crítica de diversos planteamientos que rompen en gran medida con a) la noción de la categoría de «mujer» como un sujeto epistemológico y político unificado, b) una concepción del poder (de género y más en general) dicotómica y de resistencia unidimensional, c) una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica, e incluso con d) la idea misma de la necesidad de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres. En este sentido, desde la filosofía política feminista hay voces que advierten de

la dificultad de mantener una política feminista sin una idea de mujer/mujeres como un colectivo social con intereses propios y distinguibles de los de otros grupos (Young, 1997, 18), mientras otras apuestan por una política radical que disuelva las diferencias (de género y otras) en una

cadena de equivalencia entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros [...] para nosotros, el aspecto de la articulación es decisivo. Negar la existencia de un vínculo *a priori*, necesario, entre las posiciones de sujeto, no quiere decir que no haya constantes esfuerzos para establecer entre ellas vínculos históricos, contingentes y variables (Mouffle, 1999, 112).

Frente al etnocentrismo del feminismo occidental dominante, las voces y las experiencias de mujeres excluidas empujan desde varios frentes para que el proyecto intelectual y político del feminismo se descolonialice, se democratice y consiga crear las alianzas necesarias para apoyar procesos transformadores para las mujeres y los hombres de las comunidades empobrecidas y minusvaloradas del sur. Los feminismos chicanos y afroamericanos consiguen en gran medida avanzar un primer frente de los objetivos de los feminismos poscoloniales. Pero, como hemos dicho antes, no se trata de «añadir colores», sino de corregir presupuestos, visibilizar mecanismos de sujeción y apostar por formas de articulación entre lo universal y lo particular. Como ya dijo Césaire en 1955:

Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo «universal» [...] Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de [la] profundización y coexistencia de todos los particulares [...] Universal sí, pero hace ya mucho que Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto,

pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad (Césaire [1955], 2006, 11).

La descolonización del feminismo exige reconocer la importancia del «gobierno de la diferencia colonial» en la organización del capitalismo tardío y en su instrumentalidad para la reorganización global del mercado de trabajo y en la producción de discursos y prácticas etnicistas y racistas como herramientas instrumentales en esta reorganización. Esta situación se nutre de «la terrible marca de la colonialidad moderna [que] no ha sido tanto, o no sólo, la explotación de los esclavos, sino fundamentalmente y más que nada el hecho de que se injertó un dispositivo mental que naturalizó la disponibilidad de la vida humana y la hizo equivalente a cualquier otra mercancía, tanto para venderla como para deshacerse de ella cuando deja de ser útil» (Mignolo, 2006, 202). El sistema político de vigilancia de fronteras y gestión de los flujos migratorios tiende a facilitar —en una tensa lucha entre los derechos inalienables de la persona y la soberanía nacional— esta disponibilidad de la mano de obra más precaria. Esto se produce no sólo a través del control (y descontrol) fronterizo, de la firma de acuerdos internacionales para el reclutamiento de migración temporal, sino también a través de mecanismos de disciplinamiento y regulación de la mano de obra (Suárez, 2004).

Y en este contexto, ser mujer trae un plus de riesgo ante varones desplazados, rebajados en su poder o armados con nuevos recursos, que someten a las mujeres en el mercado global a su violencia indiscriminada. No hay más que recordar los terribles sucesos de «violencia de género» tanto en la Península Ibérica como en América Latina, en las fronteras, en los lugares de trabajo y en el espacio doméstico y conyugal. En vez de remitir, parecen resurgir con mayor fuerza: en España, por ejemplo, un día de cada cuatro nos desayunamos con la noticia de la muerte de mujeres asesinadas por sus maridos o parejas con una crueldad que ha inspirado la

denominación del fenómeno como «terrorismo doméstico». En México, el concepto de «feminicidio»<sup>11</sup> ha venido a identificar un fenómeno de violación y asesinato masivo de mujeres, como las más de 430 mujeres asesinadas y más de 600 desaparecidas a fecha de hoy en las maquilas de la frontera entre México y Estados Unidos. Esta violencia es sintomática de la dureza con la que la globalización está afectando a las mujeres. Son especialmente visibles estas áreas de frontera, un fenómeno que vemos incrementarse tanto en países de América Latina como en las fronteras africanas del Mediterráneo. Pero, en realidad, la disponibilidad de las mujeres como mercancía sexual hunde sus raíces en la empresa colonial, como nos recuerda Verena Stolke en un trabajo desafortunadamente casi singular en el que se trata de rescatar

la dimensión tan fundamental como olvidada de la conquista [...] y las experiencias de las mujeres... [no tan sólo para] recuperar la memoria de aquel distante pasado, sino de comprender también, a través de una reflexión sobre aquel entonces, las formas de dominación social y sexual en el presente latinoamericano [...] [así como] los mecanismos de dominación y sus consecuencias en esta orilla (Stolke, 1993, 7).

Aunque las mujeres se han integrado en los mercados laborales de manera oficial y masiva, en los ámbitos nacional e internacional, se reproduce e incluso agudiza la desvalorización del trabajo de la mujer como complementario y no productivo. El capitalismo tardío, en su magistral uso de la «flexibilidad» y la fracturación identitaria y social, ha instrumentalizado las diferencias producidas en el poder colonial.

<sup>11</sup> Tal y como lo define la web de Mujeres de Juárez ([www.mujeresdejuarez.org](http://www.mujeresdejuarez.org)), el feminicidio «es un asunto de interés mundial, una cuestión de lesa humanidad, sobre todo cuando es producto del crimen organizado internacional e involucra a autoridades del gobierno».

El mercado laboral hoy demanda mujeres, mano de obra que abarata los gastos de producción. Los empresarios manifiestan sin ambages su predilección por mujeres migrantes con «cargas familiares» en los reclutamientos de mano de obra internacional, dado que, en palabras de un representante de la patronal, «es más fácil controlarlas dentro de España, cuando están trabajando con nosotros, y también es más fácil que acepten el retorno con su familia, cuando así lo requiere la temporada de trabajo» (entrevista realizada por la autora en Cataluña, 2004).

Los millones de mujeres que están desplazándose a través de las fronteras son mujeres que viven los conflictos y las tensiones del capitalismo poscolonial en su familia, su comunidad, su país y/o el país de recepción en sus procesos migratorios. Estas mujeres transnacionales se resignifican como iconos de las tradiciones culturales a la vez que como dianas de los programas de modernización occidental. Situada por los modos de gobierno transnacional en las intersecciones de las luchas y resistencias contra el racismo y el sexismo, contra la explotación laboral y la exclusión sociopolítica, las mujeres descubren que no por acceder a campos antes restringidos al varón el sistema inequitativo de relaciones de género desaparece (véase Suárez, Castañón y Anadón, 2006). Esta importante reflexión es compartida por mujeres en todo el mundo, y lo vemos en las aportaciones de las autoras de este libro: ¿cómo podemos, ante las metamorfosis del capitalismo tardío, restablecer prioridades en nuestras vidas y nuestras luchas por la dignidad personal, comunitaria, transnacional?

La herencia colonial no es algo del pasado, decíamos al comienzo de este trabajo. La idea de identidad y las complejas ramificaciones de la pertenencia se muestran rebeldes. Más allá de las identidades unívocas y contenidas que reivindican los discursos nacionalistas y etnicistas, los y las agentes poscoloniales provienen de espacios híbridos, intersecciones de culturas que ya no pueden contener las técnicas



coloniales de gobernabilidad basadas en las dicotomías «exortización/universalización» o «particularismo/asimilacionismo». En el texto que aquí traducimos, Amina Mama cuestiona ese concepto de «identidad» desde el recuerdo de su vida en

una ciudad poscolonial habitada por gente proveniente de todo el mundo: libaneses, sirios y egipcios; empresarios y profesionales, médicos provenientes de India, maestros provenientes de Pakistán, ingleses, escoceses y monjas irlandesas, ingenieros italianos, industriales japoneses, trabajadores petroleros chinos y una buena representación de grupos étnicos de Nigeria, musulmanes y cristianos. Había diferencias, cierto, pero me recuerdo a mí misma aprendiendo a comer con palos chinos, cocinando con pasta recién hecha y apreciando un buen café a edad temprana, junto con todos los detalles culturales del África occidental [...]. Dado que las añejas tecnologías del yo y la nación han sido desarrolladas en tan estrecha relación con los proyectos gemelos del desarrollo capitalista industrial y el expansionismo imperialista, ¿pueden estos conceptos y herramientas tornarse útiles y desplegarse para ayudar en los proyectos de oposición descolonizadores, en favor de la democratización y la liberación de las mujeres? (págs. 224 y 226 de esta ed.).

Rescatemos aquella cita de Aili Mari Tripp «Todos nos hemos construido mutuamente, algunos más que otros. El proceso no ha sido nunca unidireccional, pese a las asimetrías históricas del poder» (pág. 290 de esta ed.). ¿Por qué poner el énfasis en el carácter relacional de la construcción de subjetividades poscoloniales? En primer lugar, porque los feminismos poscoloniales no son una mera adición de mujeres del Tercer Mundo a un proyecto feminista. Sugerimos, por el contrario, que la tarea de descolonización del feminismo exige, como decíamos antes, no sólo atender a los procesos de alienación cultural de los países y los sujetos poscoloniales, sino sobre todo desenmascarar la alienación del complejo de superioridad

occidental como dependiente de la subyugación del «Otro». Un «Otro», como muestran las autoras de este libro, que, aunque vive intensamente la huella colonial en su búsqueda identitaria, tiene más recursos también para cuestionar y dialécticamente superar instancias poscoloniales: son competentes en varias culturas y lenguas, incluidas las de los colonizadores, y conocen el lado opresor de los iconos culturales.

Es el caso de M. Louhamane, intelectual marroquí de formación francesa que ha optado por vivir en España y analizar vitalmente desde este territorio y desde su diversidad interna la ficción (y el fraude) de la «francolofonía» impuesta en los pueblos bereberes, marroquíes y, por extensión, africanos:

En este último viaje a París por un proyecto de formación, estuve a la búsqueda de mis antepasados los Galos, en una suerte de peregrinación de raíces. Pero ya no era la misma. Me había enriquecido de otras raíces, había tomado distancia con el sistema de pensamiento poscolonial, que asemejo sin dudar a una relación de violencia de género: uno no puede vivir sin el otro pero sólo desde una perspectiva de malos tratos identitarios.

Me encontré por primera vez con esta pregunta reiterada y reveladora de la complejidad de esta relación: ¿Por qué usted optó por vivir en España siendo una francófona nativa y conocedora de la cultura francesa? Ahora, liberada de esta dinámica mortífera de las pertenencias múltiples, me ha resultado francamente divertida esta ambivalencia tan característica de Francia: rechaza a sus hijos/as por no ser de origen «galo» y se incomoda cuando unos/as francófonos/as (valorados como «asimilables») rechazan el destino «natural» francés y optan por destinos migratorios más abiertos e inscritos en la pluralidad cultural del siglo XXI (Louhamane, 2006).

La conciencia feminista, la conciencia de la violencia de género y las estrategias femeninas de resistencia ayudan a Louhamane a superar la situación de humillación a la que Fanon tan agudamente se refirió cuando, después de pensarse

más como francés que como antillano, descubre que los franceses no le consideran un igual, a pesar de tener una educación exquisitamente francesa. Lo mismo sucede a los latinoamericanos hoy en día en España, que, inscrita en el orden mundial como receptora recelosa de inmigrantes, retoma el imaginario colonial para enfrentarse a los «sudacas» y rechazarlos como sus iguales. Colombianos como los que acogieron a mi padre exiliado, argentinos, mexicanos y otros latinoamericanos viven con amargura y desengaño este desprecio, y en ocasiones reactivan también el imaginario colonial hablando de su llegada a España como una «recolonización»<sup>12</sup>. Pero esta dinámica colonial de invasiones y revanchas está condenada al fracaso, a la frustración de la reproducción *ad infinitum* de la lucha de la selva, de la supervivencia del más fuerte.

Hay otros casos de agencia poscolonial que se separa de la herencia liberal de manera más radical, como en el caso de las mujeres musulmanas que Mahmood describe en su trabajo. Su capacidad de acción se habilita a partir de relaciones de subordinación con tradiciones no liberales, y resulta problemática para el análisis feminista. La literatura feminista, tanto en el ámbito árabe como en el latinoamericano, ha buscado explicaciones *ad hoc* para resolver la existencia de acciones colectivas de mujeres contrarias a los presupuestos feministas. Comportamientos que reproducen e incluso alimentan la subordinación y la humildad de las mujeres se han explicado o bien como falsa conciencia, o bien como una búsqueda en espacios propios de mujeres, desde donde se subvierten las prácticas culturales en clave femenina (entendida como opuesta y antagónica a la masculina). La propuesta de Mahmood no es abandonar estas perspectivas, sino evidenciar los requisitos implícitos en el análisis feminista

---

<sup>12</sup> Véase el periódico *La Otra Conquista* de la Asociación de Ecuatorianos de Andalucía, y el uso de este mismo eslogan en la Marcha por la Vida realizada en Murcia después de la muerte de doce trabajadores ecuatorianos en España en el año 2000.

para considerar la acción de estas mujeres merecedora de ser considerada como algo más que «falsa conciencia».

Este es un ejemplo claro de cómo los prejuicios analíticos y políticos pueden llevar al desencuentro y la falta de diálogo. No parece razonable que estas mujeres decidan ponerse al lado de un movimiento que les juzga como instrumento de manipulación de otros, los varones, las culturas «tradicionales». Sus acciones son resignificadas, en el mejor de los casos, o simplemente ignoradas, negando *a priori* toda capacidad de agencia y transformación de sus prácticas. En palabras de Césaire, te privan del reconocimiento de tu humanidad. Esta situación tan común en nuestro entorno lleva consigo una serie de efectos contraproducentes que ralentizan la capacidad de las mujeres de crear nuevos diálogos y nuevas articulaciones que vayan más allá de la lógica colonial de la diferencia.

Uno de estos efectos lo describe con detalle Tohidi en su análisis de los movimientos de mujeres en la república de Irán. La identificación del feminismo con Occidente produce un rechazo insoslayable en un contexto de Oriente Medio caracterizado por la guerra y por las amenazas de invasión norteamericanas. Así, la reacción al universalismo feminista es una «etnicización» de las posturas feministas, nativización o indigenización que también observamos en otras latitudes a través de los trabajos, incluidos en esta colección, de Hernández o Rivera en las comunidades indígenas latinoamericanas. En esta reacción se esconden muchas veces los intereses políticos y económicos de aquellos que defienden el *status quo*, y que basan en las reivindicaciones culturales la legitimación de la inmovilidad política. La descripción de Aili Mari Tripp de la lucha por la herencia y titularidad de las tierras por parte de las mujeres ugandesas es un excelente análisis empírico de estos procesos, tan común a muchos de los procesos retados por Tohidi en el contexto iraní.

El trabajo de Amina Mama ilustra también los efectos contraproducentes de un feminismo renuente a establecer alianzas y/o negociaciones con las autoridades culturales de

los países del Tercer Mundo. Su trabajo muestra cómo el feminismo poscolonial puede dar instrumentos para articular estrategias que sean a la vez nacionales y transnacionales y puedan contrarrestar la tendencia a establecer programas y políticas de igualdad de género que apenas son más que una estrategia de países descapitalizados para atraer (y manipular) la bienintencionada ayuda a la cooperación internacional en cuestiones de género. Como Amina Mama en Nigeria, Aili Mari Tripp muestra también en Uganda y Zimbawe la importancia de las alianzas feministas poscoloniales para contrarrestar el poder de las autoridades tradicionales y sus vínculos estructurales con los representantes políticos situados en los Estados poscoloniales.

En este momento de incertidumbres y riesgos la aportación epistemológica y política de las mujeres situadas en estas intersecciones culturales y transnacionales representa un aporte cualitativamente diferente del que puedan realizar las feministas atrincheradas en las instituciones del primer mundo y en identidades claras y autocontenidas. El fracaso del método racional cartesiano en la base del universalismo ilustrado y su monólogo etnocentrista es superable a través de una opción epistemológica y política por medio del diálogo y la construcción de una razón intersubjetiva. Como sugiere Maldonado Torres, el «hombre europeo [*sic*] se ha mantenido ciego ante la realidad del colonizado. Y por eso no ha logrado conocer más de sí mismo. Pero el esclavo ha conocido la perversidad e inconsistencia del “amo” y [su] mentira, [...] un aspecto clave del proyecto de colonización europea» (2006, 186). En esto consiste el don del colonizado, en hacer ver al heredero del colonizador su propia mentira, aunque sabemos que la reacción visceral será el rechazo de la evidencia y del don: «porque sería aceptar cierta finitud y limitación como también la humanidad completa del colonizado» (187).

Ante los retos de los feminismos poscoloniales tenemos la certeza de que la respuesta no será sólo una, pero que habremos de partir de las raíces igualitarias que cada estructura his-

tórica de dominación ha luchado por invisibilizar. La descolonización ideológica nos exigirá estar atentos a las tradiciones democráticas de nuestras comunidades, tanto como a las «diferencias comunes» que han marcado las historias de exclusión, pobreza y desvalorización de las mujeres y sus comunidades. Es una empresa que implica abordar cotidianamente una reflexión crítica sobre las estrategias de re-colonización en el ámbito del desarrollo internacional, las técnicas neocoloniales de estigmatización de los «Otros», y los mecanismos de exclusión post- y trans-nacional que institucionalizan los estatus de «ilegalidad» de los migrantes y ciudadanías de segunda y tercera. Es una nueva actitud que implica considerar la práctica feminista como no necesariamente opuesta a la tradición, sino en ocasiones estrechamente vinculada a ella, desde donde probablemente encontramos nuevas formas de encarar las articulaciones locales, nacionales y globales de poder.

En otras palabras, parece que no existe un objetivo político único, ni un contrincante típico, ni un sujeto de lucha unitario. La descolonización del feminismo implica abandonar atalayas y laboratorios, instituciones de diagnosis y prognosis, identidades certeras y herramientas analíticas monocordes. La descolonización implica trabajar en alianzas híbridas, multi-clasistas, transnacionales, para potenciar un movimiento feminista transformador que pueda contrarrestar con organización, solidaridad y fortaleza la dramática incidencia del capitalismo neoliberal en la vida de las mujeres del sur.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, L. E., «Crisis y transformación de los movimientos sociales en un entorno postfordista», en P. del Castillo (ed.), *Comportamiento político y electoral*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- ÁLVAREZ, S., «Diferencia y teoría feminista», en E. Beltrán *et al.* (eds.), *Feminismos. Debates Teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 2001.

- ANZALDÚA, G., *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spicers/Aunt Lute, 1987.
- «La prieta», en C. Moraga y A. Castillo (eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, ISM press, 1988.
- ASAD, T., «Are There Histories of People Without Europe?», *Comparative Studies in Society and History*, 29 (3), 1987.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BUTLER, J., «Variations on Sex and Gender», en S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.
- *Gender Trouble*, Nueva York, Routledge Press, 1990.
- *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Routledge, 1993.
- *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press, 1997.
- CASTRO, A., *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid, Taurus, 1973.
- CÉSAIRE, A. [1955], *El Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, 2006.
- CHAKRABARTY, D., «Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for the “Indian” Pasts?», *Representations*, 37, 1992.
- CHATTERJEE, P., «Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India», *American Ethnologist*, 16, 1989, págs. 622-633.
- *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- CHODOROV, N., *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- COHN, B. S. y DIRKS, N. B., «Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism and Technologies of Power», *Journal of History and Sociology*, 1 (2), 1988, págs. 224-229.
- COLLIER, J., MAURER, B. y SUÁREZ NAVAZ, L., «Sanctioned Identities: Legal Construction of Modern Personhood», *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 2, 1995, págs. 1-28.
- COMAROFF, J. F., «Images of Empire, Contests of Conscience: Models of Colonial Domination in South Africa», *American Ethnologist*, 16, 1989, págs. 661-685.
- COMAROFF, J. F. y COMAROFF, J., *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- COOPER, F. y STOLER, A. L. (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- CORONIL, Fernando, «Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo», en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000.
- DALY, M., *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.
- DEAN, M., *Governmentality: Power, and Rule in Modern Society*, Londres, Sage Publications, 1999.
- EINSENSTEIN, Z. (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978 (ed. en español: *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México D. F., Siglo XXI, 1980).
- FANON, F., *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press, 1952.
- FERGUSON, J. y GUPTA, A., «Spatializing States: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality», *American Ethnologist*, 29, 2002, págs. 981-1002.
- FLAX, J., «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», en L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York y Londres, Routledge Press, 1990, págs. 39-63.
- FOUCAULT, M. [1978], «Governmentality», en G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, págs. 87-104.
- FRIEDAN, B., *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963 (ed. en español: *La mística de la feminidad*, Madrid, Júcar, 1974).
- GILLIGAN, C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- GUHA, R., «Dominance without Hegemony and Its Historiography», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies VI: Writings in South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989.